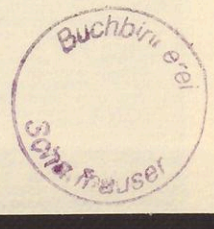


N12<507361633 021

UB Tübingen



fiedl

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 1 49. Jahrgang Januar 1995

49
1995

KATHOLISCH SEIN

BERATUNG

Kirchliche Hilfe in Schwangerschaftskonflikten

POLITISCHE KULTUR

Deutschland fünf Jahre nach der Wende. Fragen an Wolfgang Thierse

DIALOG

Ein Plädoyer von Bischof Karl Lehmann

EUROPA

Was wird aus der sozialen Dimension?

BRASILIEN

Enormer Reformbedarf

202028

Inhalt

Katholisch sein (Ulrich Ruh) 1

Vorgänge

Farce. Zum Kompensationstheater Pflegeversicherung (se) 4
Ratlos. ZdK-Erklärung zur Verbindung von Ehelosigkeit und Priesteramt (fo) 5
Umstandslos. Das Friedensengagement der römischen Gemeinde San Egidio (nt) 6
Erfolschancen. Bericht der niederländischen „Kommission Dialog" (ru) 7

Entwicklungen

Kirchen: Zur wirtschaftlich-sozialen Lage in Deutschland (A. F.) 9
Bioethik: Rahmenkonvention bleibt umstritten (J. R.) 11
Frankreich: Bericht zur Lage des Glaubens (K. N.) 13

Zeitgeschehen

Familiale Wirklichkeiten. Zwei Tagungen am Ende des „Internationalen Jahres der Familie" (Klaus Nientiedt) 15

Interview

„Als Gleichberechtigte mitwirken." Fragen zur politischen Kultur im vereinten Deutschland an Wolfgang Thierse 20

Themen und Meinungen

Hilfen zur verantworteten Entscheidung. Erfahrungen mit der Schwangerschaftskonfliktberatung (Anneliese Ullrich) 25

Dokumentation

Eine Lebensfrage für die Kirche. Bischof Karl Lehmann zum Dialog als Form der Wahrheitsfindung 29

Kirche

Eine unverzichtbare Aufgabe. Europäische Sozialpolitik und die Kirchen (André Habisch) 35

Gesellschaft

Es knirscht im Gebälk. Das amerikanische Rechtssystem und seine Probleme (Hermann Vogt) 39

Länder

Enormer Reformbedarf. Brasilien nach einem Jahrzehnt unter ziviler Herrschaft (Bruno Speck) 44

Kurzinformationen 51

Neue Zwangsmaßnahmen im schweizerischen Ausländerrecht – Sicherheitspolitische Stellungnahme des ZdK – Serbisch-orthodoxe Kirche und ökumenische Organisationen – Konsultation über Christentum und Moderne in Peking

Bücher 53

Ernst-Otto Czempiel, Die Reform der UNO. Möglichkeiten und Mißverständnisse; Jürgen Werbick, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis

Notizen 54

Impressum

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

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

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

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

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

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

Anzeigenleitung: Bettina Wegmann

Es gilt die Anzeigenpreisliste Nr. 32 vom 01.01.1995

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

Einzelheft:
15,90 DM/143,– öS/15,90 sFr

Heftpreis im Abonnement:
14,90 DM/133,– öS/14,90 sFr

Heftpreis im Studentenabonnement (nur gegen Nachweis):
11,50 DM/103,– öS/11,50 sFr

Alle Preise jeweils zzgl. Porto

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

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

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

Kündigungstermin:
Vier Wochen vor Halbjahresende

Druck:
Freiburger Graphische Betriebe
Bebelstraße 11
79108 Freiburg-Hochdorf

Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem Papier

HERDER-
KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

JAHRESREGISTER

49. Jahrgang 1995

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 49. Jahrgangs

Leitartikel

Katholisch sein (Ulrich Ruh) 1– 3
Warum Kinder? (Alexander Foitzik) 55– 57
Wieviel Erinnern? (Klaus Nientiedt) 109–111
Multireligiöses Abendland (Ulrich Ruh) 163–165
50 Jahre nach Kriegsende (David Seeber) 217–219
Alte – Last oder Potential? (Alexander Foitzik) 279–281
Fragwürdiger Sinn (Klaus Nientiedt) 337–339
Mut zur Reform (Ulrich Ruh) 395–397
Ethik versus Religion? (David Seeber) 453–455
Hellgrünes Deutschland? (Alexander Foitzik) 511–513
Ein lehrreicher Herbst (Ulrich Ruh) 569–571
30 Jahre nach dem Konzil (David Seeber) 627–630

Vorgänge

Farce. Zum Kompensationstheater Pflegeversicherung (se) 4– 5
Ratlos. ZdK-Erklärung zur Verbindung von Ehelosigkeit und Priesteramt (fo) 5– 6
Umstandslos. Das Friedensengagement der römischen Gemeinde Sant' Egidio (nt) 6– 7
Erfolgschancen. Bericht der niederländischen „Kommission Dialog" (ru) 7– 8
Überforderung. Der Papst als „Mann des Jahres" 1994 (ru) 58
Schmarotzer. Nicht-Kirchensteuerzahler für bestimmte Leistungen zur Kasse bitten? (fo) 58– 60
Halbherzig. Zwei vatikanische Schreiben zur Lage der Frau (nt) 60– 61
Überfällig. „Zentralrat der Muslime in Deutschland" gegründet (nt) 61
Streit für was? Zu den ARD-Thesen von Kurt Biedenkopf und Edmund Stoiber (un) 112–113
Zerrissen. Erlebt die katholische Kirche eine Krise des Bischofsamtes? (nt) 113–114
Anstöße. Ostdeutsches Memorandum „Minderheit mit Zukunft" (ru) 114–115
Globale Sicherheit. Sind vom Weltsozialgipfel in Kopenhagen konkrete Ergebnisse zu erwarten? (fo) 115–116
Selbstmitleid? Zum freundlichen Echo auf ein aufmunterndes Bischofswort (se) 166–167
Mahnung. EKD-Stellungnahme zum Klimaproblem (ru) 167
Spaltung. Italiens Katholiken werden sich umstellen müssen (ad) 167–168
Monarch. Der Wahlkampf in Frankreich weckt Fragen an das Präsidentenamt (nt) 168–169
Kompetent. Sollen schon Sechzehnjährige wählen dürfen? (fo) 169–170
Delegitimiert? Enzyklika schafft demokratie- und gesetzesethischen Klärungsbedarf (se) 220–221
Offensiv. Wiener Erzbischof unter Verdacht des sexuellen Kindesmißbrauchs (fo) 221–222
Zweischneidig. Kann Religion unsere Gesellschaft zusammenhalten? (ru) 222–223
Unberechenbar. Der Deutsche Caritasverband und das „Prophetische" (nt) 223–224
Zweideutig. Wird der Mythos des Nationalen wiedererweckt? (se) 282–283
Perspektivlos? Den Gedenkfeiern zum 8. Mai fehlte der Gegenwartsbezug (se) 283–284
Vorblick. Deutsches Staatskirchenrecht und europäische Einigung (ru) 284–285
Mätzchen? Die Öffentlichkeitsarbeit der Evangelischen Kirche auf dem Prüfstand (fo) 285–286
Versagen. Der Bischof von Basel ist wegen Vaterschaft zurückgetreten (we) 340–341
Vorstoß. Eine neue Gesetzesinitiative bei der Vermögensbeteiligung? (se) 341–342
Gegensätzlich. Kirchliche Reaktionen auf den englischen Spielfilm „Priest" (nt) 342–343
Richtungssuche. Brasilianische Bischofskonferenz wählte neues Präsidium (fo) 343–344
Parzellierung. Ende einer Kooperation in katholischer Akademiearbeit (nt) 344–345
Ausgestanden? Neuer § 218 beendet einstweilen politischen Streit über das Abtreibungsstrafrecht (se) 398–399
Sonderrecht? Bayerischer Innenminister regt Kirchen-Kontingent für schwierige Asylfälle an (fo) 399–400
Jubiläen. Wandelt sich das deutsche Parteiensystem zur Zeit stärker als wahrgenommen wird? (se) 400–401
Symbol? Streit um die Einweihung einer Moschee in Rom (ru) 402
Solist. Kardinal Lustiger in die Académie Française gewählt (nt) 402–403
Parallelaktion. Kirchenvolks-Begehren jetzt auch in Deutschland (ru) 456–457
Eingeholt. Berufung einer Rabbinerin löst Kontroverse aus (nt) 457–458
Bumerang. Fragwürdige Kampagne gegen vier österreichische Bischöfe (cs) 458
Gemeinschaft. Anglikaner und Lutheraner kommen sich näher (ru) 458–459
Überzogen? Auch Verfassungsrichter müssen Kritik ertragen (se) 514–515
One line. Funkausstellung wirft Blick in die multimediale Zukunft (fo) 515–516
Unvermeidlich. Kritik am Sozialwort der Kirchen (nt) . 516–517
Einschnitt. Die Kirche von Schweden löst ihre Verflechtung mit dem Staat (ru) 517–518
Einheit. Die Entwicklung im vereinigten Deutschland ist besser als die Stimmung (se) 572–573
Differenziert. Bischöfe gegen den Ausstieg aus der gesetzlichen Schwangerschaftsberatung (ru) 573–574
Gewissensnot. Eine Pax-Christi-Erklärung „wider einen kommentarlosen Pazifismus" (fo) 574–575
Ausgegrenzte. Bischof Jacques Gaillot und Eugen Drewermann in Freiburg (nt) 575
Symbolisch. Kirchenvolksbegehren ging zu Ende (nt) . . 631
Große Worte. 30 Jahre Priesterdekret des Konzils (ru) . 632
Gefährdet. Der Mord an Rabin macht innere Spannungen Israels deutlich (nt) 632–633
Diskriminiert? EuG entscheidet gegen eine „leistungsbezogene" Frauenquote (fo) 633–634

Entwicklungen

Kirchen: Zur wirtschaftlich-sozialen Lage in Deutschland (A. F.) 9– 11
Bioethik: Rahmenkonvention bleibt umstritten (J. R.) . . 11– 13
Frankreich: Bericht zur Lage des Glaubens (K. N.) . . . 13– 15
Vatikan: Bischof Gaillot seines Amtes enthoben (K. N.) 62– 64
Jugend: Lebensbedingungen in den neuen Bundesländern (A. F.) 64– 66
US-Bischöfe: Gesamtkirchliche Normalität in der Frauenfrage (K. N.) 66– 68
Irland: Ein Priester sorgt für Turbulenzen (U. R.) 68– 70
Italien: Vor einer Neuformation der politischen Kräfte? (A. D.) 116–119
Serbien: Die orthodoxe Kirche im Bosnienkonflikt (A. F.) 119–120

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
Kb 190.4°

Religion und Kunst: Fremdheit trotz verwandter Anliegen (K. N.) . . . 121–123
Bischofskonferenz: Klare Worte zu Asyl und Religionsunterricht (U. R.) . . . 171–172
Österreich: Zunehmende politische Verunsicherung (F. C.) . . . 173–175
USA: Ist dies ein „katholischer Augenblick"? (K. N.) . . 175–177
Lebensenzyklika: Für eine Mobilisierung des Gewissens (U. R.) . . . 224–226
Jesuiten: Generalkongregation führt Erneuerung fort (F. M.) . . . 226–228
Schweiz: Neue Bischöfe und Vakanzen (R. W.) . . . 228–230
Johannes Paul II.: Reise in ein anderes Tschechien (J. P.) 230–233
Kriegsende: Kirchliche Appelle und Stellungnahmen zum 8. Mai (A. F.) . . . 286–288
ZdK: Konkrete Schritte in der Strukturreform (A. F.) . . 288–290
Schweiz: Aufschlußreiche kirchliche Sozialbilanz (R. W.) . . . 290–293
Johannes Paul II.: Neuer Schwung für die Ökumene (U. R.) . . . 345–347
Frankreich: Ekklesiologische Selbstbesinnung (K. N.) . . 347–348
Pax Christi: Die katholische Friedensbewegung wird 50 Jahre (A. F.) . . . 349–351
Österreich: Erfolgreiches Kirchenvolks-Begehren (F. C.) . . . 404–406
Ökumene: Patriarch Bartholomaios in Rom (U. R.) . . . 406–408
Brandenburg: Neue Phase im Streit um den Religionsunterricht (K. N.) . . . 408–410
Bundesverfassungsgericht: Das Kruzifix-Urteil und seine Folgen (U. R.) . . . 460–462
Niederlande: Weichenstellungen in Richtung Dialog (U. R.) . . . 462–464
US-Bischöfe: Klage über Beziehungen zu Rom (K. N.) . 464–466
Kruzifix-Urteil: Noch kein Ende der Debatte (K. N.) . . 518–520
Theologie: Orientierung im europäischen Haus (U. R.) . 521–522
UNO: Weltfrauenkonferenz unter schwierigen Vorzeichen (A. F.) . . . 523–525
Afrika: Päpstliche Synodalbilanz (K. N.) . . . 576–578
Schweiz: Zürcher Trennungsinitiative abgelehnt (R. W.) 578–580
Christen-Muslime: Dialog mit Hindernissen (G. E.) . . . 580–582
Österreich: Weiter Unruhe in der katholischen Kirche (F. C.) . . . 635–637
EKD: Europa und das Heilige (U. R.) . . . 637–639
Gemeindeleitung: Minimalkonsens zur kooperativen Seelsorge (K. N.) . . . 639–641
Umwelt: Eine Studie im Auftrag von BUND und Misereor (A. F.) . . . 641–643

Zeitgeschehen

Familiale Wirklichkeiten. Zwei Tagungen am Ende des „Internationalen Jahres der Familie" (Klaus Nientiedt) 15– 20
Von Erosionen ist nichts zu merken. Nachbetrachtungen zum großen Wahljahr 1994 (David Seeber) 70– 75
Strittige Voraussetzungen. Zur Diskussion über Todeszeitpunkt und Organtransplantation (Johannes Reiter) 123–128
Die Transformation geht weiter. Polen sechs Jahre nach dem Systemwechsel (Dieter Bingen) 177–181
Gewinner und Verlierer. Der Friedensprozeß zwischen Israel und den Palästinensern (Ludwig Watzal) 181–185
Eine internationale Sozialordnung? Der Nachfolgeprozeß des UN-Weltsozialgipfels ist entscheidend (Georg Cremer) . . . 233–237
Kein Grund zum Rückzug. Zur aktuellen Diskussion über die Theologischen Fakultäten (Ulrich Ruh) . . . 293–296
Ein Prozeß der Selbstzerstörung. Politische und kirchliche Krisenerscheinungen in Österreich (Fritz Csoklich) . . 296–302
Gediegen und hilfreich. Der zweite Band des deutschen Erwachsenenkatechismus (Ulrich Ruh) 351–355
Besser als sein Medienecho. Der 26. Deutsche Evangelische Kirchentag in Hamburg (Klaus Nientiedt) 411–418
In Geschichte verstrickt. Die serbische Orthodoxie und ihre Rolle im gegenwärtigen Jugoslawienkonflikt (Thomas Bremer) . . . 466–470
Von der Wirklichkeit eingeholt. Frankreichs neue Führung manövriert sich in eine schwierige Lage (Klaus Nientiedt) . . . 525–529
Auf dem Weg zum „schwarzen Schaf". Die Slowakei unter Ministerpräsident Mečiar (Josef Pumberger) 529–536
Frauenrechte verwirklichen. Die Pekinger Weltfrauenkonferenz der Vereinten Nationen (Marita Estor) . . . 583–587
Jetzt nicht resignieren. Zur Situation der Evangelischen Kirche in den neuen Bundesländern (Wolf Krötke) . . 643–649

Interview

„Als Gleichberechtigte mitwirken." Fragen zur politischen Kultur im vereinten Deutschland an Wolfgang Thierse . . . 20– 25
„In die Gesellschaft öffnen." Fragen zur Lage der Polizei an Polizeidirektor Traugott Schumacher 75– 80
„Die Kirche entwickelt heute neue Ämter." Ein Gespräch mit dem Münchner Dogmatiker Peter Neuner 128–133
„Autorität anders ausüben." Fragen an den Pariser Theologen Hervé Legrand . . . 185–190
„Pragmatische Ergänzung, nicht radikaler Umbau." Fragen zur Zukunft des Sozialstaates an Professor Diether Döring . . . 238–243
„Zur Gewissensbildung beitragen." Ein Gespräch mit Militärgeneralvikar Ernst Niermann 302–307
„Eine Stimme unter anderen." Fragen zum ökumenischen Konsultationsprozeß an den evangelischen Theologen Theodor Strohm . . . 355–362
„Ich muß nicht nur ich sein." Fragen zur religiösen Lage an den Hamburger Theologen Fulbert Steffensky . . . 418–423
„Öffentliche Nadelstiche und Dialog." Ein Gespräch mit Volkmar Deile, Generalsekretär der deutschen Sektion von amnesty international 470–477
„Der Staat ist kein Neutrum." Ein Gespräch zum Kruzifix-Urteil mit dem Staatskirchenrechtler Alexander Hollerbach . . . 536–541
„Ein Gegenüber zum kirchlichen Amt." Fragen zur Lage des verfaßten Laienkatholizismus an Walter Bayerlein 587–594
„Keine aufdringliche Rechthaberei." Fragen zum heutigen Missionsverständnis an Professor Giancarlo Collet 649–654

Themen und Meinungen

Hilfen zur verantworteten Entscheidung. Erfahrungen mit der Schwangerschaftskonfliktberatung (Anneliese Ullrich) . . . 25– 29
Optionen, die verdampfen? Anmerkungen zum Entwurf für ein Wort der Kirchen zur sozialen Lage (Susanne Degen/Bernhard Edmunds) . . . 80– 85
Christliche Freiheit heute. Herausforderungen für Gesellschaft und Kirche (Wolfgang Huber) . . . 190–196
Der Wahn absoluter Lösungen. Thesen zur Neuorientierung der Drogenpolitik und Drogenhilfe (Bernhard Schmidtobreick) . . . 307–311
Dem Problem nicht ausweichen. Zum sexuellen Mißbrauch Minderjähriger durch Priester (Wunibald Müller) . . . 362–366
In sich schlüssig. Eine moralphilosophische Analyse von „Evangelium vitae" (Eberhard Schockenhoff) 541–547

Dokumentation

Eine Lebensfrage für die Kirche. Bischof Karl Lehmann zum Dialog als Form der Wahrheitsfindung 29– 35
„Symbol für die Vernichtung." Deutschlands und Polens Bischöfe zu Auschwitz . . . 133
– „Nicht den gebotenen Widerstand geleistet" 133–134
– „Juden und Polen waren gemeinsame Opfer" 134–136
„Du sollst nicht töten." Die Kernpassagen der Enzyklika „Evangelium vitae" . . . 243–253
„Wir ermutigen alle zur Wachsamkeit." Die deutschen Bischöfe zum Gedenken an das Ende des Zweiten Weltkrieges vor 50 Jahren . . . 312–316
„Keine Angst vor der Zukunft." Die Rede Johannes Pauls II. vor der UNO . . . 594–601

Kirche

Eine unverzichtbare Aufgabe. Europäische Sozialpolitik und die Kirchen (André Habisch). 35– 39
Traditionalisten im Vormarsch? Widerstände gegen Reformbestrebungen in der russischen Orthodoxie (Gerd Stricker) 85– 90
Bewußtseinsbildung und Gemeinschaft. 25 Jahre Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (Georg Evers). 136–141
Präsenz des Weiblichen. Die Rolle der Frau in Kultur und Theologie Lateinamerikas (Margit Eckholt) . . . 141–146
In einer Zeit lautlosen Auszugs. Zur Situation katholischer Frauenverbandsarbeit in Deutschland (Sabine Pemsel-Maier) 197–201
Der Auftrag hat Vorrang. Personalsituation – und -planung im Bistum Basel (Rolf Weibel) 201–204
Aspekte eines Neubeginns. Katholische Kirche in Deutschland nach dem Kriegsende (Ewald Frie). . . . 260–263
Die Diskussion geht weiter. Zur jüngsten Debatte über den Kommunionempfang wiederverheirateter Geschiedener (Klaus Nientiedt) 322–327
Kein tragfähiger Konsens. Die theologisch-ethische Bewertung der Homosexualität ist in Bewegung geraten (Alexander Foitzik) 424–429
Im Dienst an der Einheit. Die Schweizer Protestanten und ihr Kirchenbund (Rolf Weibel) 429–436
Gefürchtet, überschätzt, dämonisiert. Rechtskonservative Gruppierungen im deutschen Katholizismus (Klaus Nientiedt). 477–482
Minderheit mit Aufwind. Die katholische Kirche in Rußland (François Euvé) 601–606
Weniger aufregend als ihr Ruf. Zur Lage der Vatikanfinanzen (Hartmut Benz) 606–611
Im Wesentlichen einig. Die Primatsausübung des Papstes im ökumenischen Gespräch (Ilona Riedel-Spangenberger) 658–664
Dienst an der Kultur. Die katholischen Universitäten in Lateinamerika (Margit Eckholt). 664–671

Gesellschaft

Es knirscht im Gebälk. Das amerikanische Rechtssystem und seine Probleme (Hermann Vogt). 39– 44
Umstritten und uneinheitlich. Abtreibungsgesetzgebung und -praxis in den USA (Hans-Christoph Froehling/ Andreas M. Rauch). 90– 94
Rathaus der Welt? Im 50. Jahr der UNO häufen sich Reformvorschläge (Alexander Foitzik) 204–208
Die Hoffnung nicht zu früh begraben. Zwischenbilanz der Demokratisierung in Afrika (Heribert Weiland) . 253–259
Versöhnung braucht Wahrheit. Zum Problem der Straflosigkeit von Menschenrechtsverletzungen (Gabriele M. Sierck). 436–440
Wehrpflicht am Ende? Friedensethische Anmerkungen zu einer facettenreichen Debatte (Thomas Hoppe) . . 548–554
Ein sozial blinder Markt. Die Diskussion über ein neues Wohnungsbaugesetz als Chance für eine soziale Neuorientierung (Hartmut Fritz) 654–658

Theologie

Menschengerecht und sachgemäß. Ein Literaturbericht zur theologischen Wirtschaftsethik (Alexander Foitzik) 150–155
Option für das Leben. Theologie aus der Perspektive der Frau in Lateinamerika (Margit Eckholt) 367–372

Religion

Schöpfung als Urbejahung. Was sich aus der jüdischen Schriftauslegung lernen läßt (Walter Strolz) 155–159
Zwischen Säkularisierungswelle und Bücherflut. Eine Allensbach-Untersuchung zu den Chancen des religiösen Buches (Ulrich Peters) 319–322
Oft übersehene Vielfalt. Heterodoxe Gruppen im Islam (Peter Heine) 373–380
Tradition und neues Selbstbewußtsein. Die Rolle von Frauen in islamischen Gesellschaften (Peter Heine) . . 482–486

Ökumene

Vor einer neuen Phase? Die katholische Kirche als ökumenischer Partner (Ulrich Ruh). 146–150
Schon weit gediehen. Auf dem Weg zu einem panorthodoxen Konzil (Hannes Schreiber). 263–267
Im Entscheidenden einig. Der Dialog zwischen Orthodoxie und Altorientalen (Hannes Schreiber) 440–443
Auf dem Weg nach Harare. Der Ökumenische Rat der Kirchen vor seiner achten Vollversammlung (Alexander Foitzik) 611–616

Kultur

„Gottes Hoheit in die Welt hineintragen." Über Romano Guardinis posthum veröffentlichte „Ethik" (Arno Schilson). 94– 99
Annäherungen und Verzeichnungen. Der Apostel Paulus als Romanfigur (Elisabeth Hurth). 380–385
Verschärfung und Verzeichnung. Neuere Veröffentlichungen zum Katholischen bei Carl Schmitt (Ansgar Hense) 486–490
Wieder tausend Jahre vorüber. Chiliastisches vor dem Jahr 2000 (Hermann Vogt) 554–558
Treue zur Erde. Neue Bücher zur Kosmologie und Naturphilosophie (Walter Strolz) 558–562
Die Ressourcen sind nicht erschöpft. Die Jesusfigur im zeitgenössischen Film (Reinhold Zwick). 616–620
Tod in Amerika. Annäherungen an ein vielschichtiges Phänomen (Hermann Vogt). 671–676

Länder

Enormer Reformbedarf. Brasilien nach einem Jahrzehnt unter ziviler Herrschaft (Bruno Speck). 44– 51
Bewährungsprobe für die Demokratie. Politische und religiöse Spannungen in Albanien (Josef Bata). 99–103
Endlich auf dem Reformweg? Zur politischen und kirchlichen Situation der Ukraine (Josef Pumberger) 208–213
Krise des Selbstvertrauens. Nicht nur in Chiapas kommt Mexiko nicht zur Ruhe (Gerhard Kruip). 267–271
Im gesellschaftlichen Umbruch. Japan fünfzig Jahre nach dem Kriegsende (Georg Evers) 327–332
Noch nicht über dem Berg. In Argentinien hat die Nachdiktaturzeit begonnen (Ludwig Ring-Eifel) 386–389
Auf Rollensuche. Die Kirchen im neuen Südafrika (Helga Dickow) 443–447
Spannungsreicher Wandel. China am Ende der Ära Deng Xiapoing (Georg Evers) 494–501
Ein Land am Scheideweg. Zimbabwe fünfzehn Jahre nach der Unabhängigkeit (Oliver Müller) 501–504
Schatten wirtschaftlichen Erfolgs. Perus Präsident Fujimori hat eigene Vorstellungen von Demokratie (Eckhard Finsterer) 676–679

Forum

Zurück an die Universität? Theologische Ausbil-dungsstätten in Polen (Kazimierz Wolsza) 621–623

Kurzinformationen

Neue Zwangsmaßnahmen im schweizerischen Ausländerrecht 51
Sicherheitspolitische Stellungnahme des ZdK. 51– 52

Serbisch-orthodoxe Kirche und ökumenische Organisationen . . . 52
Konsultation über Christentum und Moderne in Peking 52
Fernostreise Johannes Pauls II. . . . 103–104
Erzbistum Hamburg feierlich errichtet . . . 104
Ökumenische Positionsbestimmung der Schweizer Protestanten . . . 104–105
Der neue bayerische Landesbischof zum Weg der Kirche . . . 105
Rheinische Landeskirche zur Homosexualität . . . 105–106
Neueste Kirchenstatistik aus den Niederlanden . . . 106
Bischofkongregation erläutert Vorgehen im Fall Gaillot. 159
EKD-Statistik für 1992 . . . 159–160
Österreichs Kirche verurteilt Bombenattentate gegen Roma . . . 160
Ecuadorianische und peruanische Bischöfe zum Grenzkrieg . . . 160
Vatikanische Beiträge zum UN-Weltsozialgipfel . . . 213–214
Deutsche Pastoralreferenten zu ihrem Berufsprofil . . . 214
Vorbereitungsdokument für den nächsten italienischen Katholikenkongreß . . . 214
Die spanischen Bischöfe zur politischen Krise des Landes . . . 214–215
Kritik an Bischofsäußerungen zum Religionsunterricht . 272
Zentralkomitee zu Fragen von Kirche und Partnerschaft 272
EKD-Vorermittlungsverfahren gegen Manfred Stolpe abgeschlossen . . . 272–273
ÖRK-Generalsekretär zu Besuch im Vatikan . . . 273
Katholische Nah-Ost-Patriarchen zum christlich-muslimischen Verhältnis . . . 273–274
Konsultation amerikanischer Bischöfe zur Lage der US-Hispanics . . . 274
Zweite Europäische Ökumenische Versammlung 1997 in Graz . . . 332–333
„Woche für das Leben" zum Thema Sucht . . . 333
Papstschreiben über das Erbe der Ostkirchen . . . 333
Vatikan besteht auf Ausnahmecharakter der tridentinischen Messe . . . 333–334
Generalversammlung des Celam . . . 334
Neuer Erzbischof für San Salvador . . . 334
Der Papstbesuch in Tschechien und Polen . . . 390
20 Jahre Jugend-Synodenbeschluß . . . 391
Johannes Paul II. zur UN-Frauenkonferenz . . . 391–392
Die katholischen Bischöfe Ruanda und Burundis zur Lage in ihren Ländern . . . 392
Brief Johannes Pauls II. an die Frauen . . . 447–448
Papstbesuch in der Slowakei . . . 448
Erwachsenenkatechismus der Italienischen Bischofskonferenz . . . 448–449
Spanische Kirchenstatistik . . . 449
Peruanische Bischöfe zum Amnestiegesetz . . . 449
Scientology-Beschluß des Bundesarbeitsgerichts . . . 449
Die kroatischen Bischöfe zur Rückeroberung der Krajina . . . 505
Aufschlußreiche Detailuntersuchung zum Gottesdienstbesuch . . . 505
Erzbischof Teissier über die Kirche in Algerien . . . 505–506
Weiter Unklarheiten um tschechische Geheimpriester. . 506
Zölibatsdebatte in Irland . . . 506
Papstschreiben über die Kirche in Afrika . . . 563
Brief Johannes Pauls II. an die Bischöfe Österreichs . . . 563
Deutsche Bischöfe kritisieren Kirchenvolksbegehren . . 563–564
Erklärung zum EKD-Jubiläum . . . 564
EKD-Studie zur Arbeitslosigkeit . . . 564–565
Neueste Statistik der Kirche von England . . . 565
Vierte USA-Reise Johannes Pauls II. . . . 623–624
Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz . . . 624
EKD-Erklärung zum Jahrestag der deutschen Einheit. . 624
Reformplan für die Kirche von England . . . 624–625
Kirchen gegen Landminen . . . 625
Friedenspreis an die Orientalistin Annemarie Schimmel. 625
Glaubenskongregation bekräftigt Nein zur Priesterweihe von Frauen . . . 680
Französische Bischöfe berieten über den Fall Gaillot . . 680
VELKD zieht ökumenische Zwischenbilanz . . . 680–681
Katholische Frauengemeinschaft zum Konsultationsprozeß . . . 681
Pax Christi und die Gewaltfreiheit . . . 681–682

Bücher

Ernst-Otto Czempiel, Die Reform der UNO. Möglichkeiten und Mißverständnisse . . . 53
Jürgen Werbick, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis . . . 53
Heinz Zahrnt, Mußmaßungen über Gott. Die theologische Summe meines Lebens . . . 106
Klaus Schatz, Vaticanum I, Band III: Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption . . . 107
Martin Heidegger, Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe Band 17. Hg. von Friedrich Wilhelm von Herrmann . . . 107
Otto Hermann Pesch, Christliche Lebenspraxis – heute und hier . . . 215
Uwe Beck, Kirche im SPIEGEL – Spiegel der Kirche? Ein leidenschaftliches Verhältnis . . . 215
Walter Jens/Hans Küng, Menschenwürdig sterben. Ein Plädoyer für Selbstverantwortung . . . 274–275
Kurt Nowak, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts . . . 275
Hans-Christoph Schmidt-Lauber/Karl-Heinrich Bieritz (Hg.), Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche . . . 275–276
Peter Berger, Sehnsucht nach dem Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit . . . 276
Walter Schulz, Der gebrochene Weltbezug – Aufsätze zur Geschichte der Philosophie und zur Analyse der Gegenwart . . . 276
Gerhard Ludwig Müller, Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie . . . 391–392
Thomas Ruster, Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik . . . 392
Lukas Vischer/Lukas Schenker/Rudolf Dellsperger, (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz . 392
Heiner Marré/Dieter Schümmelfeder (Hg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Band 29: Die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Mittel- und Osteuropa . . . 450
Wouter van Dieren (Hg.), Mit der Natur rechnen. Der neue Club-of-Rome-Bericht: Vom Bruttosozialprodukt zum Ökosozialprodukt . . . 450
Gottfried Bachl, Der schwierige Jesus . . . 507
Jörg Frey, Eugen Drewermann und die biblische Exegese . . . 507
Bernd Wacker (Hg.), Die eigentlich katholische Verschärfung ... Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts . . . 507–508
Alfons Auer, Geglücktes Altern. Eine theologisch-ethische Ermutigung . . . 508
Aleksej Losev, Dialektik des Mythos . . . 508
Martin Honecker, Grundriß der Sozialethik . . . 565–566
Gerhard Streminger, David Hume. Sein Leben und sein Werk . . . 566
Jürgen P. Rinderspacher/Dietrich Henckel/Beate Hollbach (Hg.), Die Welt am Wochenende. Entwicklungsperspektiven der Wochenruhetage – ein interkultureller Vergleich . . . 566
Thomas Söding, Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen. 682
Ghislain Lafont, Imaginer l'Église catholique . . . 682

Zeitschriften

161 277 335 393
451 509 567 683

Notizen

54 108 162 216 278 336
394 452 510 568 626 684

Sachregister

A

Abendland, christliches 163 165
Abendmahl, gemeinsames 612
Absetzung von Bischöfen (Can. 196) 62
Abschiebehaft 171 f. 400
Abtreibung(en) 25 ff. 67 108 220 225 245 ff. 249 251 523
–, direkte, vorsätzliche 245 247 542 f.
– –, Mittäter 346
–, Exkommunikation bei 247
–, Gesetz in Polen 180
–, Gesetzgebung in den USA 99 ff.
– –, Gegner, Zahl der 93 f.
– – bei Minderjährigen 91
–, Gesetzgebung in der BRD 171
– –, Erklärung der Bischöfe zur 171
–, Gesetzgebung in Irland 69
– in Argentinien 389
– nach Vergewaltigung 448
Abtreibungsgesetze 246 573
–, Papstbrief zum neuen deutschen Abtreibungsgesetz 573
Abtreibungsstrafrecht, gesamtdeutsches 398 f.
– in Italien 399
(s. auch Abtreibung[en])
Achter-Mai-Bewegung, Niederlande 8 394 462 f.
AIDS 138 504 577
Alkohol- und Medikamentenabhängige 308 333
Alleinstehende 199 f.
Alte/Alter 279 ff.
Alterspflegeversicherung, Streichung kirchlicher Feiertage für die 4 f. 195 539 f. 564
Alterssicherung, -pyramide 238 f. 242 280
Amnestiegesetze in Chile, El Salvador, Kolumbien, Peru 437
–, Verurteilung durch Peruanische Bischofskonferenz 449
Amnesty International 470 472 475 f.
Amt, kirchliches 129 ff. 148
–, ordiniertes 129 f.
–, Teilhabe von Laien am 132
Amtsenthebung von Bischöfen (Can. 192 ff.) 62 f. 113 f.
– des Bischofs von Évreux 159 185 ff. 347 f.
Amtspriestertum 448
Amtsverzicht eines Bischofs 62
Anglikaner, historisches Bischofsamt 459
–, Kirchenbindung 163
– und Lutheraner 458 f.
– und römischer Primat 663
Anglikanische Gemeinschaft 147 f.
– und katholische Kirche 148
Antisemitismus 134 136
– und Christen im Dritten Reich 134
Apartheid 445 f.
–, Kirchen in der 446
– –, Kairos-Dokument 446
Arbeit 84
–, unbezahlte von Frauen 586
Arbeitnehmer, Vermögensbeteiligung der 341
Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) 216
–, Erklärung zum 50. Jahrestag des Kriegsendes 286
Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Schweiz 431 435
Arbeitslose in den neuen Bundesländern 66
Arbeitslosenversicherung 238 361
Arbeitslosigkeit 10 82 238 f.
– im Ruhrgebiet, Erklärung der Ruhrgebietsbischöfe zur 54
Arbeitsrecht, kirchliches 624
Arme, Option für die 82 84 138 360 f. 368 f.
– in China 583
Armut 82 236 239 599
–, Bekämpfung der 83 584 f.
– in Deutschland 10
– in Peru 677 f.
– und Wirtschaftssystem 213
Armutskriminalität 44
Arnoldshainer Konferenz und Homosexualität 426
Atombombe(n) auf japanische Städte 217 510
Atomtests 613
Auschwitz/A.-Birkenau 109 ff. 133 ff.
–, 50. Jahrestag der Befreiung des Konzentrationslagers 133 ff.
– –, Erklärungen der Deutschen und der Polnischen Bischofskonferenz zum 133 f. 218
Asylbewerber 171 399 f.
Asylgesetzgebung 413
Asylrecht, neues in der BRD 171 f.
– in Europa 171
Ausbildung, theologische
(s. Priesterausbildung und Theologische Fakultäten)
Ausländer, Bericht der EKD-Kommission 171
–, Gewalt in Ostdeutschland gegen 66
Ausländerrecht, schweizerisches 51
Autorität 97
– in der Kirche 148 187 189

B

Bahai 379 f.
Basisgemeinden, -bewegungen, -gruppen in Lateinamerika 367
Befreiungstheologie 414
– in Lateinamerika 145 f. 368
Betäubungsmittelgesetz 311
Bewegungen, geistliche in Rußland 604
–, religiöse 224
Bibel, Auslegung aus dem Judentum 155
–, Interpretation in der Kirche 155
–, New American Bible 68
Bioethik 11 ff.
Bioethik-Konvention des Europarats 11 225
Bio-Forschung 12
Bischof/Bischöfe 113 130 ff. 189 506
–, albanische katholische 99
–, asiatische 138 f.
–, bosnische und kroatische katholische, Verhältnis zu den serbischen 119
–, deutsche zum Schwangerschaftsabbruch 224
– –, Erklärung zum 8. Mai 284 312 ff.
– –, Papstbrief zum Thema Beratung 573
– –, südwestdeutsche, Hirtenschreiben der 63 322 f.
– – und tschechische, gemeinsames Wort zu deutsch-tschechischen Problemen 171
–, Erzbischof von Tokio, Hirtenbrief zum 50. Jahrestag des Kriegsendes in Asien 510
–, französische 190 347 ff.
– – und Fall Gaillot 62 ff. 113 159 185 ff. 347 ff. 680
–, irische und Fall Smyth 69
–, italienische, Pastoralschreiben über Aberglaube, Magie, Satanismus 568
–, kenianische, Hirtenschreiben zur neuen Verfassung 278
–, Kollegialität der 188 464 ff. 659 f.
– – und Papst 659 f.
–, Nachfolger der Apostel 659

–, niederländische, Erklärung zur aktiven Sterbehilfe 216 226
– – zum Kriegsende am 8. Mai 287
– – zur Dialogkommission 8
–, österreichische, Denuntiation von 458
– –, Erklärung zum 8. Mai 287
– –, Papstbrief zur Lage der katholischen Kirche in Österreich 563
– –, zweiter Sozialhirtenbrief der 10
– – und Kirchenvolksbegehren 404 f. 635 ff.
–, polnische, Versöhnung mit den deutschen 316
– – für Religionsunterricht an Schulen 623
–, serbische 119
–, spanische 214
–, US-amerikanische, Wirtschaftshirtenbrief 16 359
– – zu „Ordinatio sacerdotalis" 66 f.
– in Algerien, zur Lage der Christen und der Kirche in 506 f.
– in Argentinien, Mitschuld an der Militärdiktatur 388 f.
– in Tschechien, verheiratete Geheimbischöfe in 506
– von Rom 658 f.
– von Ruanda und Burundi, Verurteilung der Gewalttaten und des Völkermordes 391
– von Zaire, Vorwurf gegen die Regierung 162
– und Ortskirchen 653
Bischofsabsetzungen 186
Bischofsamt 113 f. 130
–, historisches bei den Anglikanern 459
Bischofsernennung(en) 8 63 114 186 f. 189 344 396 635
– in China 500
– in Österreich 175 456
(s. auch Bistümer)
Bischofskonferenz(en) 188 f.
–, albanische, Wahl des Leitungsgremiums 1993 102
–, brasilianische, ad-limina-Besuch: Orden in Brasilien 452
– –, neues Präsidium 343 f.
– –, Protest gegen Menschenrechtsverletzungen 50
–, chinesische, Erklärung zum Verhältnis von Staat und Kirche 500
– – vom Staat anerkannte, erster Hirtenbrief über die Frauen 684
–, Deutsche, Dokument zu den pastoralen Diensten 639 ff.
– –, Erklärung zum 50. Jahrestag der Befreiung von Auschwitz 133 f.
– –, Erklärung zum 50. Jahrestag des Kriegsendes 286 312 f.
– –, Erwachsenenkatechismus 351 ff.
– –, Gemeinsame Konferenz mit dem ZdK 592 f.
– –, Kritik am Asylverfahrensgesetz 400
– –, Stellungnahme zum Verhältnis von Staat und Kirche 284 f.
– –, Verhältnis von Religion und Kunst, Kongreß 121 ff.
– – und EKD, Erklärung zur Organtransplantation 128
– – –, Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland 9 ff. 80 ff. 355 ff. 417 591 628
– – –, Kritik am 516 ff.
– – und neues Asylrecht der BRD 171 f.
– – und Neufassung des § 218 171 f. 398 f.
– – gegen Ausstieg aus der Schwangerschaftsberatung 573 624
–, Französische Verurteilung der neuen Atomversuche 452
– – und Fall Gaillot 62 113 159 347 ff. 680
– – zu Religion und Kirche in Frankreich 13 ff. 347 f.
–, italienische und politische Veränderungen 168
–, kroatische zur Rückeroberung der Krajina 505
–, Niederländische, „Begleitkommission Dialog" 462 f.
–, Österreichische 405
– –, Fall Groer 221 297 301 362 404 456
– –, Reaktion auf Kirchenvolksbegehren 635 ff.
–, Polnische, Erklärung zum 50. Jahrestag der Befreiung von Auschwitz 134 ff.
–, Peruanische, Verurteilung des Amnestiegesetzes 449
–, Schweizer, Aufruf zum 8. Mai 287
–, serbisch-orthodoxe 119
–, slowakische, Papstbesuch 448
–, Spanische zur politischen und gesellschaftlichen Situation 214
–, südafrikanische 444 f.
– –, Hirtenbrief 1993 zur Demokratie 444
–, Ungarische zum Kriegsende 288
–, US-amerikanische, Beziehungen zum Apostolischen Stuhl 464 ff.
– –, Botschaft zur Gewaltproblematik 67
– –, Frauenhirtenbrief 67
– –, Leitlinien zum Gesundheitswesen 67
– –, Sprache in Bibelübersetzungen und liturgischen Texten 67 f.
– –, Strukturreformen 464 f.
– –, Wirtschaftshirtenbrief 82
– – und Lateinamerikanische zur Lage der Hispanics in den USA 274
– – zu „Ordinatio sacerdotalis" 67
–, Vereinigung asiatischer (FABC), 25 Jahre 136 ff.
– –, Theologische Beratungskommission 137
– von Bosnien-Herzegowina, konstituierende Vollversammlung 216
– – zum 50. Jahrestag des Kriegsendes 336
– von Guatemala, Erklärung zum Massaker der Armee 626
– von Zimbabwe, Hirtenbrief zur Landreform 503
(s. auch Bischof/Bischöfe)
Bischofssynode 396
– 1990, Priesterthema 632
– für Afrika 1994 563 576 f. 653
Bischofswahl 229 f.
Bistum Aachen, neuer Bischof 108
Bistum Basel 229
–, Personalsituation im 201 ff.
–, Rückblick des Bischofs 340
Bistum Chur, Spaltung im 216
Bistum Fulda, Ausstieg aus der Pflichtberatung 344
Bistum Lausanne, Genf, Freiburg i. Ue., neuer Bischof 684
Bistum Lugano, neuer Bischof 394
Bistum St. Gallen, neuer Bischof 228
Bistum Osnabrück, neuer Bischof 568
Böse, das 245 547 562
–, Frage nach dem Ursprung des 158
Bücher, religiöse, Allensbach-Studie 319 ff.
Buddhismus in Europa 163
– und Christentum 684
Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) 390
–, Erklärung zum Kriegsende 287
Bundesregierung, Neunter Jugendbericht 64
Bundesverfassungsgericht 514 536
–, Kruzifix-Urteil 456 460 ff. 514 f. 518 ff. 536 ff.
– –, Erläuterungen zum 519
Bundeswehr 287 ff. 552
–, Auslandseinsätze 303
–, Innere Führung 553
–, Lebenskunde-Unterricht 305 f.
–, Umstrukturierung der 302 ff. 551
Buß- und Bettag 4 f. 195 564

C

Caritas, Arbeit in der Ukraine 213
–, Armutsstudien 224
–, Sozialdienst katholischer Frauen 197
– in Rußland 604
Caritas international, Jahresbericht 336
Caritas Schweiz und Ausländerrecht 51
Casti connubii 246 253
Centesimus annus 253
Chiliasmus, religiöser 557
Chinesische katholische Patriotische Vereinigung, Delegation auf dem Weltjugendtag in Manila 103
Christen 353
–, arabische 274
–, Beziehungen zu Muslimen 580 ff.
– –, Islamisierung im Süden 581
–, homosexuelle 425 429
–, katholische/protestantische in China 501
–, ostdeutsche 24
–, pakistanische, Todesstrafe für 216
–, Verhältnis zu den Juden 134 f.
– in Algerien 505 f.
– in der arabischen Welt 274 402
– in Japan 331 f.
– –, Schuldbekenntnis wegen Kriegsverbrechen 510
– in Ruanda und Burundi 391
– und Nationalsozialismus 134 f.
Christentum, Geschichte in Deutschland 275
–, Quelle der Moral 455
– in Japan 331 f.

– und Buddhismus 684
– und Kultur in Deutschland 537 f.
– und moderne Gesellschaft 486 ff.
– und Modernisierung in China 52
– und Sinnfrage 338 f.
Christlich-Demokratische Union (CDU) 70 ff.
–, Abtreibungsstrafrecht 398
–, Jubiläum 400 f.
–, Parteitag, Karlsruhe 634
(s. auch Wahljahr 1994)
Christliche Gemeinschaftsschule 537 f.
Christlich-Soziale Union (CSU), Widerstand gegen das Kruzifix-Urteil 518 f.
(s. auch Kruzifix-Urteil des BVG)
Christologie 346 440 ff.
Codex des kanonischen Rechts 253
– für die Ostkirchen 253
Communio 187 f. 396 441
–, Kirche als 190 348 465
Cyberspace 515

D

Datenautobahnen 516
Dei Filius 107
Dei Verbum 31
Demokratie 21 83 545 f.
–, direkte 23
–, sittlicher Charakter der 250
– in Afrika 253 ff. 258 f.
Deutsche Bischofskonferenz s. Bischofskonferenz(en)
Deutscher Bundestag, Medienstreit 112 f.
Deutscher Caritasverband, Arbeit in Deutschland 223
–, Armutsuntersuchung des 237
–, Diskussion über Leitbild des 223
–, Methadonsubstitution 310
– zum Asylverfahren 400
26. Deutscher Evangelischer Kirchentag, Hamburg 411 ff.
–, Themenbereiche 412 f.
– und Zentralkomitee der deutschen Katholiken 417
Deutscher Katechetenverein, Erklärung zu Äußerungen der Deutschen Bischofskonferenz zum Religionsunterricht 272
Deutsche Wissenschaftliche Gesellschaften, Erklärung zum Tod des Menschen 125 f.
Diagnose, vorgeburtliche 247
Diakonat der Frau 130 636
Diakon(e) 129 f. 201
Diakonie 432 436
Dialog 7 29 32 f.
–, christlich-islamischer 563 580 ff.
–, innerkirchlicher 8 34
–, interreligiöser 137 139 f. 162 651 654
–, katholisch-lutherischer 148
–, katholisch-orthodoxer 147 407 443
–, katholisch-reformierter 148
–, ökumenischer über das Papstamt 662 f.
– in der niederländischen Kirche 462 ff.
– zwischen Orthodoxen und Orientalisch-Orthodoxen 440 ff.
– zwischen syrisch-orthodoxem und griechisch-orthodoxem Patriarchat 441
Dialogkommission ARCIC I und ARCIC II 148
Dialogkommission, niederländische 7 f.
Dienstpflicht, allgemeine 554
Dignitatis humanae 32 253
Diözesanrat 588
Diözesansynoden 188
Divini Redemptoris 253
Donum vitae 224 244 252 f.
Drogen, illegale 307 f.
Drogenabhängige, -abhängigkeit 308 f. 333
Drogenhilfe, -politik 307 f. 310 312

E

Ecclesia Dei 334
Ecclesia in Africa 563 576
Ecclesiam suam 8 30 33
Ehe 322 354 427
–, Nichtigkeit der 323
–, Putativehe 326
–, Unauflöslichkeit der 323 f.
–, Zentralkomitee der deutschen Katholiken zu Fragen der 272
– im Islam 483 f.
– und Familie 16 ff.
– und homophile Partnerschaften 426 f.
Ehebruch im Islam 484
Ehelehre, kirchliche 17 f. 577
Ehelosigkeit 19
–, priesterliche 5 f.
Ehemoral 354
Ehescheidung(en) 16
–, Referendum in Irland 69 f.
– und Wiederverheiratung 323 325
– –, Praxis der Ostkirchen 325
(s. auch Geschiedene)
Eheschließungen 17
Einheit, kirchliche 114 346 f.
–, Konferenz der Russisch-Orthodoxen Bischofssynode 88
– der Christen 188 612
Elternschaft 16 57 524
Embryo(nen), Forschung mit 12 247
–, Schutz des menschlichen 11
–, Tötung des menschlichen 246
Empfängnisregelung 354
– in Peru 679
Entwicklungsländer 236 599 626
–, 20:20-Vertrag 234 f.
Erlanger Baby 124
Erstes Vatikanisches Konzil 662 f.
–, Papstamt, Verständnis 658 f.
– –, Unfehlbarkeitsdiskussion 107
– – und Kollegialität der Bischöfe 659 f.
Erwachsenenkatechismus 351 ff. 448
– der Italienischen Bischofskonferenz 448
Erzbistum Bamberg, neuer Erzbischof 278
Erzbistum Genua, neuer Erzbischof 336
Erzbistum Hamburg 568
–, Errichtung durch Johannes Paul II. 54 104
Ethik 94 ff. 152 f. 371 f.
–, politische 545 f.
–, Relativismus 249 f. 546
–, religiöse Begründung der 98
–, Wirtschaft und 150
Ethikunterricht 192 194 453
Eucharistie 148 346 441
Europäische Bischofskonferenzen (CCEE) 638
Europäische Evangelische Versammlung 1992, Budapest 637
Europäische Gesellschaft für Katholische Theologie 521 f.
Europäische Ökumenische Kommission für Kirche und Gesellschaft 638
Europäische Ökumenische Versammlung 332 f. 638
Europäische Union, Kirchen in der 284
Euthanasie 220 225 247 ff. 251
–, Erklärung der Glaubenskongregation über die 224 252 f.
–, Verurteilung der aktiven in „Evangelium vitae“ 248 542
–, Verzicht auf außergewöhnliche Heilmittel 248
– als Mord 248
Evangelii nuntiandi 577 650
Evangelische Frauenhilfe 198
Evangelische Hilfswerke und Missionen 430 435
Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) 54 414
–, Bericht der EKD-Kommission für Ausländerfragen 171
–, Denkschrift zum Religionsunterricht 172 191 272
–, Erklärung zum Jahrestag der deutschen Einheit 624
–, Erklärung zum 50jährigen Bestehen der 564
–, Erklärung zum 50. Jahrestag des Kriegsendes 286
–, Erklärung zur Organtransplantation 128
–, Konsultationsprozeß 359 f.
–, Meißner Erklärung 459
–, Öffentlichkeitsarbeit der 285 f.
–, Papier über das deutsche Staatskirchenrecht 284
–, Statistik 1992 159 f.
–, Stellungnahme zum Klimaproblem 167
–, Stellungnahme zum Verhältnis von Staat und Kirche 284 f.
–, Studie Arbeit für alle 564
–, Studie über Kirchenmitgliedschaft 1 164
–, Synode Christen für Europa 637

–, Theologiestudierende in der 108
–, Treffen des Ratsvorsitzenden mit Johannes Paul II. 108
–, Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland 80 ff. 628
– –, Kritik an 516 ff.
– zum Asylverfahren 400
Evangelische Landeskirchen, neue leitende Geistliche in 54
– im Rheinland, Diskussion zur Homosexualität 105
Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, Bericht des Landesbischofs 104
Evangelisch-Theologische Universitätsfakultäten in den neuen Bundesländern 295
Evangelium 35
– des Lebens 224 243 542
– und Kultur 612 f.
Evangelium vitae 220 224 ff. 243 ff. 394 456
–, moralphilosophische Analyse 541 ff.
Evolution, kosmische 559
Ex corde ecclesiae 669 f.
Exkommunikation für Abtreibende 247

F

Familiaris consortio 323
Familie(n) 16 f. 16 ff. 55 f. 195 599
–, Brief des Papstes an die 447
–, Charta der Rechte der 253
–, Internationales Jahr der 15 ff. 108
–, kinderreiche 80
Familienbericht der Bundesregierung, Fünfter 19
Familienbund der deutschen Katholiken 16
Familienlastenausgleich 19
Familienplanung 586
– in Peru 679
Feiertage, kirchliche 4 195 539 f. 564
Feminismus 60
–, islamischer 484 ff.
– in Lateinamerika 141 ff. 145 368
(s. auch Theologie)
Folter in Israel 185
Fortpflanzung, ethische Fragen der 224
Fötus/Föten, Schutz des menschlichen 11
– als Versuchsobjekte 247
Frau(en), Armut in China 583 f.
–, Brief des Papstes an die 447 524
–, Diakonat der 516
–, Forum auf dem Hamburger Kirchentag 412
–, Gewalt gegen 448 523 f. 583 f.
–, katholische in England, Umfrage zur Rolle in der Kirche 216
–, Menschenrechte der 585 f.
–, ostdeutsche 66
–, Priesterweihe von 130 456 635 f. 680
(s. auch Ordinatio sacerdotalis)
– – in der Kirche von England 148
–, Rolle in der Gesellschaft 391
– – in der islamischen Gesellschaft 482 ff.
–, UNO-Weltkonferenz, Peking 60 523 f.
– in Kirche und Gesellschaft in Amerika 67
– in leitenden Positionen 5 24 583
– und Mädchen in China, Gewalt gegen 21
(s. auch Theologie)
Frauenarbeit 86 524 f.
–, unbezahlte 586
Frauenordination, Abschaffung in der lutherischen Kirche Lettlands 336
Frauenseelsorge, diözesane 199
Frauenverbände 197 ff.
Freie Demokratische Partei (F.D.P.) 71 ff.
–, Abtreibungsstrafrecht 398
–, Jubiläum 440 f.
(s. auch Wahljahr 1994)
Freiheitliche Partei Österreichs (FPÖ) 173 f. 282 298
Freiwilligenarmee 552 f.
Frieden, Verantwortung für den 353
Friedensbewegung, katholische 349 ff.
Friedensdienst, ziviler 554
Friedensethik, kirchliche 306 f.
Friedensordnung, soziale 81 f.
Fristenregelung 26 399
Fundamentalismus 422 478 598
–, religiöser 138 584

G

Gaudium et spes (GS) 29 31 33 224 252 f. 390 600 629 f. 632
Geistliche, frühere anglikanische 452 506
Gemeindeleitung 128 130 172 201 ff. 639
Gemeindepastoral 639
(s. auch Laien)
Gemeinschaft katholischer Soldaten 307
Gemeinschaft St. Ägidius, Würzburg 7
Gemeinsame Synode der Bistümer Deutschlands, Dokument „Unsere Hoffnung" 109
Gemeinwohl 250 f. 356 540 f.
Genom, Eingriffe in das menschliche 11 f.
Gentherapie 11
Gerechtigkeit 192
–, Einsatz der Caritas für 223
–, Frieden und Bewahrung der Schöpfung 412
– gegen Menschenrechtsverletzungen 438 f.
– und Frieden, Kommission in Zimbabwe 503 f.
Geschiedene 326
–, Wiederverheiratete 63 322 324 ff. 396 480 588 635
– –, Ehen von 325
– –, Kommunionempfang der 18 322 ff. 326 480
– – –, Schreiben der Glaubenskongregation 322
(s. auch Quaestio disputata)
Geschiedenenpastoral im Bistum Basel 203
Gesellschaft(en), Bundeswehr, Spiegel der 305
–, Entsolidarisierung der 362
–, französische 186 527
– –, Religion und Kirche in der 13 ff.
– – und Fall Gaillot 186
(s. auch Bischof/Bischöfe)
–, Gesamtordnung einer 36
–, Katholizismus in der italienischen 168
–, lateinamerikanische, Integration der Frau in der 142
–, moderne 30
– –, Karlsruher Kongreß über die 222 f.
– –, Verhältnis Christentum und 486 ff.
–, Rolle der Frau in der 391
–, Suchtmittel, Teil der 308
–, Verhängung von Strafe in der 244
–, ostdeutsche und DDR 20 f.
– und Polizei 80
Gesellschaft Jesu, 34. Generalkongregation 108 226 ff.
Gewalt 219 414 453 585 598
–, Erklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen zur 614
– gegen Frauen 523 f. 583 f.
– –, sexuelle an den 448
Gewaltfreiheit 192 194
Gewaltkriminalität in den USA 42 ff.
Gewissen 250 353 355 600
Gewissensbildung, -freiheit 353
Glaube, christlicher 14 121 f. 166 189 ff. 194 196 228 420 454 601 630
–, Einheit im 407
–, Inkulturierung des 189 f. 214
– – in Afrika 577
– an Jesus Christus 600
– in Frankreich 13 ff. 188
– und Gesellschaft 222 f.
– und Homosexualität 428
Glaubensfreiheit 190 f. 460
Glaubensvermittlung 431
Gott 455 522 562 581
–, Herr des Lebens 243 f.
– in der Literatur 121 f.
Gottesdienst 628 f.
–, EKD gegen politische Funktionalisierung des 452
–, sonntäglicher 131
Gottesdienstbesuch, Rückgang des 627
–, Statistik der EKD 160
Gravissimum Educationis 670
Greenpeace 472 511 ff.
Grundgesetz, Gottesbezug im 538
Grundrechte, menschliche 546
Grundwertediskussionen, -debatte 538 540 545

Grüne 73 f. 401
–, Abtreibungsstrafrecht 398
(s. auch Wahljahr 1994)

H

Heilige Schrift 148 157
–, Auslegung der 155
– und Tradition 346
Herztod 125
Hirnforschung, Verhältnis von Leib und Seele 126
Hirntod 123 ff.
–, Kriterien der Bundesärztekammer 124 ff.
Holocaust 133
Homophilie, -phobie 425 429
Homosexualität 31 424 ff. 523
–, Arnoldshainer Konferenz zur 426
–, biblische Aussagen 425 ff.
–, christlicher Glaube und 428
–, Diskussion in EKD-Gliedkirchen über die 105 424 ff. 428
–, Erwachsenenkatechismus zur 424 428
–, Italienische Bischofskonferenz zur 428
–, Kirche und 426 428 f.
– –, Berlin-Brandenburgische zur 427 f.
– –, Orientierungsmodelle 426 f.
–, kirchlich-theologische Bewertung der 425 f.
–, Schweizer Evangelischer Kirchenbund und 435
– und Ephebophilie bzw. Pädophilie 364
Homosexuelle 105 428 f.
–, Denuntiation österreichischer Bischöfe 458
–, Pastorales Forum München-Freising und 428
–, Seelsorge für 426 428
– in Kirche und Gesellschaft 428
Humanae vitae 247 249 252 f. 354

I

Indikation, embryopathische 27 172 398 f.
–, eugenische in den USA 92
–, kriminologische 398
–, medizinische 398
– – in den USA 92
–, soziale in den USA 91
Industrieländer 236
–, 20:20-Vertrag 234 f.
–, Strukturanpassungen 626
Inkulturation, Inkulturierung 652
– der Liturgie 652
– des Glaubens 189 f. 214 577
Internationaler Kongreß „Kirche in Not" 568
Internationaler Strafgerichtshof für Menschenrechtsverletzungen 439
Internationales Jahr der Familie 15 ff. 108
In-vitro-Embryonen, Forschung an 11 247
Islam 163 539 625
–, Frauen im 482 ff.
–, Sondergruppen im 373 ff.
– in Europa 163
Iura et bona, Erklärung der Glaubenskongregation über die Euthanasie 224 252 f.

J

Jahrtausendwende 554 ff.
–, Jubiläumsjahr 2000 149 345
Jerusalem, Grabeskirche, Renovierung der 278
–, Memorandum über die Lage von 160
–, Status von 183
– –, Erklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen zum 613
Jesus Christus 245 247 407 440 ff. 522 600 f.
Jesus-Filme 616 ff.
Juden 133 135
–, Ermordung polnischer 135
–, Massenverhaftung in Frankreich 526
–, Völkermord an 217 f.
– und Christen, Verhältnis von 134 f.
Judentum 452
–, amerikanisches 457
–, Bibelauslegung 155 f.
–, Überlieferung 155
–, Vernichtung des europäischen 133
Jugend 280
–, chinesische 495
(s. auch Jugendliche)
Jugendarbeit, kirchliche 390
Jugendliche 64 f.
–, japanische, Druck auf die 331
–, konfessionslose 193
–, Verhältnis zur Politik 169 f.
– als Mörder in Amerika 673
– in den neuen Bundesländern 65 f.
– in Rußland 601 603 605
Jugendsekten 479
Jugendstudien, politisches Verhalten Jugendlicher 169 f.
Justitia et Pax, Deutsche Kommission zur allgemeinen Dienstpflicht 554
–, Gründung einer kubanischen Kommission 54

K

Katechismus der katholischen Kirche 244 252 f. 351
–, evangelische Stellungnahme zum 335
–, Todesstrafe 225
– und demokratischer Rechtsstaat 226
Katholiken 1 ff.
–, italienische 7 168 214
–, Kirchenbindung der 163
–, österreichische 404
–, spanische 215
–, US-amerikanische 176
– im Bistum Basel 201
– in Albanien 103
– in China 501
– in Deutschland 121 628
– in Frankreich 187
– in Japan, Statistik 332
– in Kambodscha 510
– in Rußland 601 f. 605
– in Südkorea 162
– in Tschechien 232
– und Lutheraner 148
– und Nationalsozialismus 135 313 f.
Katholikentag, Dresden 411
–, niederländischer 463
Katholische Akademie, Altenberger für Jugendfragen 390
– in Bayern zum Thema Familie 16
– in Berlin, Forum Familie 16
Katholische Akademie Rabanus Maurus 344
Katholische Aktion Österreichs und Kirchenvolksbegehren 404
Katholische Frauengemeinschaft Deutschland 197 f.
– zum gemeinsamen Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland 681
Katholische Junge Gemeinde, Bundeskonferenz 394
Katholischer Deutscher Frauenbund 197
–, Erklärung zum Kriegsende 287
Katholizismus 2 31 423 486 f. 490
–, deutscher 32
– –, rechtskonservative Gruppierungen 477 ff.
– – der Nachkriegszeit 260 ff.
–, französischer 64 187 347 f.
(s. auch Bischofskonferenz[en])
–, irischer, Strömungen im 70
–, italienischer 168
–, niederländischer 8 463 f.
–, Schweizer 430 435
–, US-amerikanischer, Catholic moment 175 ff.
– und Protestantismus 423
Kind(er) 55 64 f.
–, nichteheliche 568
–, sexueller Mißbrauch von 222
– – durch Kleriker 68 f. 221 f.
–, ungeborenes 245
– –, Recht auf Leben 171
–, Wert für die Gesellschaft 56
–, Tötung eines 245 247

Kinderlosigkeit 16 19
Kindschaftsrecht, Reform des 568
Kirchen, altorientalische 440 441 f.
–, christologische Vereinbarungen 346 441 f.
–, Dialog mit den Orientalisch-Orthodoxen Kirchen 440 f.
Kirche, armenisch-apostolische, neues Oberhaupt der 278
Kirche, Evangelische des Augsburger Bekenntnisses, neuer Bischof 626
Kirche, Evangelisch-Lutherische, Finnland, Quotenregelung für kirchliche Gremien 394
Kirche, evangelisch-reformierte in der Schweiz 432
–, Sozialbilanz 292 f.
Kirche, griechische katholische in der Ukraine 212
Kirche, katholische 2 f. 38 541
–, Amt in der 128
–, Aufgaben für europäische Sozialpolitik 38
–, brasilianische 344
–, Dialogfähigkeit der 29
–, Dienste in der 130
–, Einheit der 653
–, Gemeinsame Arbeitsgruppe mit dem ÖRK 149 346
–, Konsultationsprozeß in der 359 f.
–, Leitung der 396
(s. auch Leitungsvollmacht)
–, Mißbrauch Minderjähriger in der 362 ff.
–, niederländische, Dialog in der 462 ff.
– –, Regelung für Umgang mit sexuellem Mißbrauch durch Priester 452
–, Öffentlichkeitsarbeit der 285 f.
–, Pastoralkonstitution über die 541
–, Rechtskonservative in der 477 ff.
–, Reformen in der 396 f.
–, Reformforderungen an die 395 ff.
(s. auch Kirchenvolksbegehren)
–, Rolle im Dritten Reich 312 ff.
–, Schwangerschaftsberatung 26 ff. 172 344
–, Schweizerischer Bund aktiver Protestanten und 432
–, Sozialeinrichtungen der 587
–, spanische, Statistik 449
–, US-amerikanische 175
– –, Katholizität der 177
– –, Protestantisierung der 176
– –, Verhältnis zum Vatikan 68
– – und sexueller Mißbrauch von Kindern durch Kleriker 221 f.
– als communio 348 465 662
– als Institution 421 490
– als ökumenische Partnerin 146 ff.
– auf Kuba 54
– in Afrika 576 f.
– in Albanien 103
– in Brasilien, Einsatz für Arme und Entrechtete 50
– in der Schweiz 578
– –, Sozialbilanz 291 f.
– in der VR China 140 500
– in der Ukraine 212
– in Deutschland nach Kriegsende 260 ff.
– in Frankreich 13 186 f. 190 347 f.
– –, Autorität in der 187
– –, Kirchenverständnis 347 f.
(s. auch Bischof/Bischöfe; Bischofskonferenz[en])
– in Japan zu Kriegsschuld und Kollaboration 338
– in Kroatien, Rückeroberung der Ukraine 505
– in Österreich 174, 302
– –, Verurteilung der Bombenattentate auf die Roma 160 174
(s. auch Bischof/Bischöfe; Bischofskonferenz[en], Kirchenvolksbegehren)
– in Polen 180
– in Rußland 601 ff.
– –, Beziehungen zur Russisch-Orthodoxen Kirche 605
– –, Inkulturation 605
– –, Pfarreien, Priester 602 f.
– in Tschechien, Rückgabe von Kircheneigentum 231 f.
– in Zimbabwe 503 f.
– nach der sozialistischen Gesellschaft 162
– und Abtreibungsfrage in den USA 92
– und assyrische Kirche des Ostens, gemeinsame Erklärung 147
– und Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund 104 f.
Kirche, lutherische Lettlands, Frauenordination, Abschaffung der 336
Kirche, lutherische von Schweden 278 517 f.
Kirche, mazedonisch-orthodoxe 265
Kirchen, Orientalisch-Orthodoxe 440 f.
–, Dialog mit den altorientalischen Kirchen 440 f.
–, Konzil von Chalkedon (Christologie) 440 f.
Kirche, orthodoxe 147 263 443
–, Autokephalie einer 264
–, Dokument von Balamand 147
– in Nordamerika, gemeinsame Verwaltungsbüros 162
(s. auch Konzil)
Kirche, Russisch-Orthodoxe 85 ff. 211
–, Bischofssynode der 85 f. 88 f.
– –, Reformen/Reformer in der 86 ff. 90
–, ukrainische Abspaltung 85
– und katholische Kirche 89 408 605
(s. auch Einheit, kirchliche; Liturgiereform)
Kirche, serbisch-orthodoxe 120 265
–, Beziehungen zur katholischen 469
–, Haltung im Bosnienkonflikt 119 466 ff.
–, Konflikt mit KEK und ÖRK 120
Kirche, ukrainisch-katholische 212 f.
Kirche, Ukrainisch-orthodoxe Autokephale 211 265
Kirche, Ukrainisch-orthodoxe des Kiewer Patriarchats 211
Kirche, Ukrainisch-orthodoxe des Moskauer Patriarchats 211 f.
Kirche, Vereinigte Evangelisch-Lutherische in Deutschland (VELKD) 680
–, Beziehungen zur katholischen Kirche 680 f.
– und Papstamt 662
Kirche von England (Church of England), Beziehungen zur katholischen Kirche 148
–, Meißner Erklärung 459
–, neuer Erzbischof von York 336
–, „Porvoo"-Erklärung 458 f.
–, Priesterweihe von Frauen 148
–, Statistik der 565
–, Strukturveränderungen der 624 f.
Kirche(n) 194 540
–, asiatische 138 f.
–, christliche 166
– –, Memorandum über Jerusalem 160
– – in China 499
– – in Europa 164 f.
–, gemeinsames Sozialwort der 80 ff.
–, evangelische in Ostdeutschland 114 f.
– –, Memorandum „Kirche mit Zukunft" 114
–, lutherische in Skandinavien 459
–, nichtkatholische christliche in Japan 332
–, protestantische 637
– – in Brasilien 50
–, Staatsleistungen an die 278
– als Institution 421
– in den neuen Bundesländern 24 f. 643 f.
– und europäische Sozialpolitik 35 38
– und Sinnfrage 338 f.
– und Staat 196
Kirche(n), Anglikanische 459
– in Südafrika 444
Kirchenasyl 195 278 400 417
Kirchenaustritte 59 166 418
Kirchenleitungen 31
(s. auch Laien)
Kirchensteuer 59
–, Stellungnahme des Arbeitskreises Evangelischer Unternehmer 54
– in der ostdeutschen evangelischen Kirche 114 645 f.
Kirchentage, Evangelische 411 591
Kirchenvolksbegehren 630
– in Deutschland 456 f. 569 ff. 593 631
– –, Kritik der Bischöfe 563 f.
– in Österreich 395 404 ff. 456 458 563 635
– –, Reaktion der Bischöfe 635 ff.
Klimaveränderung, EKD-Studie 167
Kollegialität 188 f.
(s. auch Bischof/Bischöfe)
Kommunitaristenbewegung, USA 31 454
Konferenz europäischer Kirchen (KEK) 638
–, Europäische Ökumenische Versammlung 332 f.

–, Haltung gegenüber der serbisch-orthodoxen Kirche 52 120
–, Schweizer Kirchenbund 429 ff.
– zum Kriegsende 288
Konzil, panorthodoxes 263 f.
– von Chalkedon 440 f.
Kosmologie, neue Bücher zur 558 ff.
Krieg(e) 600
–, gerechter 543
–, Töten im 543
Kriegsdienstverweigerung 552
Kriegsende, 50. Jahrestag des 286 ff.
Kriegsschuld, -verbrechen, deutsche 218
Kruzifix-Urteil des BVG 456 460 ff 514 f. 518 ff. 536 569 f.
–, Kommentare zum 520 571
–, Kritik am Bundesverfassungsgericht 514 540
–, Reaktionen auf das 570 f.
Kultur 598
–, gesamtdeutsche politische 20 ff.
–, lateinamerikanische feministische 143
–, menschliche 97
– des Todes 248 547
Kunst, bildende, Verhältnis zu Religion und Kirche 121 123

L

Laien 130 ff. 639 f.
–, Aufwertung durch das Zweite Vatikanum 131
–, neue pastorale Dienste von 128 f.
–, Teilhabe am kirchlichen Amt 132
– als Gemeindeleiter 130
Laienapostolat, Dekret über das 32
Laienkatholizismus in Deutschland 288 f. 587 ff.
Laientheologen 130 201 f.
Landminen, Ächtung der 568
–, UN-Konferenz, Wien 625
Lateinamerikanische Bischofskonferenzen (CELAM), neues Präsidium 334
Lateinamerikanischer Kirchenrat, Aufruf zu interkonfessionellen und interreligiösem Dialog 162
Leben, behindertes, 27
–, Evangelium vitae 220 224 ff. 243 ff. 394 456 541 ff.
–, menschliches 172 243 f.
– –, Beginn – Ende des 125 127 246 545 ff.
–, Recht auf 245 f.
–, Schutz des 391 541
– – des ungeborenen 26 f. 398 f.
–, Tötung unschuldigen 225 245 247
–, Unverfügbarkeit des 542
–, Verkürzung durch „palliative Behandlungsweisen" 248
– –, Analgetika, Narkotika 248
–, Verlängerung des 247 f.
Lebensgemeinschaften, gleichgeschlechtliche 195 424 435
–, nichteheliche 17 354
Lebensgestaltung – Ethik – Religion 192 194
–, Modellversuch in Brandenburg 408 ff. 645 f.
Lehramt 3 8 346 396 428
–, Autorität des 352
Lehrautorität der Kirche 149
Lehr- und Jurisdiktionsprimat 107 147
Lehrverurteilungen 680
Leitungsvollmacht, höchste kirchliche 660 663 f.
Leuenberger Kirchengemeinschaft 459 638
–, Gedenkwort zum Kriegsende 288
–, Schweizer Kirchenbund 430 435
Literatur, religiöse 121 f. 319 ff.
Liturgiereform 629
– in der Russisch-Orthodoxen Kirche 85 f.
Lumen Gentium (LG) 26 29 31 113 252 f. 659 663
Lutherischer Weltbund 148
–, Gedenkwort zum Kriegsende 288
–, Konsultation über Frauen 684
Lutheraner 188
–, Dialog, römisch-katholischer, Malta-Bericht 662
– und Anglikaner 458 f.

M

Maastrichtvertrag 35 f. 540
Marianismus in Lateinamerika 141 144 372
Marktwirtschaft 153 412
–, Sozialpolitik und 36
– in Europa 638
Mater et magistra 192 253
Medien, Macht der 195
–, Streit über die öffentlich-rechtlichen 112
Medizinische Handlung mit Doppelwirkung 543
–, Schmerzmittel, -linderung 248
Mensch(en) 243 543 f. 598
–, Ambivalenz des 219
–, Definition des Menschseins 542
–, Eingriffe am 11 f.
–, homosexuelle 426
–, Leib und Seele des 126
–, Tod des 124 ff.
–, Tötung des 220 244 251 543
(s. auch Leben; Tod; Tötung)
– im Weltall 560
Menschenrechte 352 432 434 470 ff. 545 595 ff.
–, Allgemeine Erklärung der, 1948 595 ff.
–, Nichtregierungsorganisationen für 470 ff.
–, Rede Johannes Pauls II. vor der UNO zu den 594 ff.
–, UNO-Charta der 205
– der Frauen 585 f.
– in China 497 523
Menschenrechtsverletzungen 436 ff.
–, Entkriminalisierung durch Amnestiegesetze in Chile, El Salvador, Kolumbien, Peru 437 ff.
– –, Verurteilung durch Peruanische Bischofskonferenz 449
–, Opfer von 438 ff. 449
–, Politik des Vergessens 437
–, Straflosigkeit von 437 440
–, systematische 436 f.
–, Täter von 436 f. 475
–, Verschwindenlassen 475
–, Wahrheitskommissionen, -findung 438 449
– in Afrika 577
– in China 494 497 523 583
– in Peru 678
Menschenwürde 32 135 541 ff. 546 596 599 601
Methadonsubstitution 310 f.
Methodistischer Weltbund, Dialog mit der katholischen Kirche 148
Militärdiktaturen, mittel- und lateinamerikanische 475
(s. auch Menschenrechtsverletzungen)
Militärseelsorge 196 539
–, Akzeptanz der 305
–, evangelische 302 306 646
–, gemeinsame Erklärung der Bundesregierung und der EKD über 568
–, katholische 302 ff. 306
–, staatskirchenrechtlicher Status der 306
– in den neuen Bundesländern 304 f.
Minderheiten, islamische in Europa 582
–, religiös-weltanschauliche 539
Minderjährige, sexueller Mißbrauch in der Kirche 221 ff. 362 ff. 452
–, sexueller Mißbrauch durch verheiratete Männer 364
Missale Romanum 1962, Gebrauch des 333 f.
Mission 649 ff.
–, christliche in China 52
Missionsdekret 632
Missionskirchen 653
Missionswissenschaft 653 f.
Moderne 30 ff. 52 486 522 600
–, französische Bischöfe und die 15
–, Pluralität der 30
Mönchtum, orientalisches 333
Moral 453 ff. 595
– und Wirtschaft 152 f.
Moralkatechismus, deutscher 226 345 353
Mord 244 f. 248 251
–, staatlicher 475
(s. auch Jugendliche)
Mortalium animos 345

Moschee in Mannheim 163
– in Rom 402 582
Moskauer Patriarchat 265 605
Mulieris dignitatem 252
Multimedia 515
Musik, Verhältnis zur Religion 121 123
Muslime, Musliminnen 163 482 f. 486
–, Beziehungen zwischen Christen und 580 ff.
–, Dialog zwischen Vatikan und den 402
– in Albanien 103
– in Deutschland 61 539

N

Nationalsozialismus 313 f.
–, Ideologie des 135 314
– und Christen 134 f.
Naturgesetz 250 f.
Naturphilosophie, neue Bücher zur 558 ff.
Naturwissenschaft 560
– und Theologie 558
Neokatechumenaler Weg in der Erzdiözese Florenz 626
Nichtregierungsorganisationen für Menschenrechte 470 ff.
– bei der Pekinger Frauenkonferenz 523 583 f.
Nikotinabhängige 308
Nostra aetate 228
Notwehr 244 543

O

Ökumene 345
–, Enzyklika über die 346
–, Konsultationsprozeß 355 ff.
– in der Ukraine 212
– – Union von Brest-Litowsk 212
– – Union von Uschgorod 212 f.
– in Rußland 605
– und Frauenorganisationen 148
– und Russisch-Orthodoxe Kirche 87 89
Ökumenische Bewegung 615
– und katholische Kirche 615
Ökumenische Konzile 263
Ökumenischer Patriarch 441 443
–, Besuch bei Johannes Paul II. 147 406 ff.
–, Treffen mit autokephalen orthodoxen Kirchen 626
Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK), Beziehungen zur Orthodoxie 266
–, Generalsekretär bei Papst Johannes Paul II. 273
–, Ökumenische Dekade 162
–, Schweizer Kirchenbund 430 435
–, Toronto – Erklärung des 1950 615
–, Verhältnis zur katholischen Kirche 149 346 615 f.
–, 8. Vollversammlung, Harare 1998 611
–, Vollversammlungen: Vancouver 1983, Canberra 1991 612
– und serbisch-orthodoxe Kirche 52 120
– und UN-Frauenkonferenz 391
– zum 50. Jahrestag des Kriegsendes 288
Ökumenisches Direktorium 149
Ökumenisches Konzil und Papst 659
Ökumenismus, katholischer 149 f. 345 f.
Ökumenismusdekret 32 146 f. 346
Opus Dei 334
Orden in Rußland 604
Ordinatio sacerdotalis 66 200 456 680
Organentnahme 124
–, Informations-, Widerspruchs-, Zustimmungslösung 127 f.
Organtransplantation(en) 11 123 f. 127 f.
Organspende, Ethik der 127
Orientale Lumen 333 406
Orientalisch-Orthodoxe 443
Orientalium dignitas 333
Orthodoxe 188
Orthodoxie, Dialog mit der 147
–, russische 85 88 211
–, serbische 408
– in der Ukraine 208 211 f.
– und ökumenische Beziehungen 265 f.
– – zu den altorientalischen Kirchen 266
– – zu den Anglikanern 266
– – zur altkatholischen Kirche 266
– – zur katholischen Kirche 266 605
Ortskirchen 397 635 652 f.
–, asiatische 136 f. 140
Österreichische Volkspartei (ÖVP) 173 f. 297 f. 301
Ostkirchen, Mönchstradition der 406
–, Rolle der katholischen Kirche 406
–, Würdigung durch Papst Johannes Paul II. 333 346
– mit Rom verbundene 333

P

Pacem in terris 253
Pädophile, Pädophilie 362 ff.
Palästinenser (PLO) 181 ff.
–, Friedensabkommen mit Israel 181
–, Friedensprozeß nach dem Mord an Ministerpräsident Rabin 632 f.
–, Gaza-Jericho-Abkommen 182 ff.
–, Menschenrechte der 185
–, Prinzipienerklärung 182 ff.
Panorthodoxe Konferenz, Chambésy 1968 264
–, Rhodos 1961 264
Panorthodoxes Konzil 263 f. 442 f.
– und Altorientale 442
Papst, Bischof von Rom 346 f. 407 576 658 660
–, Nachfolger des Petrus 658 ff.
–, Primat des 148 189 658 f. 662
– und Ökumenisches Konzil 659 ff.
Papst Benedikt XV., An die kriegführenden Völker und ihre Oberhäupter 596
Papst Innozenz I. zu Menschenrechtsverletzungen 436
Papst Johannes XXIII. 30 627
–, Pacem in terris 250
– zum menschlichen Leben 246
Papst Johannes Paul II. 30 135 147 176
–, Ansprache an die Römische Kurie 1994 108
–, Audienz für die Generalsekretärin der UN-Frauenkonferenz, Peking 390 f.
–, Besuch in Belgien 394
–, Besuch in Tschechien und Polen 390
–, Bischofsernennungen 8 63 114 175 186 f. 189 344
(s. auch Bistümer, Erzbistümer)
–, Brief an die Bischöfe zum Thema Beratung 573
–, Brief an die Familie 15 447
–, Brief an die Frauen 447 524
–, Centesimus annus 253
–, Ecclesia in Afrika 563
–, Erklärung zur Shoa 133
–, Evangelium vitae 220 224 ff. 243 ff. 456 541 ff.
–, Ex corde ecclesiae 669 f.
–, Fernostreise 1995 103 f. 136 f.
– –, Ansprache an die FABC-Vollversammlung 137 f.
–, „Mann des Jahres" 1994 58
–, Ordinatio sacerdotalis 680
–, Orientale lumen 333
–, Pastoralbesuch in Albanien 1993 102
–, Pastoralreise in die Slowakei 448
–, Pastores dabo vobis 632
–, Rede vor der UNO 594 ff. 623
–, Redemptor hominis 541
–, Reise nach Afrika 576 f.
–, Reise nach Tschechien 230 ff. 448
–, Sacrae disciplinae leges 660
–, Salvifici doloris 253
–, Sonderkonferenz mit Bischöfen aus Ex-Jugoslawien 626
–, Tertio millennio adveniente 149 278 557
–, Treffen mit dem Ökumenischen Patriarchen 406 ff.
–, Ut unum sint 345 616 681
–, Vatikanfinanzen 609
–, Veritatis splendor 186 192 224 f. 252 f.
– über die Moschee in Rom 402
– und Antisemitismus 134
– und Ostkirchen, Würdigung der 333 346
– zu „catholic moment" in den USA 175 f.
– zum 50. Jahrestag des Kriegsendes 288
Papst Leo XIII., Orientalium dignitas 333
Papst Paul VI. 29 f. 147 253 601 623

–, Ecclesiam suam 8 30 33 85
–, Evangelii nuntiandi 577
–, Humanae vitae 247 252 354
–, Vatikanfinanzen 606 f.
Papst Pius XI., Casti connubii 246
–, Mit brennender Sorge 253
–, Mortalium animos 345
Papst Pius XII. 253
–, Ansprache an Ärztegruppe 253
–, Radiobotschaften 253
–, Stellungnahme zum Tod 127
–, Verwendung von Schmerzmitteln 248
– gegen direkte Abtreibung 246
Papstamt 1 148 658 f.
–, Ausübung des 658 ff.
–, Lehr- und Jurisdiktionsprimat 107 148 663
–, Verständnis des Ersten Vatikanischen Konzils 658 f.
– im ökumenischen Dialog 662 f.
Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, Stellungnahme zu den Vorbereitungen zur UN-Frauenkonferenz, Peking 391
Paragraph 218 171 f. 398 f.
Partei des demokratischen Sozialismus (PDS) 20 f. 71 ff.
–, Abtreibungsstrafrecht 398
(s. auch Wahljahr 1994)
Partnerschaften, gleichgeschlechtliche 424 426
–, homosexuelle 162
– –, Segenshandlungen für 162 424 428 435
–, nichteheliche 241
(s. auch Arnoldshainer Konferenz, Homosexualität, Homosexuelle)
Pastor aeternus 107 658
Pastoral, kooperative 639
Pastoralassistenten/-innen in der Schweiz 292
Pastoralkonstitution s. Gaudium et spes
Pastoralrat 588
Pastoralreferenten/-innen 129 f.
–, Berufsprofil für 214
Pastores dabo vobis 632
Patienten, unheilbare 545
Patriarchen des Nahen Ostens, katholische, zum christlich-muslimischen Verhältnis in arabischen Ländern 273 f.
Paulus-Romane 380 ff.
Pax Christi, Diskussion über Gewaltfreiheit 681 f.
–, Feuersteiner Erklärung 350 f.
–, 50jähriges Jubiläum 510
– gegen Gewalt und Aggression in Bosnien-Herzegowina 574
– zum 8. Mai 287
– zur katholischen Friedensbewegung vor 50 Jahren 278
Pax Christi International 349 f.
–, 50jähriges Jubiläum 349 f.
Person(en), Beginn der menschlichen 246 543 f.
–, Eingriffe an 11 f.
–, geschäftsunfähige 12
–, Würde der 84 545 f. 596
Petrusamt, -dienst 346 f. 658 662
–, Ausübung des 663
–, Einheitsdienst 663
Pfarrer 639 f.
Pfarrseelsorge 640 f.
Pflegeversicherung 4 f. 539
Pflichtberatung 172
(s. auch Schwangerschaftsabbruch, -abbrüche)
Pluralismus, religiöser 165 431
Politik 75
–, Verhältnis Jugendlicher zur 169 f.
Polizei 75 ff.
Polizist(en) 77 79
Popolari, Italien 167 f.
Presbyterorum ordinis 632
Priester 130 ff. 632
–, angelikanische Geistliche, ehemalige 452 506
–, Direktorium für Dienst und Leben der 632
–, Ehelosigkeit der 5 f.
–, ephebophile 364 366
–, Geheimpriester in Tschechien 506
–, homosexuelle 366
– – in den USA 364
–, Mißbrauch Minderjähriger durch 362 ff. 452
– – in den USA 221 f.
–, Pflichtzölibat 396 506
–, sexuelle Verfehlungen in Irland 68 f.
–, Team von 640
Priesteramt 228 632
–, Zulassungsbedingungen zum 203
Priesterausbildung 293 632
– in Deutschland 294
– in Polen 622
– in Rußland 605
Priesterbruderschaft St. Petrus 478
Priesterdekret 632
Priesterkreise, rechtskonservative 480 f.
Priestermangel 5 128 132
Priesterseminar(e) 293
– in Moskau 604 606
– in Polen 621 f.
Priesterweihe 639
– in Kambodscha 510
– von Frauen in der Kirche von England 148
Primat des Papstes, s. Papst, Bischof von Rom; Erstes Vatikanisches Konzil
Proselytismus 605 613
Protestanten, deutsche 637
–, evangelikale in der Schweiz 431
–, Kirchenbindung 163
–, in China 501
– in Südkorea 162
Protestantismus, deutscher 411 414 638
–, schweizerischer 429 ff.
– –, evangelikaler Flügel 478
– der Nachkriegszeit 261
– und Katholizismus 423

Q

Quaestio de abortu procurato 252 f.
Quaestio disputata zur Scheidung und Wiederverheiratung 323 ff
.

R

Rassismus, nationalsozialistischer 134 ff.
Recht, objektive Wertbegründung des 546
Rechtsstaat 545 f.
Rechtswesen, amerikanisches 39 f.
Redemptor hominis 541
Redemptoris Missio 649 ff.
Relativismus, ethischer 249 f.
Religion(en) 223 338 418 f. 453 ff.
–, asiatische in Europa 163
–, Erklärung über die nichtchristlichen 32
–, Ethik gegen 453 ff.
–, Mißbrauch durch Politik in Brasilien 50
–, nichtchristliche in Europa 163 f.
– und Gesellschaft 222 f.
– und Kunst 121 ff.
– Sinnfrage 338 f.
Religionsfreiheit 85 164 f. 460 ff. 537 539
–, positive/negative 536
– für Christen in islamischen Ländern 402
– – in Saudi-Arabien 402
Religionsgemeinschaften 538 ff.
Religionssoziologen, Konferenz mittel- und osteuropäischer 568
Religionsunterricht 192 194
–, islamischer 61
– – in Deutschland 164
–, konfessioneller 172
–, schulischer 172 453 462 645 f.
– – in Polen 423
– in den neuen Bundesländern 408 ff.
Religiosität 321 f. 418 f.
–, afrikanische 577
Rentenversicherung 239 361
Revolutionen, gewaltlose 1989 595 f.
Ritus tridentinischer, Zurückweisung durch den Vatikan 333 f.

S

Sacrae disciplinae leges 660
Sant'Egidio, Rom, Friedensengagement der Basisgemeinschaft 6 f. 506
Schmerzlinderung, -mittel 248
Schöpfung 156 ff. 192 412 562
–, EKD-Stellungnahmen zum Klimaproblem 167
Schöpfungsglaube, biblischer 158 f.
Schulen, katholische 624
Schwangeren- und Familienhilfegesetz 26
Schwangerschaftsabbruch, -abbrüche 25 ff. 220 353 391 543
–, Beratung 26 ff. 172 344 398 f. 569 573
–, deutsche Bischöfe zum 226
–, Finanzierung von 398
–, weltweite 525
– bei Minderjährigen 91
– in den USA 90
Schweizerischer Bund aktiver Protestanten 432
Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund (SEK) 429 ff.
–, Diskussionspapier zur Homosexualität 435
–, Evangelische Hilfswerke und Missionen 435
–, Grundlagentext für ökumenisches Handeln 104 f.
– und Freikirchen 432 435
– und Schweizer Katholizismus 435
Seelsorge 128 630
–, außerordentliche Form der 641
– für homosexuelle Menschen 428
Sekten 224 652
–, evangelikale 612
– – in Lateinamerika 651
– in Brasilien 50
Selbstmord 248 251
–, Beihilfe zum 248
–, Verzicht auf außergewöhnliche Heilmittel 248
Sexualethik, kirchliche 31
Sexualität 419 523
Sexualmoral 354 396 456
Shoa/Schoa 109 ff. 133 135 f. 217 313
–, Erklärung Johannes Pauls II. zur 133
Sicherheitsdienste, private 77
Sicherung, soziale 238 ff. 361
Singles 56
Sinnfrage 338 f. 559
Sintflutmythos 156 ff.
Sittengesetz, objektives 250 595 599
Sittlichkeit 453 f.
Soldaten 304 f.
–, Tucholsky-Zitat 684
– und Kirche/Geistliche 304 f.
Solidarität 191 356 599
–, gesellschaftliche 592 596
Sonntag, Schutz des 539 f.
Sonntagsarbeit 195
Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD) 70 ff.
–, Abtreibungsstrafrecht 398
–, Jubiläum 400 f.
(s. auch Wahljahr 1994)
Sozialdemokratische Partei Österreichs (SPÖ) 173 f. 297 f.
Sozialdienst katholischer Frauen 197
Sozialethik, evangelische 356
Sozialhilfe 238 ff. 361
Sozialismus, afrikanischer 255
Soziallehre, katholische 151 356
–, protestantische 151
Sozialpolitik 36 f. 238
–, europäische 35 f.
– – und Kirchen 35 38
– –, Weißbuch für 36 f.
Sozialstaat 238 ff.
–, Umbau des 240 356 361
Sprache 562
–, Verwahrlosung der 560
Staat 486
–, Beziehungen zwischen Kirche und 460 ff. 518 536 ff.
–, Entstehung des 222
–, religiös-weltanschauliche Neutralität des 537
Staatskirchenrecht, deutsches 284 f.
–, schweizerisches 578 f.
Staat-Kirche-Verträge 538 540
Staatsführungskriminalität 436 ff.
Ständige Diakone in Tschechien 506
Ständiger Diakonat 129
Sterbehilfe, niederländische Bischöfe zur aktiven 216
Sterbenlassen 545
Straftäter, drogenabhängige 311
Subsidiarität 37 f. 187 190 208 356 432
Subsidiaritätsprinzip 38 284
Sucht 333
–, Woche für das Leben 333
Suchtkranke 310 333
Suchtmittel 308 f.
Südafrikanischer Kirchenrat 445 f.
Sukzession, historische apostolische 459
Synodalität 189 f.
– gegen Demokratisierung der Kirche 189
Synode(n) 396
–, asiatische 137

T

Tertio millennio adveniente 149 278 556
Tests, genetische (Prädikative) 12 f.
Theodizee 562
Theologen, Kritik an deutschen 172
– der Dritten Welt 652
Theologenausbildung 293 f.
– in Deutschland 294 646
Theologenvereinigung 521
Theologie 539 628 f.
–, feministische 142 145 200 368 414 457
–, Gesellschaft für Europäische 521 f.
–, jüdisch-feministische 457
–, Politische 488 ff.
–, Verhältnis zum Lehramt 296
– der Frauen in Lateinamerika 141 ff. 367 ff.
– in Europa 522
– und Mission 654
Theologinnen, lateinamerikanische 368
– –, Bibelhermeneutik der 370
Theologische Fakultäten 345 462 539 670
–, Evangelische in der Schweiz 436
–, katholische 293 ff.
–, Reform der 294
– in Deutschland 293 ff. 621 646
– in Polen 621 ff.
Tod 123 ff. 247 249
–, biologischer 124
–, Kultur des 220 248 547
–, Stellungnahmen Pius' XII. und Johannes Pauls II. 127
–, Zeitpunkt des 123
– als Prozeß 126
Todesstrafe 225 244 353 543
–, Güterabwägung bei der 225
–, „Heiligkreuzer Erklärung" zur 108
– in Amerika 673 f.
Tötung, direkte und freiwillige eines Menschen 245
–, Verbot der Tötung 542 f. 545
– –, Ausnahmen: Notwehr, Todesstrafe, Tyrannenmord 543 545
– auf Verlangen 543
– eines Kindes 245 247
Tradition 148 421 f.
Traditionalismus, Traditionalisten 176 478
Transplantationen, Material für 247
Trinksucht 310

U

Umwelt 205 412
Umweltgipfel, Rio 1992 205 583
Umweltschutz 512
– in Asien 139
Umweltstudie 641 ff.
UN-Bericht über die menschliche Entwicklung 524
Uniatismus 147 346 407
Unitatis redintegratio 146 345

Universitäten, katholische in Lateinamerika 664 667ff.
– –, Laienapostolat an den 670
UN-Menschenrechtskonferenz, Wien 1993 205 583
UN-Weltbevölkerungskonferenz und Apostolischer Stuhl 15
Utilitarismus 599
Ut unum sint 345ff. 406 616 658 681

V

Verbände, deutsche katholische 289
–, Erklärung zum Kriegsende 287
Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen (EATWOT) 145 368
Vereinigte Nationen (UNO) 206
–, Charta der 599f.
–, Entwicklungsprogramm der (UNDP) 115
–, Jubiläumsjahr der 204ff.
– –, Rede Johannes Pauls II. vor den 594ff. 623
–, Reformbemühungen 206ff.
– und die Zukunft der Freiheit 599f.
Veritatis splendor 186 192 224f. 252 352
Vermögensbeteiligung der Arbeitnehmer 341 362
Versetzung eines Bischofs 62
Viri probati 5f. 203 630 636

W

Wahlalter, Jugendlicher 170
Wahljahr 1994, Bundestagswahl 70ff.
Wehrdienst 552
–, Gewissensfreiheit im 551
Wehrform 548 551f.
Wehrgerechtigkeit 552
Wehrpflicht-Debatte 548ff.
Wehrpflichtige aus den neuen Bundesländern 304
Weltbevölkerungskonferenz, Kairo 60 108 470 523 525
Weltgebetstag der Frauen, Deutsches Komitee 198
Weltjugendtag in Manila 103 499f.
Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 149
Weltkonferenz über die Frauen, Peking 60 205 391 523ff. 583ff.
–, Brief des Papstes an die Frauen 447
–, Generalsekretärin beim Papst 390f.
–, Pekinger Erklärung 523 586
–, Zwölf-Punkte-Papier des Vatikans 586
Weltmenschenrechtskonferenz, Teheran 1968 470
–, Wien 1993 470f. 523
Weltmissionskonferenz des ÖRK, San Antonio 612
Weltsozialgipfel der Vereinten Nationen, Kopenhagen 115f. 213 233ff. 237 470 583
Werteuntersuchung, Europäische 522
Wirtschaftsethik 150ff.
Wohlfahrtsverbände, kirchliche 284
– zum Asylverfahren 400
Wohnungsmarkt, -politik 654ff.
Würzburger Synode 588 592ff.

Z

Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) 587ff.
–, Dialog und Dialogvereinigung 7 456 588 591ff.
–, Erklärung zum Kriegsende 287
–, Gemeinsame Konferenz von Deutscher Bischofskonferenz und 592f.
–, gesellschaftspolitische Fragen 592
–, Kritik am Kruzifix-Urteil des BVG 519
–, Stellungnahme zu Kirche und Öffentlichkeit 285
–, Stellungnahme zur Außen- und Sicherheitspolitik 51f.
–, Stellungnahme zur Reform des Sozialhilferechts 684
–, Strukturreform 288ff. 587ff.
–, Verhältnis von Religion und Kunst, Kongreß 121ff.
–, wiederverheiratete Geschiedene 588
–, Zölibatsdiskussion 5f. 588 591ff.
– und Frauenverbände 198
– zu Fragen von Ehe und Partnerschaft 272
– zum Asylverfahren 400
Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD) 61
Zivildienst 553
Zivildienstleistende 307
Zivilehe 324f.
Zölibat 131 340 396 456 630 635
–, Diskussion des ZdK 5f. 588 591f.
Zweites Vatikanum 107 189 396
–, Aufwertung der Laien und Bischöfe 130 198
–, Eheverständnis des 325f.
–, 30 Jahre nach Ende des 627ff.
–, Liturgiereform 629
–, Ökumenismusdekret 32 146
–, Papst und Bischofskollegium 659f.
–, Pastoralkonstitution 353
–, Verurteilung der Abtreibung 246
–, Weihestufen 129
– und Rechtskonservative im deutschen Katholizismus 477ff.
Zweiter Weltkrieg, 50. Jahrestag des Kriegsendes 286 312ff.
–, Nachkriegsgeschichte 315
–, Niederlage – Befreiung 313

Länder

A

Afrika, Demokratisierung in 253 ff.
–, katholische Kirche in 576
–, Menschenrechtsverletzungen in 577
–, Papstreise nach 576 f.
–, sozialistische Gesellschaften in 255
–, wirtschaftliche Entwicklung in 254 f.
Albanien 99
–, griechische Minderheit in 99 ff.
–, katholische Kirche in 103
–, orthodoxe Kirche in 101 103
–, Verfassungs-Referendum 1994 99
Algerien 407
–, Gemeinde Sant'Egidio, Rom 506
–, Lage der katholischen Kirche in 505 f.
–, Mord an Priestern 108
Angola 206
Argentinien, Amnestiegesetze 439
–, Menschenrechtsverletzungen in 388 f.
–, Militärdiktatur, Ende der 386 388
– –, Rolle der katholischen Kirche während der 388 f.
–, Präsidentschaftswahlen in 386 ff.
–, Volkskatholizismus 389
Asien, Industrialisierung in 139

B

Belgien, Besuch Johannes Pauls II. in 394
Bosnien-Herzegowina 336
–, Rolle der Serbisch-Orthodoxen Kirche im Konflikt 466 ff.
Brasilien 44 ff.
–, Armut in 48 ff.
–, Bildung in 48
–, Großgrundbesitzer – Landlose 48
–, Präsidentschaftswahlen in 44 f.
–, Reformen 47
–, Wirtschaft 44 ff. 49 f.
Bundesrepublik Deutschland (BRD) 511
–, Arbeitslosigkeit in der 10
–, Armut in der 10
–, Bundestagswahl 1994 70 ff.
–, Familienpolitik der 10 f.
–, islamischer Religionsunterricht in der 164
–, Katholisch-Theologische Fakultäten in 294 f.
–, Kirchenvolksbegehren in 456 f.
–, Kriegsende, 50 Jahre nach 217 ff. 283
– –, katholische Kirche 260 ff. 313 f.
– –, Niederlage – Befreiung 218 313
–, Muslime in der 163 f. 539
–, Nachkriegsgeschichte 315
–, politische Kultur im vereinten Deutschland 20 ff.
–, soziale Sicherung in der 238 ff.
–, Sozialstaat 10 f.
–, Staat und Kirche in der 460 ff. 518 536 f. 539 f. 564
–, Umweltstudie: Zukunft der 641 ff.
– nach der Wiedervereinigung 282 315 f. 572 f.
Burundi, Massenmord in 438

C

Chile, Amnestiegesetz 1978 437
–, Wahrheitskommission 438
China (VR), Arbeitslosigkeit in 497
–, christliche Kirchen in 499
–, Dissidenten in 498
–, gesellschaftlicher und politischer Wandel in 494 f.
–, Internationale Konsultation über Christentum und Modernisierung, Peking 52
–, katholische Kirche in 500
–, kommunistische Partei in 494 f.
–, Menschenrechtsverletzungen in 494 497 523 583
–, Patriotische Vereinigung 500
–, Religionspolitik 499
–, Untergrundgewerkschaften, -kirchen, -zusammenschlüsse von Privatunternehmen 496 500
–, Verhältnis zwischen Heiligem Stuhl und 499 f.
–, Weltkonferenz über die Frauen, Peking 60 205 391 523 ff.
–, Wirtschaftliche Beziehungen zu Taiwan 498 f.
– und seine Nachbarn 498 f.

D

Deutschland s. Bundesrepublik Deutschland
Deutsche Demokratische Republik, Entpolitisierung in der 20
–, Kinder in der 64

E

El Salvador 205
–, Amnestiegesetz 438
–, neuer Erzbischof für San Salvador 334
–, Wahrheitskommission in 438
Europa 282
–, Islam in 163 ff.
–, Kriegsende, Gedenkfeiern zum 283
–, nichtchristliche Religionen in 163 ff.

F

Frankreich 525 ff.
–, Atomversuche 526 528 f.
–, Islam in 164
–, neue politische Führung in 525 ff.
–, Präsidentschaftswahlen in 168 f. 282 527
–, Religion und Kirche in 13 ff.

G

Guatemala, Wahrheitskommission 438

I

Irland, Abtreibungsgesetzgebung in 69
–, Diskussion über Pflichtzölibat der Weltpriester 506
–, Rahmenprogramm der Regierung für die Zukunft 216
–, Referendum zur Ehescheidung in 69
–, sexueller Mißbrauch von Kindern 68 f.
–, Strömungen im Gegenwartskatholizismus 70
Israel 181 633
–, Friedensprozeß 181 f.
– – nach dem Mord am Ministerpräsidenten Rabin 632 ff.

–, Friedensvertrag mit Jordanien 185
–, Gaza-Jericho-Abkommen 182ff.
–, Geheimdienst 185
–, Prinzipienerklärung 182ff.
Italien, Abtreibungsstrafrecht in 399
–, Christdemokraten/Popolari 167f.
–, Regierungskrise 116

J

Japan, Christentum in 331f.
–, Erdbeben 328f.
–, Giftgasanschlag 329f.
–, 50 Jahre nach Kriegsende 327ff.
– –, Kriegsschuld 327f.
– –, Schuldbekenntnis japanischer Christen 510
–, Jugend in 331
–, katholische Kirche in 328
–, Wirtschaft in 330
Jordanien, Friedensvertrag mit Israel 185
Jugoslawien, ehemaliges 205
–, Haltung des ÖRK zum Konflikt in 613f.
–, kommunistisches 467f.

K

Kambodscha, Katholiken in 510
Kolumbien, Amnestiegesetz 438
Kuba, katholische Kirche auf 54

L

Lateinamerika, Aufstandsbewegungen in 439
–, katholische Universitäten in 664 667ff.
–, Mestizenkultur 145
–, Rolle der Frau in Kultur und Theologie in 141ff.
–, Theologie aus der Perspektive der Frau in 367ff.

M

Malaysia, Islamisierung des Landes 581
Mexiko, Gouverneurswahlen im Bundesstaat Chiapas 270
–, politische und wirtschaftliche Krise 267ff.
–, Präsidentschaftswahlen 268f.
–, Unruhen in Chiapas 270 510
– –, Bischof Ruiz Schlüsselfigur des Friedens 270f. 510
Mosambik 205

N

Niederlande, katholische Kirche der 462ff.
–, Kirchenstatistik aus den 106
–, „Kommission Dialog" 7f.
Nigeria, politische Krise, Appell der katholischen Bischöfe in 510

O

Österreich 296ff.
–, große Koalition in 173f.
–, Islam in 164
–, Kirchenvolksbegehren in 395 404ff 456 458
–, kirchliches Klima in 456
–, Parlamentswahlen in 173f.

P

Pakistan, Beziehungen zwischen Muslimen und religiösen Minderheiten 582
–, Blasphemiegesetz in 216
Palästina 181 417
Peru 676ff.
–, Amnestiegesetz 437 440
–, Bevölkerungsexplosion 679
–, Demokratie in 678f.
–, Wirtschaftsprogramm 676f.
(s. auch Menschenrechtsverletzungen)
Philippinen, Papstbesuch, Weltjugendtag 103 136f. 499f.
Polen, Geburtenregelung, Gesetz über die 180
–, Kommunalwahlen 1994 178
–, Konkordat mit 180
–, Papstbesuch in 390
–, Parteien in 177ff.
–, Regierungswechsel in 177f.
–, Theologische Fakultäten in 621f.
–, Vernichtungslager Auschwitz und Birkenau in 134f.

R

Ruanda 206
Rußland 282
–, katholische Kirche in 601ff.
– –, Orden in 604
– –, Pfarreien, Priester 602
– –, Verhältnis zu den staatlichen Institutionen 603f.

S

Saudi-Arabien, Religionsfreiheit, Beschränkung der 402
Schweden, Verhältnis von Kirche und Staat 517f.
Schweiz, Ausländerrecht, Gesetz über Zwangsmaßnahmen im 51
–, Evangelischer Kirchenbund 429ff.
–, Kirche-Staat-Verhältnis 578ff.
–, kirchliche Sozialbilanz 290ff.
–, Volksinitiative für Trennung von Staat und Kirche 578ff.
Serbien, orthodoxe Kirche im Bosnienkonflikt 119
Slowakei 529ff.
–, katholische Kirche in der 535f.
–, Kulturschaffende in der 533f.
–, Pastoralreise des Papstes in die 448 535f.
–, Regierung Mečiar 529ff.
Somalia 205
Spanien, Statistik der katholischen Kirche in 449
Südafrika 443ff.
–, Amtseinführung des neuen Präsidenten 443
–, christliche Kirchen in 443ff.
–, Uniting Reformed Church 447
–, Wahrheitskommission 438
Südkorea, Statistik 1994 über Religionsgemeinschaften 162
Sudan, Verhältnis zwischen Christen und Muslimen im 581
–, Zwangs-Islamisierung im 581

T

Tschechien, Geheimbischöfe und -priester in 506
–, Papstbesuch in 390 448
–, Staat-Kirche-Verhältnis 230ff.

U

Ukraine 208ff.
–, Lage der Kirchen in der 208 211f.
–, Parlamentswahlen 209
–, Reformen 210
–, Tschernobyl 210f.

V

Vatikan/Apostolischer Stuhl
–, Absetzung des Bischofs von Évreux 62ff.
–, Dialog mit den Muslimen 402
–, Finanzen des 606ff.
–, Kontributionen der Bistümer 609
–, Pensionsfonds 610
–, Personalkosten 606
–, Peterspfennig 606f. 611
–, Radio Vatikan 610
–, Verhältnis zur US-Kirche 68
–, Weltkonferenz über die Frauen, Peking, Zwölf-Punkte-Papier 586f.
– und römisch-katholische Kirche in der Ukraine 212

Vereinigte Staaten von Amerika (USA)
–, Abtreibungsgesetzgebung und -prozeß in den 90 ff.
–, Regelungskompetenzen der Einzelstaaten 92
–, Roe-Urteil 90 f. 93
– –, Webster-Urteil 92
–, Kriminalität in 42 ff.
–, 4. Papstreise in die 623
–, Rechtswesen in den 39 ff.
–, Tod in Film, Fernsehen, Theater in Amerika 671 ff.
–, Todesstrafe in den 673 f.

Z

Zimbabwe 501 ff.
–, Gesetz über „Law and Order" 504
–, Landreform 502 f.
–, Staatspartei ZANU 503 f.
–, Strukturanpassungsprogramm 502
–, Todesstrafe 504

Personen

A

Abu Shakruh, Jan 184
Adam, Konrad 219 520
Afanassieff, N. 662
Agafonov, Nikolaj 605
Agnelli, Susanna 116
Ahlers, Reinhild 326
Aichern, Maximilian, Bischof von Linz 636
Aleksij II. Patriarch der russisch-orthodoxen Kirche 211
Alemany, José 522
Alfers, Josef 462
Alfonsin, Raúl 388
Alia, Ramiz 102
Altena, Patrick 463
Altermatt, Urs 261
Altherr, Ulrike 261
Altmann, Walter 162
Amaladoss, Michael 138
Andaya, Gloria 143
Antonini, Bernardo 606
Antretter, Robert 12
Aoshima, Yukio 330
Aquino, María Pilar 145 f.
Arafat, Yassir 181 633
Arcand, Denys 616
Arens, Edmund 567
Arinze, Francis Kardinal 402
Aristide, Jean-Bertrand 54
Arizmendi Esquivel, Felipe, Bischof von Tapachula (Mexiko) 271
Arnold, John 333
Arnold, Markus 579
Arokiasamy, S. 137
Arrupe, Pedro 228
Asahara, Shoko 329
Asch, Schalom 385
Assis, Raymundo Damasceno, Weihbischof in Brasilia 343
Auer, Alfons 508
Auer, J. 127
Augustinos, griechisch-orthodoxer Metropolit 216
Auret, Mike 503
d'Aurillac, Gerbert 557
Aust, Markus 428
Avendaño Figueroa, Amado 270
Averkamp, Ludwig, Erzbischof von Hamburg 54 104 295 417 568
Ayala Lasso, José 54 205
Aymans, Winfried 660

B

Baadte, Günter 155
Bacher, Gerd 406
Bachl, Gottfried 19 507
Bader, Dietmar 394
Bader Ginsburg, Ruth 41
Badura, Peter 518
Badurina, Srećko, Bischof von Šibenik (Kroatien) 505
Bagger, Hartmut 552
Balasuriya, Tissa 140
Baláž, Rudolf, Bischof von Banská Bystrica 536
Balcerowicz, Leszek 178
Ball, Hugo 487 508
Balladur, Edouard 168 527
Balza, Martin 388
Bam, Brigalia 446
Barth, Hermann 115 510
Barth, Karl 487 f.
Bartholomaios I., Ökumenischer Patriarch 406 626
Bartoszewski, Władyslaw 180 283 452
Bata, Josef 103
Bau-von der Straeten, Barbara 200
Bauer, Rudolph 38
Baumgartner, Alois 335
Bavin, Timothy, Bischof von Portsmouth 424
Bayerlein, Walter 6 587 ff.
Beck-Gernsheim, Elisabeth 31 272
Beck, Ulrich 31 272 511
Beck, Uwe 215
Becker, Jürgen 385
Becker, Volker 510
Becker, Werner 146
Beckett, Samuel 121 f.
Beckmann, Max 617
Beckstein, Günther 399
Beecher, H. K. 124
Beek, Huibert van 120
Beheim-Schwarzbach, Martin 382
Beinert, Wolfgang 478
Ben Bella, Ahmed 6
Ben-Eliezer, Benyamin 184
Benirschke, Hans 480
Benn, Gottfried 487
Benvenisti, Meron 184
Benz, Hartmut 609 611
Berchem, Theodor 664
Berger, Julius 121
Berger, Peter 276
Bergmann, Christine 413
Berisha, Sali 100
Berlusconi, Silvio 116 168
Bernardin, Joseph Kardinal, Erzbischof von Chikago 222 464
Bernhardt, Thomas 121
Bertrams, W. 660
Beyers Naudé, Christian Frederick 443
Bianco, Gerardo 168
Biedenkopf, Kurt 112
Bieritz, Karl-Heinrich 275
Bingemer, María Clara 145 368
Bingen, Dieter 181
Bird, Anthony 342
Birnbacher, Dieter 127
Birthler, Marianne 414
Biya, Paul 578
Blackmun, Harry A. 42
Blaha, Jan 506
Bleistein, Roman 479
Blessing, Werner K. 260
Blome-Drees, Franz 152
Blüm, Norbert 341
Blumenberg, H. 508
Bobit, Lorena 42
Böckenförde, Ernst-Wolfgang 219
Böckle, Franz 25
Bodar, Antoine 463
Bode, Franz-Josef, Bischof von Osnabrück 568
Boff, Leonardo 367
Bökmann, Johannes 479
Bollnow, O. F. 34
Bonhoeffer, Dietrich 217
Bonnemain, Joseph M. 579
Boraine, Alex 444
Bordón, José Octavio 387
Borgman, Erik 161
Borisow, Alexander 86
Bosler, Erwin 383
Bossi, Umberto 117
Boutros-Ghali, Boutros 205 391
Brady, Ray 70
Brady, Sean 70
Brand, R. 38
Brandenstein-Zeppelin, Albrecht Graf von 481
Brändle, Werner 393
Brandmüller, Walter 480
Brandt, Willy 401
Braud, Philippe 169
Braun, D. 508
Braun, Karl, Erzbischof von Bamberg 278 350
Bremen, Katharina von 414
Bremer, Thomas 470
Bretschneider, Rudolf 173
Breu, Albert 230
Breuer, Stefan 487
Breuning, Wilhelm 325
Breyer, Stephen 42
Brocke, Ferdinand 381 f.
Bröckling, Ulrich 261
Brumlik, M. 508
Brundtland, Gro Harlem 586
Bruni, Frank 363
Brunner, J. J. 668
Brunner, Norbert, Bischof von Sitten 228
Bruton, John 216
Bruyn, Günter de 121
Bubis, Ignatz 457
Buchanan, James M. 488
Buchanan, Pat 94
Büchel, Markus 230
Buckley, Michael 522
Bude, Heinz 683
Bududira, Bernard, Bischof von Bururi (Burundi) 391
Burkett, Elinor 363
Busek, Erhard 298
Buthelezi, Manas, Lutherischer Bischof in Südafrika 443 446
Buttiglione, Rocco 118 168

C

Čalfa, Marian 230
Calvet, Dom Gérard 478
Camacho Solis, Manuel 268 270
Canestri, Giovanni Kardinal, Alterzbischof von Genua 336
Cano, Daniel Jorge 669
Caprio, Giuseppe Kardinal 606
Cárdenas, Cuauhtémoc 268
Cardoso, Fernando Henrique 44
Carey, George, Erzbischof von Canterbury 216 288 336
Carneiro, Enéas 44
Carter, Jimmy 119 555
Casel, O. 392
Cassidy, Edward Idris Kardinal 148
Castañeda, Jorge G. 268
Castanho, Amaury, Bischofs-Koadjutor in Jundiaí (Brasilien) 343
Castillo, Lara, Rosalio J. Kardinal 609
Castro, Fidel 54
Cavalcanti, Tereza 367
Cavallo, Domingo 386
Cerić, Mustafa 336
Cevallos, Diego Fernández de 268
Chang, Aloysius B. 500
Chemello, Jayme Henrique, Bischof von Pelotas 343
Cheza, Maurice 576
Chikane, Frank 443 611
Childers, Erskine 207
Chirac, Jacques 412 452 525 680
Chittister, Joan 176
Chmelnitzky, Alexander 604
Cipriani Thorne, Juan Luis, Erzbischof von Ayacucho 679
Clausen, Claus Peter 480
Claverie, Pierre, Bischof von Oran 506
Clinton, William Jefferson (Bill) 41
Coffy, Robert Kardinal, früherer Erzbischof von Marseille 62 113 347
Colasuonno, Francesco, Erzbischof 402
Collet, Giancarlo 649 ff.
Colosio, Luis Donaldo 268
Comiskey, Brendan, Bischof von Ferns (Irland) 70 506
Congar, Yves 395 660
Cook, Roger 617
Corecco, Eugenio, früherer Bischof von Lugano 228 394
Corrinth, Curth 384
Cortés, Hernán 144
Cottier, Georges 278
Craxi, Bettino 117
Cremer, Georg 237
Cremer, Rolf Peter 390
Cruz, Juana Inés de la 142
Csef, Herbert 509
Csoklich, Fritz 302
Czempiel, Ernst-Otto 53 206

D

Dagens, Claude, Bischof von Angoulême 13 f.
D'Alemas, Massimo 168
Daly, Cahal Kardinal, Erzbischof von Armagh 68 216 506
Dammertz, Viktor Josef, Bischof von Augsburg 399 479
Daniélou, Jean Kardinal 402
Danneels, Godfried Kardinal, Erzbischof von Mecheln-Brüssel 510
Dannowski, Hans Werner 620
Decourtray, Albert Kardinal, früherer Erzbischof von Lyon 62 403
Degen, Susanne 85
Deile, Volkmar 470 ff.
Deissler, Alfons 352
Dellanoy, Jean 616
Dellsperger, Rudolf 392
Delorme, Christian 393
Delors, Jacques 36 168 527
Deng Xiaoping 494 f.
Denham, Susan 69
Dettling, Manfred 71

Dettling, Warnfried 413
Dicke, Ursula 124
Dickow, Helga 447
Diefenbacher, Hans 150
Diego, Caridad 54
Diego, Juan 144
Dienstbier, Jiři 231
Dieren, Wouter van 450
Dimitrios I., früherer Ökumenischer Patriarch 406
Dini, Lamberto 116 167
Dintilhac, Jorge 668
Ditz, Johannes 301
Dix, Otto 617
Doering, Valentin 399
Dolde, Martin 684
Dom Helder Camara, früherer Erzbischof von Olinda und Recife 64
Dönhoff, Marion Gräfin 453
Dörrenbacher, Peter 394
Drewermann, Eugen 575
Drews, Arthur 381
Dubček, Alexander 230
Duhamel, Alain 527
Dulles, Avery 177
Duray, Miklos 530
Duval, Joseph, Erzbischof von Rouen 62 342 347 452 680
Dyba, Johannes, Bischof von Fulda 172 293 304 573 684
Dylus, Aniela 522

E

Ebertz, Michael 261
Eckholt, Margit 146 151 372 671
Eco, Umberto 320
Eder, Georg, Erzbischof von Salzburg 175 635
Eichenberger, Ambros 343
Eicher, Peter 417
Eichhorn, Mathias 487
Eichmann, Eduard 659
Eid, Volker 323
Eigen, Manfred 13
Eigenmann, Urs 203
Einem, Caspar 301
Eisele, Manfred 414
Eisenbach, Franziskus, Weihbischof in Mainz 638
Ela, Jean-Marc 577
Ellert, Gerhart 382
el-Wazr, Intisar 417
Elyas, Nadeem 61 520
Emunds, Bernhard 85
Enderle, Georges 153
Engelhardt, Klaus, Landesbischof 108 167 333 452 479 517 564 568 613 638
Enrique y Tarancón, Vicente Kardinal, früherer Erzbischof von Madrid 54
Enzensberger, Hans Magnus 30 516
Eppelmann, Rainer 341
Ernst, Wilhelm 352
Eschelbach, Hans 382
Eser, Albin 275
d'Estaing, Valérie Giscard 527
Estor, Marita 587
Etchegaray, Roger Kardinal 54
Euvé, François 606
Evers, Georg 141 332 501
Eyt, Pierre Kardinal, Erzbischof von Bordeaux 62

F

Faber, Gustav 383
Faber, R. 508
Fahrenbach, H. 34
Falcke, Heino 191 414
Falken, Herbert 121
Farhat-Naser, Sumaja 417
Fasching, Heinrich 160
Fay, Michael 42
Fedrowitz, J. 126
Feichtlbauer, Hubert 636
Feist, Ursula 74
Feneberg, Wolfgang 383
Ferrara, Abel 616
Fiala, Miroslav 506
Figl, Leopold 298
Filaret, früherer Metropolit von Kiew 211
Fini, Gianfranco 282
Finnis, John 480
Finsterer, Eckhard 679
Fischer, Joschka 574
Flöhl, Rainer 128
Flynn, Pádraig 36
Foitzik, Alexander 57 75 ff. 155 208 281 355 ff. 429 470 ff. 513 616 649 ff.
Ford, Gerald 40
Foristal, Laurence 69
Foucault, Michel 14
Fraling, Bernhard 352
Franco, Itamar 46
Frankl, Viktor 338
Franz, Albert 521
Frauchaud, Lucien, Bischof von Saint-Brieux 62
Frensen, Gustav 384
Frey, Jörg 507
Frie, Ewald 262 f.
Friederich, Ueli 578
Frieling, Reinhard 637
Fritz, Hartmut 658
Froehling, Hans-Christoph 94
Frühwald, Wolfgang 121
Fuentes, Carlos 268
Fujimori, Alberto 387 440 449 676
Fürer, Ivo, Bischof von St. Gallen 228
Furger, Franz 10 151
Fürst, Michael 457

G

Gaarder, Jostein 339
Gabriel, Karl 31 222 263
Gaillot, Jacques, früherer Bischof von Évreux 62 113 159 185 347 403 452 575 626 680
Galligan, Timothy 148
Gamber, Klaus 481
Gantin, Bernardin Kardinal 62 506
García Abrego, Juan 270
García Scherz, Luis 671
Garstecki, Joachim 351
Gaschler, Thomas 618
Gasparovič, Ivan 530
Gassmann, Günther 459
Gauck, Joachim 414
Gaus, Günter 20
Gebara, Ivone 145 f. 367
Geißler, Heiner 71 413
Genz, Henning 559
Gerbecks, Hyazinth 504
Geremek, Bronisław 178
Gerl, Hanna-Barbara 94
German, Patriarch, früheres Oberhaupt der Serbischen Orthodoxen Kirche 467
Gijsen, Johannes, Apostolischer Administrator der Diözese Reykjavik 510 684
Giraldo, Javier 437
Giuliani, Rudolf 554
Glemp, Józef Kardinal, Erzbischof von Warschau und Primas von Polen 180 288 622
Glendon, Mary Ann 523 586
Gloor, Fritz 436
Glück, Alois 399
Goba, Bonganjalo 446
Gobbi, Don Stefano 481
Goclowski, Tadeusz, Erzbischof von Danzig 452
Gogarten, Friedrich 490
Gong Pin-mei, Ignatius Kardinal, Erzbischof von Shanghai 500
Gorbatschow, Michail 601
Grab, Amédée, Bischof von Lausanne, Genf und Fribourg 684
Gracida, René H., Bischof von Corpus Christi (USA) 323
Gradwohl, Robert 457
Graf, Friedrich-Wilhelm 417
Grant, Gina 673
Greinacher, Norbert 172
Grewel, Hans 124
Grisez, Germain 480
Groer, Hans Hermann Kardinal, früherer Erzbischof von Wien 221 404 456 458 563
Gronemeyer, Reimer 279
Groot Wassink, Jan 463
Grosz, George 617
Gründel, Johannes 124 326 428
Grunenberg, Nina 72
Guardini, Romano 94 392
Gudenus, John 302
Guerrero, J. M. 142
Guillén Vicente, Rafael Sebastián 270
Gundlach, Thies 417
Gutiérrez, Gustavo 369
Guzman, Abimael 678

H

Haack, Dieter 520
Haas, Wolfgang, Bischof von Chur 478 579
Habermas, Jürgen 34
Habisch, André 39 488 ff.
Häfner, Sigrid 634
Haider, Jörg 173 282 298
Halik, Tomáš 232 568
Hamao, Stephen, Bischof von Yokohama 137
Hamel, Lambert 121
Hanf, Theodor 664
Hanis, Chris 445
Häring, Bernhard 325
Harrington, John P, 676
Hasenberg, Peter 343
Haubenthaler, Reinhard 97
Hauke, Manfred 480
Hausch, Thomas 261
Havel, Václav 181 230
Hegel, G. W. F. 36
Heidegger, Martin 107
Heimbach-Steins, Marianne 567
Heine, Peter 380 486
Heiremans, Soledad Larrain 143
Helbling, Hanno 345
Held, Heinz Joachim, Bischof 216
Heller, Hermann 490
Hemmerle, Klaus, früherer Bischof von Aachen 108 216
Henckel, Dietrich 566
Hengarten, Thomas 431
Hengsbach, Friedhelm 9 150 f. 153
Henrich, Franz 323
Henrich, Rolf 20
Henrici, Peter, Weihbischof in Chur 216
Henschel, Johann Friedrich 514 519
Hense, Ansgar 490
Hentig, Hartmut von 417
Herkenrath, Norbert 271
Hermle, Reinhard 643
Herms, Eilert 151
Herrenbrück, Walter 216
Herzog, Roman 70 625
Hesse, Helmut 151
Hilberath, Bernd Jochen 451
Hildebrandt, Dieter 384
Hinkelammert, Franz J. 412
Hipp, Paul 619
Hitzler, Ronald 337
Hoeres, Walter 481
Hoff, Johannes 124
Höhn, Hans-Joachim 683
Holböck, Carl 326
Hollbach, Beate 566
Hollerbach, Alexander 294 518 536 ff.
Hölscher, Astrid 460
Homann, Karl 151 153 335
Homeyer, Josef, Bischof von Hildesheim 18 38 120 285 341 470
Honecker, Martin 153 335 427 565
Honegger, Andreas 579
Honer, Anne 337
Hönisch, Andreas 479 481
Hope, David, Erzbischof von York 336 424
Hoppe, Thomas 554
Hopper, Edward 672
Höppner, Reinhard 414
Hosokawa, Morihiro 328 330
Hosokawa, Toshio 121
Howlin, Brendan 69
Hoxha, Enver 100
Hrusovský, Dominik, Weihbischof in Trnava 536
Huber, Erwin 399
Huber, Wolfgang, Bischof von Berlin-Brandenburg 196 409 417 520
Hübner, K. 508
Huddlestone, Trevor 443
Hugues, Pascale 527
Hume, David 566
Hummel, Karl 263
Hummel, Reinhart 336
Hünermann, Peter 151 296 521 670
Hunthausen, Raymond, früherer Erzbischof von Seattle 63 186
Huntington, Samuel 259
Hurley, Denis, früherer Erzbischof von Durban 443
Hurrelman, Klaus 170
Hürten, Heinz 275 461
Hurth, Elisabeth 385
Hussong, Stefan 121

I, J

Ibrahim, Yohanna, syrischer Erzbischof 443
Iby, Paul, Bischof von Eisenstadt 160
Ilia, Frano, Erzbischof von Shkoder (Albanien) 102
Irarrázaval, Diego 144
Ituarte, Gonzalo 271
Jäger, Wolfgang 74
Jankowski, Henryk 452
Janssen, Marie-José 463
Janulatos, Anastasios, orthodoxer Erzbischof 101
Jarema, Dimitri 211
Jarman, Derek 616 f.
Jaschke, Hans-Joachim, Weihbischof in Hamburg 104
Jaworski, Marian, Erzbischof von Lemberg 212
Jens, Walter 274
Jepsen, Maria, Bischöfin in Hamburg 104 417 520
Jiang, Zemin 494 f.
Jin Luxian, Aloysius 500
Jin Yongjian 497
Johannes Paul II. 103 108 273 288 294 334 336 394 447 594 ff. 623
John, Nicholas St. 618
Jörns, Klaus-Peter 124
Jospin, Lionel 527
Josuttis, Manfred 427
Jüngel, Eberhard 222
Juppé, Alain 525
Jurić, Ante, Erzbischof von Split 505
Juros, Helmut 522

K

Kada, Lajos 104
Kaiser, G. 126
Kaiser, Matthäus 325
Kallscheuer, Otto 165

Kamphaus, Franz, Bischof von Limburg 113 120 352 640
Kanther, Manfred 400
Kapellari, Egon, Bischof von Klagenfurt 160 221 301 458 636
Karadžić, Radovan 52 466
Karekin II., Patriarch von Kilikien Oberhaupt der armenisch-apostolischen Kirche 278
Kasper, Walter, Bischof von Rottenburg-Stuttgart 172 187 275 296 322 351 f. 398 639
Kaufmann, Franz-Xaver 16 56
Kaut, Bernd 394
Keeler, William Kardinal, Erzbischof von Baltimore 67
Kehl, Medard 53 482 510
Keim, Theodor 381
Keitel, Harvey 618
Keltosová, Olga 533
Kempowski, Walter 121
Kennedy, John F. 673
Kepel, Gilles 402
Kerber, Walter 152
Keshishian, Aram 612
Keupp, Heiner 277
Khodr, Georges 580
Khol, Andreas 458
Kiesłowski, Krzysztof 121
Kilzer, Annette 619
Kim, Stephen Kardinal, Erzbischof von Seoul 137
Kischkowski, Leonid 88
Kim, Young-sam 328
Kittelberger, Barbara 425
Klaiber, Walter, Bischof der Methodistischen Kirche 216
Klassohn, Helge 54
Klauck, Hans-Josef 19
Klaus, Václav 230
Klerk, Frederick de 443
Klinger, Elmar 390
Klingl, Alfons 230
Klitscher, Gustav 383
Kloppenburg, Boaventura, Bischof von Novo Hamburgo 344
Knall, Dieter 626
Knapp, Markus 562
Knoll, Alfons 94
Knuth, Hans-Christian 680
Koch, Kurt 320
Köcher, Renate 71 320
Kohl, Helmut 21 70 115 461 568
Köhler, Joachim 260
Kołakowski, Leszek 508
Kölblin, Ruth 10
Kołodko, Grzegorz 178
Kolvenbach, Peter-Hans 108 226
Komarica, Franjo, Bischof von Banja Luka 216 626
König, Franz Kardinal, Alterzbischof von Wien 302 405 563 628
Kono, Yohei 328
Konstantaros, Joel 101
Koppe, Rolf, Bischof 52 120
Kortmann, Karin 519
Köster, Markus 262
Köster, Wendelin 227
Kotschetko, Georgi 86
Kováč, Michael 534
Krahe, Susanne 385
Kral, Josef 481
Kraus, Karl 296
Kraus, Michael Rupert 509
Kräutler, Erwin, Bischof von Xingu (Brasilien) 343
Krawtschuk, Leonid 209
Krebs, E. 392
Kredel, Elmar Maria, früherer Bischof von Bamberg 278
Krelle, Wilhelm 341
Krenn, Kurt, Bischof von St. Pölten 301 405 479 f. 563
Krickler, Kurt 458
Krieg, Robert A. 95
Krippendorf, Ekkehart 560
Kriele, Martin 294
Kronenberg, Friedrich 289
Krötke, Wolf 649
Kruip, Gerhard 271
Krukowski, Józef 180
Kruse, Martin, früherer Bischof von Berlin-Brandenburg 194
Kuharić, Franjo Kardinal, Erzbischof von Zagreb 119 469 505
Kühne, Uwe 216
Kühne, Winrich 207
Küng, Hans 274
Küng, Klaus, Bischof von Feldkirch 458
Kung, Joseph 500
Kunze, Rainer 121
Kuper, B.-O. 38
Kuroń, Jacek 179
Kurthen, Martin 124
Kuschel, Karl-Josef 122
Kutschma, Leonid 208 ff.
Kwaśniewski, Aleksander 177

L

Laak, Dirk van 487
Lachner, Gabriele 325
Lacina, Ferdinand 174 301
Lafont, Ghislain 682
Laghi, Pio, Kurienkardinal 340 389
Laguna, Justo, Bischof von Morón (Argentinien) 389
Lammert, Norbert 417
Lampert, Heinz 10
Landert, Charles 292
Langan, John 176
Langenhorst, Georg 381
Lapiedra, Aurora 144 368
Larentzakis, Gregorius 263
Lauer, Simon 156
Lauermann, M. 508
Laun, Andreas, Weihbischof in Salzburg 113 175 301 480
Law, Bernard Kardinal, Erzbischof von Boston 464
Layzer, David 559
Lecheler, H. 38
Lechner, Norbert 143
Lee Tenghui 498
Lefebvre, Marcel 113 334 478
Legrand, Hervé 185 ff.
Lehmann, Karl, Bischof von Mainz 12 18 29 ff. 32 39 104 122 162 171 220 322 333 352 399 452 479 517 519 564 571 573 624 640
Leiber, Marion 200
Leicht, Robert 520
Lelouche, Claude 616
Le Pen, Jean-Marie 282 526
Lerner, Jaime 50
Leschinsky, Achim 409
Leutheuser-Schnarrenberger, Sabine 13 568
Leutzsch, M. 508
Levin, Arnie 672
Liebeck, Stella 39
Lienkamp, Andreas 261
Lierde, Petrus Canisius van, Bischof 481
Limbach, Jutta 514
Lincoln, Abraham 672
Lindemann, Andreas 277 509
Lingner, Elisabeth 59
Link, Christian 414
Linke, Detlef B. 124
Li Peng 494
Lippert, Peter 392
Lissner, Anneliese 200
Listl, Joseph 450
Loewenich, Hermann von, bayerischer Landesbischof 105 520
Loftus, John 363
Lönne, K.-E. 508
López Portillo, José 271
López Rodríguez, Nicolás de Jesús, Erzbischof von Santo Domingo 334
López Trujillo, Alfonso Kardinal 16
Lorscheiter, José Ivo, Bischof von Santa Maria (Brasilien) 343
Löschnak, Franz 301
Losev, Aleksej 508
Loth, Wilfried 262
Löwe, Hartmut 684
Löwith, Karl 486
Lozano Barragán, Javier, Bischof von Zacatecas (Mexiko) 271
Lozano Gracia, Antonio 269
Lubatschiwskyi, Myroslaw Iwan Kardinal, Großerzbischof von Lemberg 212
Luchterhand, Otto 450
Luckmann, Thomas 222
Luckner, Gertrud 315
Lüdicke, Klaus 326
Luf, Gerhard 108
Luhmann, Niklas 451 455
Lula da Silva, Luis Inácio 44
Lustiger, Jean-Marie Kardinal, Erzbischof von Paris 63 288 402
Luyn, Adrianus Hermann van, Bischof von Rotterdam 8 394 462
Luz, Ulrich 204

M

Maccoby, Hyam 384
Mac Killop, Mary 104
Madelin, Alain 526
Mäder, Otmar, früherer Bischof von St. Gallen 228
Magnis, Gabriele von 315
Maier, Hans 121, 519
Maier, Otto 481
Major, John 216
Makue, Ediie 438
Mamie, Pierre, früherer Bischof von Lausanne, Genève, Fribourg 50 229 684
Mandela, Nelson 443
Mann, Thomas 217 487
Maroni, Roberto 117
Marquard, Odo 155
Marré, Heiner 450
Marschall, Martin 95
Martìn, Arturo 609
Martin, Diarchmuid 213
Martschuk, Jewgeni 210
Maschke, Günter 486
Massaccesi, Horacio 387
Massol, Witali 209
Matejovski, W. 126
Mathews, Basil 382
Matiasek, Helmut 122
Maunz, Theodor 488
May, Georg 481
May, William 480
Mayröcker, Friederike 121
Mazowiecki, Tadeusz 177 f.
Mboya, Tom 257
McDonagh, Enda 68
Mečiar, Vladimir 230 529
Meese, Edwin 41
Mehlhose, Robert 108
Meier, Christian 111
Meier, Heinrich 487 ff.
Meisner, Joachim Kardinal, Erzbischof von Köln 478
Meißner, Stefan 261
Melis, Damian van 260
Melo, Vasil 101
Men, Alexander 605
Menchú, Rigoberta 142
Mendes, Chico 49
Mendes de Almeida, Luciano Pedro, Erzbischof von Mariana (Brasilien) 334 343
Menem, Carlos 386
Mercker, Hans 95
Messadié, Gerald 381
Metz, Johannes Baptist 97 109
Meusel, Rainer 684
Meuter, Günter 487 ff.
Meves, Christa 481
Meyendorf, J. 662
Meyer, Harding 148
Mgojo, K. 443
Michel, E. 392
Michel, Sylvia 436
Michnik, Adam 437
Midriak, Jan 448
Mields, Rune 121
Milingo, Emanuel, früherer Erzbischof von Lusaka 63
Miller, Arthur 672
Miller, Leszek 178
Minc, Alain 528
Mirdita, Rrok, Erzbischof von Durres-Tirana (Albanien) 102
Mitchell, John 40
Mitterrand, François 169 283 525
Montecino, Sonia 144
Mock, Alois 301
Mödl, Ludwig 352
Mogobo, Stanley 443
Moingt, Joseph 683
Mongella, Gertrude 390 524 583
Monteiro de Castro, Manuel 334
Moore, George 381
Morandé, Petro 144
Moravčik, Jozef 529
Moreira Neves, Lucas Kardinal, Bischof von São Salvador da Bahia 343
Mörsdorf, K. 660
Morton, Henry Vollam 383
Mosebach, Martin 481
Much, Hans 383
Mugabe, Robert 501 ff.
Muhammad Ali, Ahmad 402
Mulisch, Harry 319
Müller, Bernhard 480
Müller, Eckart 150
Müller, Gerhard Ludwig 325 391
Müller, Gustav Adolf 382
Müller, Klaus 393
Müller, Luise 635
Müller, Michael 480 f.
Müller, Oliver 504
Müller, Wunibald 363 366 426
Murayama, Tomiichi 328 330
Murphy, Michael, Bischof von Cork und Ross (Irland) 506
Muskens, Martinus, Bischof von Breda 8 394 462
Mussinghoff, Heinz, Bischof von Aachen 108
Mveng, Engelbert 577

N

Nabor, Felix 383
Nano, Fatos 102
Natho, Eberhard 54
Navarro-Vals, Joaquin 64
Nave-Herz, Rosemarie 16
Navè-Levinson, Pnina 457
Nayed, Aref Ali 581
Neher, Erwin 13
Nemanja, Stefan 467
Nestroy, Johann 296
Neubert, Ehrhart 509
Neuhaus, Richard 175
Neuner, Peter 128 ff.
Nguyen Van Thuan, Francis Xavier, früherer Bischof von Saigon 139
Nichtweiß, Barbara 488
Nientiedt, Klaus 20 ff. 111 185 ff. 327 339 418 ff. 482 529 587 ff.
Niermann, Ernst 302 ff.
Niethammer, Dietrich 275
Niewiadomski, Józef 567
Nkomo, Joshua 502
Nkrumah, Kwame 257
Noack, Axel 114
Noack, Paul 486
Noko, Ishmael 288 615
Noll, Peter 274
Nolte, Claudia 398 634
Nordhaus, W. D. 152
Normart, Ara F. 278
Novack, Michael 152
Novak, Jorge, Bischof von Quilmes (Argentinien) 389

Nowak, Kurt 275
Nuland, Sherwin B. 274
Nuñoz, Lautaro 144
Nyerere, Julius 257

O

Obeso Rivera, Sergio, Erzbischof von Jalapa (Mexiko) 271
O'Connor, John Kardinal, Erzbischof von New York 342 391
Oda, Takehiko 331
Oddi, Silvio Kardinal 168 402
Oeter, Stefan 161
Olechowski, Andrzej 178
Oleksy, Józef 180
Ong Teng Cheong 42
Opschoor, Hans 642
Ortega y Alamino, Jaime Lucas Kardinal, Erzbischof von San Christóbal de la Habana 54 334
Ostendorf, Berndt 335
Ostermann, Friedrich, Weihbischof in Münster 343
Özdemir, Cem 413

P, Q

Pagura, Federico, methodistischer Bischof 162
Palma, Milagros 144f.
Pannenberg, Wolfhart 335 427
Papandreou, Damaskinos 264
Pasolini, Pier Paolo 617
Pataki, George 674
Pausewang, Siegfried 439
Pavle, Patriarch, Oberhaupt der serbisch-orthodoxen Kirche 119 466
Pawlak, Waldemar 177
Paz, Octavio 144
Pemsel-Maier, Sabine 201
Pérez Esquivel, Adolfo 271
Perez, Shimon 183 633
Pesch, Heinrich 152
Pesch, Otto Hermann 149 214 628
Peter, Angelika 408
Peters, Ulrich 322
Peterson, Erik 488 508
Petrik, Eva 160 302
Petrovic, Madeleine 302
Petuchowski, Jakob J. 155
Pfäfflin, Ursula 413
Pfarr, Heide 413
Pichler, Josef 7
Pieronek, Tadeusz, Bischof 180 622
Pilar Aquino, Maria 368
Pitirim, Metropolit von Wolokolamsk und Jurjew 85
Pivetti, Irene 402
Planer-Friedrich, Götz 114
Plankensteiner, Thomas 404
Pompidou, Georges 527
Ponce de Léon, Ernesto Zedillo 267
Pöner, Ulrich 39
Posadas Ocampo, Juan Jesús, Kardinal, früherer Erzbischof von Guadalajara 270
Postman, Neil 285
Pottmeyer, Hermann J. 336
Potz, Richard 108
Poulat, Emile 14
Pouwels-Van de Pas, Tiny 463
Prado, Consuelo del 145 368 370
Prigione, Gerónimo 270
Primatesta, Raúl Francisco Kardinal, Bischof von Cordóba (Argentinien) 389
Primetshofer, Bruno 323
Procyk, Judson Michael, griechisch-katholischer Erzbischof von Pittsburgh (USA) 407
Prodi, Romano 118 168
Przywara, E., 392
Puff, Helmut 427
Puljić, Vinko Kardinal, Erzbischof von Sarajewo 119 216 336
Pumberger, Josef 213 536
Puschmann, Hellmut 336
Puza, Richard 324 326
Quermonde, Jean-Louis 509
Qian Qichen 498
Qiao Shi 494

R

Raab, Julius 298
Rabin, Jitzhak 181 632
Rad, Gerhard von 558
Rademacher, A. 392
Raheb, Mitri 417
Rahner, Karl 32 561 651 660
Raiser, Konrad 162 273 288 391 614f.
Ramos, Fidel 104
Ramousse, Yves, Bichof 510
Ratzinger, Joseph Kardinal 108 127 172 294 322 394 465 478 573
Rau, Johannes 70 572
Rauber, Karl-Josef, Erzbischof 340
Rauch, Andreas M. 94
Rauchfleisch, Udo 428f.
Rauscher, Anton 151
Re, Giovanni Battista, Erzbischof 333
Reagan, Ronald 555
Reckinger, François 480
Rehnquist, William H. 40
Reich, Ruedi 292
Reinhardt, Karl 158
Reinhardt, Klaus 324
Reinhart, Tanja 185
Reiter, Johannes 129
Remmers, Werner 288
Rendtorff, Trutz 427
Revelo Conteras, Marco René Bischof von Santa Ana 334
Reynolds, Albert 68
Rheinschmidt, Monika 478
Riccardi, Andrea 6 506
Rich, Arthur 151
Richard, Pablo 367
Richter, Klemens 325
Rico, Aldo 388
Ricœur, Paul 508
Ridge, Tom 674
Riechert, Karen 261
Riedel-Spangenberger, Ilona 323 664
Riegler, Josef 301
Rigal, Jean 567
Rinderspacher, Jürgen P., 566
Ring-Eifel, Ludwig 389
Rinke, Barbara 684
Riobé, Guy-Marie, Bischof von Orléans 63 403
Ritchie, Nelly 370
Riva, Clemente, Weihbischof im Bistum Rom 402
Riveiro, Elza 142
Rivera y Damas, Arturo, früherer Erzbischof von San Salvador 54 334
Robbers, Gerhard 284
Robertson, Pat 94
Robledo Rincón, Eduardo 270
Rodríguez Maradiaga, Oscar Andrés, Erzbischof von Tegucigalpa (Honduras) 334
Rodríguez, Roberto, Weihbischof von Córdoba (Argentinien) 389
Rogers, Anthony 138
Rogge, Joachim, früherer Bischof der Evangelischen Kirche der Schlesischen Oberlausitz 54
Romélus, Willy, Bischof von Jérémie (Haiti) 54
Romero, Oscar Arnulfo, früherer Erzbischof von San Salvador 54
Roos, Lothar 352
Roosevelt, Franklin D. 41 673
Rosa Chávez, Gregorio, Weihbischof von San Salvador 334
Ross, Philippe 616
Rossellini, Robert 620
Rossetti, Stephen 363
Rossi, Francisco 51
Roth, Gerhard 124
Rotter, Hans 352
Rovira, German 480
Roxin, C. 25
Roy, Christina 382
Rubinstein, Danny 183
Ruggieri, Giuseppe 522
Ruh, Ulrich 3 128ff. 150 165 296 302ff. 355 397 536ff. 571
Ruini, Camillo Kardinal 168 336 449
Ruiz Ferro, Julio César 270
Ruiz García, Samuel, Bischof von San Cristóbal de Las Casas (Mexiko) 270 510
Ruiz Massieu, José Francisco 269
Ruiz Massieu, Mario 269
Rustenholz, Heinrich 430
Ruster, Thomas 261 392 490

S

Sáenz Lacalle, Fernando Erzbischof von San Salvador 334
Saier, Oskar, Erzbischof von Freiburg 322 324 564
Saldarini, Giovanni Kardinal, Erzbischof von Turin 214
Salina, Henri, Abt von St.-Maurice 684
Samuelson, P. A. 152
Sánchez, José Kardinal 137
Sander, Otto 121
Sandoval Iñiguez, Juan Kardinal, Erzbischof von Guadalajara (Mexiko) 270
Santer, Jacques 36
Santiago Santiago, Jorge 271
Sarkander, Jan 390
Sauter, Hermann 237
Sautter, Hermann 335
Sava, erster serbischer Erzbischof (1174–1235) 467
Saventhem, Eric de 333 479
Scalfaro, Oscar Luigi 402
Scoppola, Pietro 168
Scorsese, Martin 616
Scott, Robert 40
Seeber, David 75 219 455 630
Séguin, Philippe 528
Seifert, Josef 480
Semmelroth, O. 660
Serra Puche, Jaime 267
Serre, Michel 403
Sharon, Ariel 184
Shirayanagi, Petrus Kardinal, Erzbischof von Tokio 328 510
Sieberer, Balthasar 175
Sierck, Gabriela M. 440
Silva, Sergio 367
Silvester II. 557
Simon, René 522
Simoni, Zef, Weihbischof in Shkoder 102
Simpson, O. J. 39
Singer, Peter 274
Sipe, Richard 363
Skrypnik, Mystislaw 211
Slavkovksá, Éva 530
Sliwinski, Krzysztof 452
Smith, Ian 502
Smith, Kevin 68
Smyth, Brendan 68
Sobrino, Jon 367
Sodano, Angelo Kardinal 168 213
Söding, Thomas 682
Sommer, Margarete 315
Sommer, Theo 208
Sonderegger, Alfons 230
Sonnenfeld, A. 126
Sorensen, Theodor C. 673
Soros, George 535
Soussan, David 457
Souza, Herbert de 48
Spaemann, Robert 478
Speck, Bruno 51
Spelthahn, Dieter 270
Spiegel, Yorick 151 153
Spital, Hermann-Josef, Bischof von Trier 350
Suárez, Ursula 142
Suárez Rivera, Adolfo Antonio, Erzbischof von Monterrey (Mexiko) 271
Subiela, Eliseo 616
Suchocka, Hanna 179
Suttner, Ernst 326
Sykes, Stephen 459

Sch

Scharfenecker, Uwe 261
Scharping, Rudolf 70
Schatz, Klaus 107 275
Schätzler, Wilhelm 278 564
Schäuble, Wolfgang 283
Schavan, Annette 33 456 519
Scheele, Paul-Werner, Bischof von Würzburg 278
Scheffczyk, Leo 352 480
Schenk, Herrad 272
Schenkel, Daniel 381
Schenker, Lukas 392
Schilson, Arno 99
Schirinowski, Wladimir 282
Schlee, Thomas Daniel 121
Schlögel, Herbert 128
Schloz, Rüdiger 639
Schlüssel, Wolfgang 298
Schmähling, Elmar 414
Schmeemann, A. 662
Schmidt-Koddenberg, Angelika 200
Schmidt-Lauber, Hans-Christoph 275
Schmidt, Günther 427
Schmidt, Ute 262
Schmidtobreik, Bernhard 312
Schmied, Wieland 121
Schmitt, Carl 392 486ff. 507
Schmitten, Jürgen in der 124
Schnackenburg, Rudolf 352
Schneerson, Menachem M. 675
Schneider, Theodor 323 521
Schneller, Ludwig 383
Schnoor, Herbert 400
Schober, Helmut 121
Schockenhoff, Eberhard 126 547
Schönborn, Christoph, Erzbischof von Wien 221 301 404 458 562f. 636
Schorlemmer, Friedrich 414
Schreiber, Hannes 267 443
Schröder, Dieter 572
Schröder, Richard 413f.
Schroeder, Wolfgang 262
Schubert, Kurt 405
Schüller, Heidi 279
Schüller, Helmut 405
Schüller, Thomas 640
Schulte, Raphael 326
Schulte, Walter 310
Schulz, Walter 276
Schumacher, Joseph 480
Schumacher, Traugott 75ff.
Schümmelfeder, Dieter 450
Schüssler-Fiorenza, Elisabeth 370
Schwan, Gesine 683
Schwantes, Milton 414
Schwarz, Klaus-Peter 161
Schwarz, Leo, Weihbischof in Trier 216
Schwarze, Bernd 414
Schweitzer, Albert 381
Schwery, Heinrich, Kardinal, früherer Bischof von Sitten 228

St

Stecher, Reinhold, Bischof von Innsbruck 221 301 636
Steffensky, Fulbert 418ff.
Stegemann, Ekkehard 427
Stegemann, Wolfgang 425

Steger, Hanns A. 667
Stehr, Hermann 384
Steinacker, Peter 520
Steinkamp, Hermann 390
Steinmann, Horst 153
Stemberger, Günter 156
Stepan, Miroslav 231
Sterzinsky, Georg Kardinal, Bischof von Berlin 18 410
Stevens, Evelyn 144
Stickler, Alfons Maria Kardinal 168 480
Stimpfle, Josef, früherer Bischof von Augsburg 479 628
Stockhausen, Alma von 480 f.
Stöhr, Johannes 480
Stoiber, Edmund 112 399 518
Stolpe, Manfred 272 410
Straaten, Werenfried van 481
Strak, Michał 178
Strasser, Johano 413
Streminger, Gerhard 566
Stricker, Gerd 90
Strobel, Bernhard 175
Strohm, Theodor 335 355 ff.
Strolz, Walter 156 158 f. 562
Sturm, Herwig 626
Stutz, Ulrich 196

T

Támez, Elsa 145 367
Tauran, Jean-Louis 273
Teissier, Henri, Erzbischof von Algier 108 505
Tepedino, Ana María 145 368
Téran Dutari, Julio 671
Tettamanzi, Dionigi, Erzbischof von Genua 336
Théas, Pierre-Marie, früherer Bischof von Lourdes 349
Theisen, Heinz 393
Theißen, Gerd 385
Theobald, Gerd 562
Thewessen, Jos 463
Thiandoum, Hyacinthe Kardinal 576
Thierse, Wolfgang 20 ff.
Thoma, Clemens 156 159
Thome, Rudolf 616 619
Thönissen, Wolfgang 277
Thurian, Max 345
Tolstoi, Leo 274
Tomášek, František Kardinal, früherer Erzbischof von Prag 232
Tomko, Jozef Kardinal 137
Tommissen, Piet 488
Töpfer, Klaus 511
Torti, Giuseppe 394
Toscani, Oliviero 285
Treanor, Noël 38
Tschaplin, Walentin 88
Tudjman, Franjo 468
Tumi, Christian Wighan Kardinal, Erzbischof von Douala 578
Tunlop Sophal, Pierre 510
Tutu, Desmond 443
Tzscheetzsch, Werner 390

U

Ullmann, Wolfgang 414
Ullrich, Anneliese 29
Unschuld, Paul 277
Urquhart, Brian 207
Utz, Arthur Fridolin 150

V

Valadier, Paul 522
Valdés, Teresa 143
Vanags, Janis, Erzbischof, Oberhaupt der lettischen Lutheraner 336
Vargas Alzamora, Augusto Kardinal, Erzbischof von Lima 679
Vasgen I., früheres Oberhaupt der armenisch-apostolischen Kirche 278
Vaz, Joseph 104
Ven, Hans van der 521
Vera López, Raúl, Koadjutor in San Cristóbal de las Casas 510
Veuster, Damian de 394
Vidal, Marciano 352
Villiger, Kaspar 283
Vilnet, Jean, Bischof von Lille 62
Virt, Günter 108 325
Vischer, Lukas 392
Vlk, Miloslav Kardinal, Erzbischof von Prag 232 333 506
Vogel, Hansjörg, früherer Bischof von Basel 203 340 394
Vogt, Hermann 44 558 676
Vollmer, Eckhard 618
Vonessen, Franz 560

W

Wacker, Bernd 488 507 f.
Wałęsa, Lech 177
Walloth, Wilhelm 383
Walter, Peter 324
Walter, Rudolf 486
Waltmann, Hans 95
Wanke, Joachim, Bischof von Erfurt 162 166 216
Warren, Earl 41
Wasser, Hedwig 394 462
Wassermann, Rudolf 461
Watzal, Ludwig 185
Weakland, Rembert, Erzbischof von Milwaukee 68 176 465
Weber, Johann, Bischof von Graz-Seckau 221 301 404 635
Weibel, Rolf 204 436
Weiland, Heribert 259
Weinstein, Marisa 143
Weizer, Jens 426
Weizsäcker, Carl-Friedrich von 551
Weizsäcker, Christine von 412
Weizsäcker, Richard von 110 412
Welsch, Wolfgang 30
Weman, Gunnar, Erzbischof der (lutherischen) Schwedischen Kirche 278
Wenz, Gunther 161 451
Werbick, Jürgen 53
Werbs, Norbert, Weihbischof in Hamburg 104
Wessels, Leon 443
Wetter, Friedrich Kardinal, Erzbischof von München-Freising 352 519
Wetz, Franz Josef 560
Whelehan, Harry 68
Wick, Josef 230
Wiedemann, Hans Georg 427
Wiedenhofer, Siegfried 53
Wiertz, Franz, Bischof von Roermond 8
Wils, Jean-Pierre 522
Winkeler, Lodewijk 463
Witschen, Dieter 451
Wittemann, W. 463
Wittgenstein, L. 508
Wittig, Joseph 392
Wojtyła, Karol 621
Wolde, Ellen van 522
Wolf, Hanna 568
Wollenweber, Klaus, Bischof der Evangelischen Kirche der Schlesischen Oberlausitz 54
Wolsza, Kazimierz 623
Wrede, William 381
Wu, Harry 498
Wulf, Friedrich 632
Wurm, Theophil, früherer württembergischer Landesbischof 564
Wust, Peter 392
Wyler, Bea 457 520
Wyszyński, Stefan Kardinal 621

Y

Yokoyama, Nokku 330

Z

Zahrnt, Heinz 59 106
Zaid, Nasr Abu 581
Zak, Adam 568
Zanussi, Krzysztof 121
Zeddies, Helmut 114
Zeitz, Gerhard 408
Zeman, Milos 231
Zenari, Mario 625
Zhu Rongji 497
Ziegenaus, Anton 480
Zihlmann, René 292
Zilk, Helmut 174
Zink, Jörg 414
Zovkić, Mato 582
Zsifkovits, Valentin 151 f.
Zubair Wako, Gabriel, Erzbischof von Khartum (Sudan) 581
Zulehner, Paul 325 351 522
Zwick, Reinhold 620

186.90

HERDER-
KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 1 49. Jahrgang Januar 1995

Wo ist der große neue religiöse Gedanke, der den Kirchen entgegengestellt werden könnte?

Ernst Troeltsch

Katholisch sein

Bei der jüngsten EKD-Untersuchung über Kirchenmitgliedschaft wurde repräsentativ ausgewählten deutschen Protestanten auch die Frage gestellt, was ihrer Meinung nach unbedingt zum Evangelisch-Sein gehöre. Folgende Antwortmöglichkeiten erhielten die höchste Zustimmung: „Daß man getauft ist", „daß man konfirmiert ist", „daß man Mitglied in der evangelischen Kirche ist", „daß man sich bemüht, ein anständiger und zuverlässiger Mensch zu sein". Gesetzt den Fall, man würde heute eine vergleichbare Repräsentativbefragung unter deutschen Katholiken vornehmen: Welche Antworten würden sie bei der Frage nach unverzichtbaren Essentials für das Katholisch-Sein wohl am ehesten ankreuzen?

Die Taufe auf jeden Fall, wahrscheinlich auch die Mitgliedschaft in der katholischen Kirche und vermutlich ebenso das Bemühen, ein anständiger und zuverlässiger Mensch zu sein. Aber was käme darüber hinaus in Frage? Der regelmäßige Gottesdienstbesuch wohl nicht, denn im Durchschnitt der deutschen Diözesen findet sich an den „Zählsonntagen" nur noch ein Fünftel der Katholiken zur Eucharistiefeier ein. Die von der Kirche als verbindlich vorgelegte Glaubens- und Sittenlehre vermutlich auch nicht: Bei manchen Weisungen des Lehramtes zur Individualmoral ist die Kluft zwischen Norm und gelebter Wirklichkeit offenkundig, und auch diverse Glaubensaussagen gehören für das katholische Normalbewußtsein nicht mehr zum selbstverständlichen Besitzstand. Und das kirchliche Amt, vor allem das für die katholische Kirche spezifische *Papstamt?* Natürlich gibt es Katholiken, die auf Papsttreue besonderen Wert legen, aber für andere ist der Papst ein rotes Tuch oder läßt sie bestenfalls gleichgültig.

Es gehört zum gängigen Repertoire sowohl protestantischer Selbstkritik wie katholischer Äußerungen über die reformatorischen Großkirchen, die Profillosigkeit bzw. -schwäche des heutigen Protestantismus zu beklagen. Nur läßt sich im Gegenzug nicht einfach das Lob festgefügter und deutlich umrissener katholischer Identität anstimmen. Sicher haben Katholiken in manchen Teilen der Weltkirche ein einigermaßen klares gemeinsames Profil, sei es unter Diasporabedingungen als katholische Minderheit in einem anderskonfessionellen Umfeld oder in Ländern, deren Bevölkerung zum überwiegenden Teil nichtchristlichen Religionen angehört. Katholiken können sich auch dadurch von ihrer Umgebung unterscheiden, daß sie vor allem aus einer bestimmten Volksgruppe stammen oder eine spezifische soziale Schichtung aufweisen.

Weder religiös noch gesellschaftlich klare Konturen

Das alles gilt nicht oder zumindest nicht mehr für die meisten Katholiken im westlichen Europa, sei es in traditionell katholisch geprägten Ländern wie Spanien und Frankreich oder in den klassischen bikonfessionellen Ländern wie Deutschland und der Schweiz. Ihr Katholisch-Sein weist weder religiös noch gesellschaftlich klare Konturen auf: Sie tre-

ten nirgendwo als geschlossene Großgruppe in Erscheinung, beteiligen sich in sehr unterschiedlicher Intensität am kirchlichen Leben und liegen auch in der Gestaltung ihrer religiösen Praxis, etwa in den Frömmigkeitsformen, oft sehr weit auseinander. Untereinander sind sie zudem nicht selten ziemlich zerstritten (wobei die Konfliktlinien nie einfach zwischen der „Amtskirche" hier und der „Basis" dort verlaufen, sondern quer durch alle Gruppen in der Kirche hindurch). Gesamtgesellschaftlich werden sie als Katholiken höchstens sporadisch wahrgenommen; wo Katholisches in den Blick gerät, hat es meistens mit dem Papst bzw. mit römischen Vorgängen zu tun.

Die Katholizismen im westlichen Europa wirken durchweg glanzlos und fragmentarisiert. Manche Katholiken sind angesichts der unterschiedlichen Signale, die sie in ihrer Kirche aufnehmen oder die ihnen durch die Medienöffentlichkeit vermittelt werden, schlicht verunsichert, andere klammern sich an die Form von Katholisch-Sein, die sie entweder aus ihrer Kindheit und ihrem sozialen Umfeld übernommen oder im Kontakt mit einer bestimmten Gemeinde, Gruppe oder kirchlichen Strömung für sich entdeckt haben und kümmern sich kaum um den Rest. Wieder andere lassen den ganzen kirchlich-religiösen Betrieb auf sich beruhen und nehmen die Dienste der Kirche höchstens punktuell in Anspruch. Katholisch-Sein wird so für manche ganz zur von außen auferlegten Belastung, der man sich bei passender Gelegenheit entzieht, für manche zu einer weithin unbekannten Größe, für wieder andere zu einer verbissenen Anstrengung, die intolerant und eigensinnig macht.

Von der „Lust, katholisch zu sein" spricht demgegenüber der Titel eines vor nicht allzulanger Zeit erschienenen Buchs. Es erhebt den Anspruch, „quer zum Zeitgeist" zu stehen, und möchte Stimmen Gehör verschaffen, „die kraftvoll und natürlich von der Freude berichten, katholisch zu sein". In einem solchen Titel artikuliert sich eine Stimmung, die in der Kirche zweifellos ihre Fürsprecher hat oder neu gewinnt und auch „draußen" durchaus auf einen gewissen Widerhall rechnen kann: Was soll das ständige Problematisieren und Streiten in der Kirche, wenn es doch vor allem darauf ankäme, selbstbewußt Flagge zu zeigen und sich freudig-unverkrampft zur katholischen Kirche zu bekennen! Aber läßt sich auf diese Weise wirklich der gordische Knoten aus Kirchenverdrossenheit, katholischen Identitätsproblemen und gesellschaftlichem Gewichts- und Ansehensverlust durchschlagen, der praktisch allen katholischen Ortskirchen im westlichen Europa auf die eine oder andere Weise zu schaffen macht?

Daß von der „Lust, katholisch zu sein" in Deutschland oder auch anderswo nicht sehr viel zu verspüren ist, liegt nun einmal nicht einfach an der subjektiven Unwilligkeit oder Unfähigkeit der Katholiken, sondern hat mit mehreren gewichtigen Faktoren zu tun, die es verdienen, auseinandergehalten und sachlich gewürdigt zu werden.

Zum einen ist der *Katholizismus* als gesellschaftlich-kulturelle und religiöse Größe bekanntlich keine kirchengeschichtliche Konstante, sondern verdankt sich in seiner für die zweite Hälfte des 19. und die erste des 20. Jahrhunderts charakteristischen Gestalt einer genau bestimmbaren, einmaligen historischen Konstellation: Es ging dabei um die Selbstbehauptung und gesellschaftliche Präsenz der Katholiken gegenüber einem kämpferischen Laizismus bzw. angesichts der Dominanz einer protestantisch geprägten Mehrheitskultur. Daß dieser Katholizismus in seinen verschiedenen nationalen Ausprägungen mit seinen Parteien, Verbänden und Frömmigkeitsformen durchaus erfolgreich war, ist nicht zu bestreiten. Aber gerade dieser Erfolg wurde ihm in gewisser Hinsicht zum Verhängnis, so daß er sich im Zuge gesellschaftlicher Veränderungen bis auf Restbestände auflöste.

Die Kirche wird dämonisiert und überschätzt

Zum anderen befindet sich die katholische Kirche insgesamt in einer *spannungsreichen Übergangssituation*, die zwar leicht zu kurzschlüssigen Reaktionen verleiten kann, sich auf diese Weise aber nicht auf produktive Weise angehen und durchstehen läßt. Im Grunde genommen ist keines der Elemente, die zum „Wesen des Katholischen" gehören, derzeit fraglos stabil, frei von Unsicherheiten und Krisensymptomen. Das gilt – wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß – für das Verhältnis von Universalkirche und Teilkirchen (siehe die Diskussion über das „Communio"-Papier der Glaubenskongregation von 1992) ebenso wie für die „Stände" in der Kirche, für katholische Frömmigkeit und Theologie wie für das Weltverhältnis der Kirche bzw. den gesellschaftlich-politischen Auftrag der Katholiken.

Man denke beispielsweise nur an die *Orden*, zweifellos ein ausgesprochenes Herzstück für Selbstverständnis und Leben der katholischen Kirche. Die jüngste Vollversammlung der Bischofssynode (vgl. HK, Dezember 1994, 611 ff.) hat deutlich gezeigt, in wie vielen Grundfragen rund um das Ordensleben und seinen Platz in der Kirche heute ernsthafter Klärungsbedarf besteht und wie sehr die entsprechenden Fragen gerade auch Ordensleuten selbst auf den Nägeln brennen. Verglichen mit den unruhigen Jahren direkt nach dem Konzil, hat sich die Situation bei den *Weltpriestern*, gesamtkirchlich gesehen, einigermaßen stabilisiert; aber die Frage nach der Zuordnung von Amtspriestertum und anderen Ämtern und Diensten ist ebensowenig vom Tisch wie die Spannung zwischen unterschiedlich akzentuierten Amtsverständnissen.

Stichwort *Frömmigkeit*: Das „klassische" Repertoire katholischer Frömmigkeit (von der Marienverehrung über die Anrufung der Heiligen und die eucharistische Frömmigkeit bis zu den Bräuchen, die an den Ablauf des Kirchenjahres gebunden sind) ist beileibe nicht verschwunden, auch nicht unter den säkularisierten Bedingungen des westlichen Europas. Nur gibt es heute noch weniger als zu früheren Zeit einen „Normaltyp" katholischer Frömmigkeit, sondern eine große Bandbreite zwischen selbstverständlichem Festhalten an vertrauten Formen, weitgehender Distanz gegenüber diesem Strang katholischen Lebens und Neuentdeckung und -aneignung traditioneller Bräuche und Rituale. Und wie ist

es mit dem katholischen *Lehrbestand* und dem Lehramt, das eine besondere Verantwortung für seine unverfälschte Auslegung und Weitergabe hat? Gerade der „Katechismus der katholischen Kirche" belegt in seinen methodisch-inhaltlichen Stärken wie Schwächen die unvermeidlichen Probleme und Spannungen bei der Darstellung und Vermittlung des katholischen Glaubenserbes unter den heutigen geistigen und gesellschaftlichen Verhältnissen.

Daß es mit dem Katholisch-Sein heute nicht ganz so einfach ist bzw. sein kann, wie es manche griffigen Bekenntnisse und Parolen nach dem Motto „Augen zu und durch" suggerieren, hat aber nicht nur mit der Situation der Kirche zu tun, sondern auch mit dem *gesellschaftlich-kulturellen* Umfeld. Von ihm gehen nämlich im Blick auf die katholische Kirche einigermaßen widersprüchliche Botschaften aus. Auf der einen Seite ist die Kirche eine besonders beliebte Zielscheibe für *Kritik*, auf der anderen wird sie aber auch mehr oder weniger offen *bewundert*.
Kritisiert wird die katholische Kirche, weil man in ihr einen Hort der autoritären Machtausübung auf Kosten der individuellen Freiheit und des Dogmatismus zu Lasten des vernünftigen Nachdenkens sieht, eine im Kern trotz aller Veränderungen im finsteren Mittelalter steckengebliebene Institution. Bewundert wird die gleiche Kirche, weil sie auf ihre Identität achtet und sie verteidigt, weil sie den Mut hat, in ihren sittlichen Forderungen gegen allgemeine Zeittrends zu stehen und Traditionen nicht leichtfertig zu opfern. Das Problem ist nur, daß von beiden Seiten ein einseitiges Bild der katholischen Kirche vermittelt wird, wobei diese Außenansichten bei Katholiken jeweils durchaus Resonanz finden und zum Teil sogar sehr bereitwillig aufgegriffen werden. Die katholische Kirche mit ihrem Amt und ihrer Tradition wird im einen Fall gleichsam dämonisiert, im anderen Fall hochstilisiert und damit überschätzt.

Es hilft nichts, die Probleme wegzudrücken

Nicht mehr geborgen im katholischen Milieu, in der katholischen Lebenswelt, konfrontiert mit Spannungen und Umbrüchen in der eigenen Kirche wie mit widersprüchlichen Signalen aus der Gesellschaft: das ist die zweifellos nicht sehr bequeme Situation für den einzelnen Katholiken, jedenfalls unter westeuropäischen Verhältnissen. Natürlich spürt nicht jeder katholische Christ die damit verbundenen Herausforderungen und Belastungen in gleicher Weise; schließlich gibt es ja auch in der Kirche eine ganze Reihe von Nischen, an denen alle Stürme vorübergehen. Aber ganz entziehen kann man sich der Situation kaum. Sie macht vor allem den Katholiken zu schaffen, denen ihr Glaube und ihre Kirche am Herzen liegen, die aber auch nicht einfach mit der Prägung zufrieden sind, die sie durch Herkunft und Umgebung zunächst einmal übernommen haben und überdies Katholisch-Sein und wache Zeitgenossenschaft miteinander verknüpfen möchte.

Es ist sicher keine Lösung, die unübersehbaren Probleme kirchenstruktureller, theologischer und gesellschaftsbezogener Art als Lappalien oder Scheinprobleme wegzudrücken, sie durch Freude am Katholisch-Sein zu überspielen. Auch der in diesem Zusammenhang gelegentlich auftauchende Hinweis auf Weltgegenden, in denen es sehr viel weniger kirchenverdrossen und weit unbeschwerter katholisch zugehe als in Deutschland oder vergleichbaren europäischen Ländern, hilft nicht wirklich weiter. Natürlich ist es sinnvoll und notwendig, über den eigenen Tellerrand hinauszuschauen und dadurch die eigenen Sorgen im guten Sinn zu relativieren. Nur sind diese damit eben nicht schon aus der Welt.

Gefragt ist heute eine Grundhaltung, die katholisches Selbstbewußtsein und Freude an der Kirche mit der ehrlichen Einsicht in deren Unzulänglichkeiten und Defizite wie der kritischen Wachsamkeit gegenüber verkürzten Gestalten katholischer Identität verbindet. Man braucht nicht ständig mit leuchtenden Augen durch die Welt zu laufen und den Menschen zu erklären, wie schön es ist, katholisch zu sein. Aber es gibt genügend gute Gründe dafür, auch jenseits nostalgischer Rückerinnerung an katholische Kindheiten, romantisch-postmoderner Beschwörung katholischer Buntheit oder kulturkritischer Zuflucht zu Lehramt und Dogma als Stabilitätsfaktoren gern und selbstbewußt katholisch zu sein: etwa die Einheit in Glauben, Sakramenten und Amt über alle Kontinente hinweg, das reiche gottesdienstliche, theologische und spirituelle Erbe, die spannungsreiche Verbindung von Festigkeit und Wandlungsfähigkeit.
Auf dieser Grundlage lassen sich die Herausforderungen angehen, die heute zum Katholisch-Sein gehören. Dazu zählt die offensive Auseinandersetzung mit der Kritik an der Kirche und am christlichen Glauben ebenso wie das Bemühen um den innerkirchlichen Dialog, der auf Unterscheidung und produktive Aneignung setzende Umgang mit der eigenen Tradition wie die Klärung der katholischen Position im ökumenischen Gespräch und im religiös-weltanschaulichen Pluralismus spätmoderner Gesellschaften. Für alle diese Bereiche gilt: Katholische Identität ist, recht verstanden, kein fest verschnürtes Paket, über dessen Inhalte grundsätzlich nicht nachgedacht und gestritten werden darf, sondern gleicht vielmehr einem Knäuel aus Wesentlichem und Peripherem, Unverzichtbarem und Wandelbarem, Gelungenem und Mißlungenem, das immer wieder neu entwirrt werden muß. An dieser Einsicht führt kein Weg vorbei.

„The Catholic Moment" ist der Titel eines vor einigen Jahren in den USA erschienenen Buches, das eine intensive Diskussion über den inneren Zustand und das gesellschaftlich-politische Gewicht der katholischen Kirche ausgelöst hat. Es gibt derzeit keinen „catholic moment" in dem Sinn, daß die Katholiken auf einer Woge aus eindrucksvoller Geschlossenheit, überzeugendem Profil und gesellschaftlich-kultureller Wertschätzung schwimmen könnten. Aber vielleicht in dem Sinn, daß es an der Zeit wäre, mit dem Katholisch-Sein auf allen Seiten offener und souveräner umzugehen.

Ulrich Ruh

Farce

Zum Kompensationstheater Pflegeversicherung

So kann's gehen. Erster Akt: Jahrelang wird über das Für und Wider der Einführung einer Alterspflegeversicherung gestritten. Mächtig setzt sich quer durch die Parteien die Überzeugung durch, daß es eine solche braucht: wegen der dank der Wunder der modernen Medizin gestiegenen Lebenserwartung, durch die die Zahl der Pflegebedürftigen steigt, wegen geminderter Pflegekraft der kleiner und brüchiger gewordenen Familien und weil es nicht angehe, alte, pflegebedürftig gewordene Menschen, die ein Leben lang gearbeitet hätten, der Sozialhilfe zu überlassen, da die Rente in den wenigsten Fällen zur Bezahlung der überproportional gestiegenen Pflegekosten ausreiche. Und schließlich lasse sich den Gemeinden als Trägern der Sozialhilfe die weiter anschwellende Last nicht mehr länger zumuten.

Die Argumente wurden zwingend. Gegenargumente, z.B. ob einer Gesellschaft von Erben die Finanzierung einer Pflege aus *Eigenmitteln* nicht besser anstünde oder ob in einer Zeit, in der selbst Spitzengehälter von Managern über Jahre vom Steuerzahler subventioniert werden, für Pflegebedürftige eine steuerfinanzierte Lösung, wo der Notfall es erfordert, wirklich ehrenrührig wäre, zumal in vielen Fällen die Sozialhilfe trotz Versicherungsleistung noch wird zuzahlen müssen, wurden kaum noch zur Kenntnis genommen. Die Pflegeversicherung mußte kommen.

Zweiter Akt: Ein heftiger Streit entsteht über die Frage: Welches Modell? Umlageversicherung als fünfte Säule im Rahmen der gesetzlichen Sozialversicherung neben der Renten-, Kranken-, Unfall- und Arbeitslosenversicherung oder Pflichtversicherung durch ein Kapitaldeckungsverfahren auf privater Basis.
FDP, Arbeitgeberverbände, Mittelständler in den Unionsparteien, die CDU in Baden-Württemberg plädieren für das ordnungspolitisch saubere Modell Kapitaldeckungsverfahren. Aber die Verhältnisse im Bundeskabinett (Blüm-Modell), in der CDU/CSU-Bundestagsfraktion (Sozialpolitiker), im Bundesrat (SPD-Mehrheit) und bald auch in Stuttgart (große Koalition) sind nicht danach.

Das in der Tat nicht einfache Problem einer *Übergangslösung* für die jetzt und in nächster Zeit Pflegebedürftigen steht dagegen, die Kommunen bedürfen dringend der Entlastung, das Mitleidsargument zieht. Argumente für das Kapitaldeckungsmodell (unvermeidliche zusätzliche Belastung der Unternehmen auf der Lohnnebenkostenschiene, Systemwidrigkeit einer Pflegeversicherung innerhalb der gesetzlichen Sozialversicherung, weil das Pflegerisiko nur sehr entfernt berufs- und arbeitsbedingt ist) kommen dagegen nicht mehr an. Die Chance, angesichts allseitigen Klagens über die steigenden Kosten bei Renten und Gesundheit die Einführung der Pflegeversicherung zu einer Kehrtwendung für eine Reform der Sozialsysteme in Richtung mehr Eigenverantwortung zu nutzen, wird erst gar nicht mehr wahrgenommen: Die Komplettierer des Bestehenden mit der „fünften Säule" als Fahnenschaft setzen sich durch. Das Umlagemodell wird beschlossen.

Dritter Akt: Dieses Modell belastet Arbeitnehmer und Arbeitgeber, die zunächst ein und dann 1,7 Prozent des Bruttolohnes anteilig für die Pflegeversicherung aufzubringen haben. Damit erhöhen sich die *Lohnnebenkosten,* die man auf allen möglichen anderen Wegen zu senken sich bemüht. Dies darf nicht sein, die internationale Konkurrenzfähigkeit deutscher Unternehmen würde dadurch zusätzlich geschwächt. Also bedarf es einer *Kompensation* für die Arbeitgeberseite. Da aber geht es mit den Verlegenheiten erst richtig los. Karenztage gehen nicht, sie sind verfassungsrechtlich bedenklich; eine Reduzierung der Lohnfortzahlung im Krankheitsfall auf 90 Prozent des Arbeitslohnes kommt erst recht nicht in Betracht, obwohl das Prinzip, Lohnersatzleistungen müßten unterhalb der Höhe des Arbeitslohnes bleiben, viele Anhänger hat. Einen Urlaubstag opfern, auch das kommt nicht in Frage, die Gewerkschaften machen nicht mit. Den nicht fernliegenden Gedanken, die paritätische Belastung von Arbeitgebern und Arbeitnehmern zu beschließen, aber die Ausgestaltung den Tarifpartnern zu überlassen und damit zusätzliche Bewegung in die Tariffront zu bringen, wagt offenbar niemand zu äußern.
Also bleiben als Scheinkompensation nur noch die Feiertage, und da wird das Drama Pflegeversicherung endgültig zur Farce. Bei den *Kirchen* hofft man die schwache Stelle zu finden, nachdem an der Tariffront keine Bresche zu schlagen ist. Viel Auswahl bleibt nicht. Der 3. Oktober geht nicht, da es laut Pflegegesetz nur ein beweglicher Feiertag an einem festen Wochentag sein kann. Der Pfingstmontag kommt in die Diskussion; schlußendlich entscheiden sich aber doch vierzehn von sechzehn Bundesländern für die Streichung des Buß- und Bettags.

Die Kirchen, vor allem die evangelischen, halten zunächst still; als es aber um den Buß- und Bettag geht, protestieren sie doch flächendeckend. Plötzlich erhält ein seinerzeit obrigkeitsstaatlich aufoktroyierter Feiertag, dem jede Verwurzelung in der christlichen Heilsgeschichte fehlt, eine Bedeutung, die bislang selbst unter praktizierenden Christen nicht mehr wahrgenommen wurde. Die katholische Seite hält vereint mit den Protestanten ebenfalls ökumenisch höflich dagegen.

Trotzdem bleibt es bei der Entscheidung der vierzehn. Nur Sachsen schert aus, mutet den Arbeitnehmern den Gesamtbeitrag für die Pflegeversicherung zu, und als letztes macht auch Baden-Württemberg nicht mehr mit. Aber das Sachsen-Modell, im Grunde von vielen favorisiert, kommt dort nicht in Betracht: große Koalition – nicht auszudenken, was passiert wäre,

wenn ... Also übt sich der größere Regierungspartner in scheinbar ausgleichender Gerechtigkeit gegenüber den Konfessionen. Den Buß- und Bettag zu streichen erscheint vor allem im pietistisch gefärbten Württemberg als grob ungerecht. Also trifft es den Pfingstmontag. Künftig wird also in Baden-Württemberg als einziger Region des gesamten deutschen Sprachraums am Pfingstmontag gearbeitet. Fronleichnam zu streichen, wagte niemand vorzuschlagen, obwohl Fronleichnam genausogut am Sonntag gefeiert werden könnte wie an einem Donnerstag, wie es in anderen Ländern ohnehin geschieht, und Fronleichnam in Deutschland nur in Gegenden mit überwiegend katholischer Bevölkerung staatlich geschützter Feiertag ist.

Eine echte Kompensation ist weder der Buß- und Bettag noch der Pfingstmontag. Und die Streichung des Pfingstmontags ist weder familien- noch kirchen-, noch wirtschaftsfreundlich. Sie bringt das deutsche Vereinswesen durcheinander, sie nimmt der Dienstleistungswirtschaft mehr als sie der Produktionswirtschaft bringt. Und die Kirchen werden endgültig um eines ihrer größten Hochfeste gebracht, da alle Veranstaltungen um Pfingsten herum, dort, wo am Pfingstmontag gearbeitet wird, künftig voll zu Lasten des Pfingstsonntags gehen werden. Von Pfingsten wird dann endgültig nicht viel mehr bleiben als eine etwas angehobene Maigaudi.

Eine Hoffnung bleibt, daß die Feiertagsfarce noch nicht das Ende ist, daß der Pflegeversicherungsburleske drittem Akt noch ein vierter und fünfter folgen werden, mit der Erkenntnis am Schluß, daß einer so ernsten Sache wie der Pflegeversicherung mit Scheinkompensationen nicht zu helfen ist und daß schließlich doch derjenige die Kosten wird voll übernehmen müssen, dessen Risiko dadurch abgesichert werden soll: der einzelne und im Notfall ersatzweise die Gemeinschaft der Steuerzahler. Andeutungen einer Kehrtwendung kommen bereits aus Bayern und natürlich in entgegengesetzter Richtung aus Hessen; das Sachsen-Modell könnte zum Vorreiter werden, um das Ganze noch einmal von vorne aufzurollen. Aber ob in einer Besitzstandsgesellschaft, wie wir sie inzwischen allseits haben, Politik und Tarifpartner überhaupt noch die Energie zu solcher Einsicht aufbringen und daraus die Konsequenz zu ziehen vermögen, ist nach den Erfahrungen der letzten Jahre und Monate mehr als zweifelhaft. Am Ende könnte aus der Farce Feiertagskompensation durchaus noch eine sozial- und kulturstaatliche Tragödie werden. *se*

Ratlos

ZdK-Erklärung zur Verbindung von Ehelosigkeit und Priesteramt

Nicht nur das Papier selbst, der ganze Vorgang von Reaktion und Gegenreaktion macht einigermaßen ratlos. Da hat das Zentralkomitee der deutschen Katholiken auf seiner Herbstvollversammlung 1994 (vgl. ds. Heft, S. 51) mit nur wenigen Gegenstimmen eine Erklärung mit der Bitte an die deutschen Bischöfe verabschiedet, „dem Heiligen Vater eindringlich zu empfehlen, im Kontext der heutigen pastoralen Situation in gewissen Ländern oder Teilen der Weltkirche die Frage der kirchenrechtlich zwingenden Verbindung von Ehelosigkeit und Priestertum neu zu bedenken und die Weihe von Verheirateten bald – zumindest für den Bereich von Bischofskonferenzen, die darum bitten – zu ermöglichen". Ein etwas überraschender Initiativantrag aus dem Bund Neudeutschland auf der ZdK-Vollversammlung im Mai 1993 hatte den Stein ins Rollen gebracht.

Zwar finden sich in dem knappen Papier einige ins Grundsätzliche reichende Bemerkungen: So wird beispielsweise gefragt, ob nicht die Möglichkeit der Wahl eine wesentliche Voraussetzung dafür sei, daß der Wert der christlich gelebten Ehelosigkeit deutlicher hervortreten könne. Im Konjunktiv wird formuliert: Wenn Verheiratete und Unverheiratete zum Priesteramt zugelassen würden, könne dies eine Bereicherung für die Kirche sein. Vorsichtig, fast schüchtern gibt man zu bedenken: „Nicht wenige empfinden es als nur schwer mit dem hohen Wert von Ehe und Sexualität und der Würde der Frau vereinbar, daß verheiratete nicht Priester werden können."
Zu einer grundsätzlichen Opposition oder Kritik an christlich motivierter und gelebter Ehelosigkeit überhaupt oder an der Ehelosigkeit von Priestern lassen sich diese Aussagen nicht zusammenscharren. Dominanter wirkt da die demonstrative Würdigung und Wertschätzung: Die christliche Ehelosigkeit sei für die Kirchen ein unersetzliches Gut, das Charisma der Ehelosigkeit dem priesterlichen Dienst angemessen und ein Segen für die Kirche.

Daß die Medien, die die Beratung und Beschlußfassung mit großer Aufmerksamkeit verfolgt haben, weder den eindeutigen Bezug zum pastoralen Notstand noch die vorsichtige Argumentation in den Schlagzeilen wiedergeben würden, damit war zu rechnen. Kurz und bündig hieß es da: ZdK fordert die Abschaffung des Zölibats. Sollte diese Kurzformel aber auch für die weitere Diskussion entscheidend gewesen sein?

Zumindest erntete das ZdK erst einmal heftige Kritik. Der Ständige Rat der Bischofskonferenz beklagte, man habe die bereits im Vorfeld, in einem Schreiben ihres Vorsitzenden an das ZdK geäußerten Bedenken gegenüber einer solchen Erklärung nicht berücksichtigt. Auf eine unnötige Verunsicherung von Priestern und Priesteramtskandidaten und die unausweichliche Enttäuschung falscher Hoffnungen bei den Gemeinden reduzierten die Bischöfe das Ergebnis des ZdK-Vorstoßes. Man sehe selbst das Problem des Priestermangels, zu lösen sei es aber nur mit allen anderen Teilkirchen und mit dem Petrusamt. Das Zweite Vatikanische Konzil habe die Angemessenheit des ehelosen Lebens für den priesterlichen Dienst bekräftigt und den für die katholische Kirche

lateinischen Ritus verbindlich festgehalten, zwei nachkonziliare Weltbischofssynoden hätten diese ausdrücklich bekräftigt.
Die Arbeitsgruppe der ZdK-Kommission „Pastorale Grundfragen", die die Erklärung erarbeitet hat, dürfte dies wohl auch gewußt haben. In der der Beschlußfassung vorausgegangenen Einführung (vielleicht hätte man besser diese statt der Erklärung selbst der Öffentlichkeit präsentiert) nahm das Kommissionsmitglied *Walter Bayerlein* viele der zu erwartenden Einwände vorweg, unterstrich jedoch einigermaßen hoffnungsvoll: Die Frage der verpflichtenden Ehelosigkeit katholischer Priester könne in der Kirche offener diskutiert werden als manch andere. Die Kommission verweist dazu auf die kirchliche Praxis, die jahrhundertelang neben unverheirateten Priestern auch verheiratete gekannt habe, besonders aber auch auf die Ostkirche, in der dies immer noch so sei.
Eine Güterabwägung sei dringlich: zwischen der Sicherstellung des sakramentalen Charakters der Kirche als Eucharistiegemeinschaft und einer dringend nötigen Erweiterung und Vertiefung kategorialer Seelsorge oder der Aufrechterhaltung der in vielfacher Hinsicht bewährten Regelung verpflichtender Ehelosigkeit katholischer Priester. Das Dilemma, für das diese Erklärung in erster Linie steht, wurde besonders deutlich in der Aussage Bayerleins: Die Argumente pro und contra seien wohl weithin bekannt und ausgetauscht, nunmehr stünden Entscheidungen an. So weit ist alles nachvollziehbar.
Nur: Mit dieser Erklärung stellt man ein Faß auf den Tisch, aus dem man nur schwer mit so kleiner Kelle schöpfen kann. Zu eng verflochten ist die verpflichtende Ehelosigkeit mit dem herkömmlichen Priesterbild, zu sehr ist der Zölibat der Weltpriester zu einem prägenden Merkmal des kirchlichen Lebens überhaupt geworden, als daß man glauben machen kann, die Aufhebung der zwingenden Verbindung von Ehelosigkeit und Priestertum hätte nicht weitaus mehr zur Folge als nur einige verheiratete Priester. Die etwas zu „dick" geratenen Passagen über die christliche Ehelosigkeit an sich, die nicht verdaulicher werden, indem man gleiches der Ehe widerfahren läßt, verraten einiges über die Befangenheit der Autoren selbst.

Sieht man von Reaktionen ab, die dem ZdK mangelnde Romtreue, die Majorisierung des konservativen und traditionsbewußten Elementes in dem Laiengremium vorwarfen und darob schon dessen Totenglocke zu läuten begannen – auch der wohlwollende Blick in das Papier kehrt einigermaßen ratlos zurück. Natürlich steht diese Erklärung in einem größeren Diskussionszusammenhang. So haben sich auch die zurückliegenden Foren und Synoden in mehreren deutschen Bistümern für die Weihe von „viri probati" ausgesprochen. Diese Empfehlungen aber waren eingebunden in einen breit angelegten Reflexionsprozeß zur Zukunft der Pastoral im jeweiligen Bistum.
Dagegen hängen die knappen vier DinA4-Seiten etwas in der Luft, auch wenn man keineswegs dem ZdK die Kompetenz auch in geistlichen und religiösen Fragen absprechen kann. Auch das Dilemma der Situation selbst ist dem ZdK nicht anzulasten, schon gar nicht, daß es sich zum Sprecher der unter dem pastoralen Notstand leidenden Gemeinden macht. Das ist seine Aufgabe, und sie könnte es noch mehr werden, auch wenn traditionell der Akzent eher auf sozial- und gesellschaftspolitischen Fragestellungen lag. Die Alternative wäre nicht Schweigen gewesen, sondern ein entschiedenerer, offensiverer, aber auch gründlicherer Diskussionsbeitrag. *fo*

Umstandslos

Das Friedensengagement der römischen Gemeinde San Egidio

Ende November berichteten die Medien von einem Friedensgespräch, zu dem sich erstmals Vertreter verschiedener politischer Parteien und Bewegungen Algeriens, unter ihnen die fundamentalistische islamische Heilsfront FIS ebenso wie die Regierungspartei FLN, in Rom trafen. Unter den rund 20 Teilnehmern war auch der frühere algerische Staatspräsident *Ahmed Ben Bella*. Es handelte sich dabei lediglich um einen von formellen Vorgaben unbelasteten Gedankenaustausch, ein Kolloquium.

Von Teilnehmern wurde dieses Treffen als ein „erster wichtiger Schritt" bezeichnet, der Mailänder „Corriere della sera" sprach von einem „kleinen Wunder" (23.11.94). Dieses Treffen war offenbar so brisant, daß Algeriens Botschafter in Italien und die Regierung in Algier es für nötig befanden, sich umgehend von der Konferenz zu distanzieren. Sie sahen darin eine Einmischung ausländischer Kräfte in innere algerische Angelegenheiten, der Regierungschef bezeichnete das Treffen als „inopportun und mißverständlich".
Interessant an diesem Vorgang war – neben den Perspektiven, die sich daraus für die extrem schwierige innenpolitische Lage Algeriens eröffnen könnten – auch die Frage, wer in diesem Fall die verschiedenen Parteien zu der Konferenz nach Rom geholt hatte, über wen die Kontakte hierfür liefen: Es war – erneut – die Basisgemeinschaft San Egidio aus dem römischen Stadtviertel Trastevere.

Erneut deshalb, weil diese Gemeinschaft sich bereits seit einiger Zeit einen Namen damit gemacht hat, in internationalen Konflikten vermittelnd tätig zu werden. Am bekanntesten wurde ihre Vermittlung im Bürgerkrieg von *Mosambik* (die Verhandlungen dauerten allein zweieinhalb Jahre). Begrenztere Aktionen betrafen Krisenherde wie den Sudan, Angola und Serbien. Weit über Italien hinaus wurde die Gemeinschaft wegen ihres Engagements für die jährlich abgehaltenen Gebetstreffen in der Tradition des Gebetstreffens von Assisi im Jahre 1986 bekannt.
Die „Comunità San Egidio" entstand 1968 im studentischen Milieu der itali-

enischen Hauptstadt. Nach eigenen Angaben gehören ihr heute weltweit rund 15000 Personen in etwa 20 Ländern an. Am stärksten ist sie in Rom bzw. Italien vertreten. Sitz der deutschen „Gemeinschaft St. Ägidius" ist Würzburg. 1986 erkannte sie der Apostolische Stuhl als „Öffentlichen Verein von Gläubigen" an. Aus Anlaß des 25. Jahrestages der Entstehung der Gemeinschaft stattete Johannes Paul II. San Egidio im Oktober 1993 seinen letzten Besuch ab (Wortlaut der Predigt in: Osservatore Romano, 4./5.10.93).

Man fragt sich, warum gerade eine Gruppe wie San Egidio diese Rolle spielt. Vieles dürfte auch hier mit bestimmten Personen zusammenhängen, aus programmatischen Aussagen und Absichtserklärungen läßt sich so etwas nicht erklären. Die französische Tageszeitung „La Croix" nannte den Gründer und Präsidenten der Gemeinschaft, den Historiker *Andrea Riccardi*, denn auch einen „unermüdlichen Pilger in diplomatisch oder ökumenisch gerechter Sache" (6./7. 3. 94).
Mit San Egidio ist eine Gemeinschaft neuen Typs in Erscheinung getreten, die sich schwer mit den herkömmlichen Kategorien einordnen läßt. Es handelt sich um keinen Verband im Sinne der Katholischen Aktion. San Egidio ist keine Ordensgemeinschaft, obwohl Einflüsse aus den Orden unübersehbar sind. Es handelt sich aber für die eigentlichen Mitglieder auch nicht um eine lose Personalgemeinde – die Mitgliedschaft setzt eine Art Katechumenat und eine deutliche Entscheidung für die Gemeinschaft voraus.

Eine zehn Jahre alte Arbeit über Basisgemeinden in Italien (*Josef Pichler*, Kirche, Glaube, Politik, München/ Mainz 1984) charakterisiert ihr Konzept als das Bemühen um eine *benediktinisch geprägte Form gemeinschaftlichen Zusammenlebens*. Die anspruchsvolle Liturgie in der Kirche eines ehemaligen Karmel-Klosters ist das eine, das andere ein vielfältiges caritatives Engagement, darunter auch eine Mensa, in der rund 2000 Ausländer und Obdachlose Mahlzeiten erhalten. Die Gründung erfolgte nicht zufällig zeitlich und geistig im Umfeld von 1968, und dennoch werden der Gemeinde gute Beziehungen zur amtlichen Kirche nachgesagt. Weltweit unterhält sie zahllose Kontakte, vielfach in Verbindung mit Entwicklungs- und Soforthilfemaßnahmen sowie eigenen Niederlassungen, Kontakte, in denen auch die Basis gelegt wird für ihre Vermittlungstätigkeiten.

Über die *Methoden* der Konfliktschlichtung, wie sie San Egidio zur Anwendung bringt, ist bisher wenig bekannt. Aus Schriften der Gemeinschaft, Interviews u. ä. spricht der sehr „unmittelbar" wirkende Versuch, sich auf dem Boden des Evangeliums für das einzusetzen, was man umstandlos eine „gerechtere Welt" nennt. Ähnlich scheint es im Fall des caritativen Engagements der Gemeinschaft zu liegen: Hier wird „weniger versucht, in politischen Institutionen längerfristig zu wirken, als vielmehr in den einzelnen ungeheuer fordernden Soforteingriffen die Not zu lindern" (Pichler, a.a.O.). Nach diesem Selbstverständnis ist es kein Widerspruch, sich selbst dezidiert als nicht-politische Gemeinschaft zu verstehen, zugleich aber allerlei Fäden auf höchster politischer Ebene zu knüpfen.

Eine solche Haltung ist nicht mit *Integralismus* zu verwechseln – und doch steht dahinter auch die Furcht, die italienischen Katholiken könnten sich im politischen Pluralismus der italienischen Gesellschaft verlieren. Riccardi: Das Engagement der Katholiken bestehe nicht nur im „Kampf für das Leben und gegen die Benachteiligung". Es gehe darum, den „politischen Relativismus" als solchen zu markieren. Eine Rolle, wie sie San Egidio im Zusammenhang mit Konfliktschlichtungen spielt, muß nicht *unprofessionell* sein – und doch dürfte der Erfolg nicht eigentlich darin zu suchen sein, die Politik-Profis in ihrem eigenen Geschäft an Professionalität zu überholen, sondern in den „guten Diensten" eines in seinen Motiven über jeden Zweifel erhabenen Maklers, der trotz der Komplexität des Konflikts noch ausreichend von der Überwindbarkeit der Barrieren überzeugt ist, die eine friedliche Lösung bislang verhinderten. Der Ort Rom, d. h. die räumliche und geistige Nähe zur Kurie, ohne aber formell in die kuriale Politik eingebunden zu sein, dürfte eher von Vorteil sein.
Kirchliches Handeln auf ethischem Gebiet wird sich in einer Rolle, wie sie San Egidio spielt, nicht erschöpfen können. Aber daß diese, praktiziert von Gruppen und Einzelpersönlichkeiten, nicht nur ethisch angezeigt, sondern durchaus auch politisch erfolgreich sein kann, zeigt das Beispiel dieser Gemeinschaft. *nt*

Erfolgschancen

Bericht der niederländischen „Kommission Dialog"

Das Stichwort Dialog spielt derzeit nicht nur in der katholischen Kirche der Bundesrepublik eine wichtige Rolle, wo das Zentralkomitee der deutschen Katholiken vor drei Jahren ein Papier über „Dialog und Dialogverweigerung" vorlegte und der Vorsitzende der Bischofskonferenz erst kürzlich ein gewichtiges Referat zum gleichen Thema hielt (vgl. ds. Heft, S. 29). Ende Oktober 1994 wurde in den *Niederlanden* der umfangreiche Abschlußbericht einer „Kommission Dialog" veröffentlicht, die Anfang 1994 vom Ständigen Rat der Bischofskonferenz eingesetzt worden war. Die fünfköpfige Kommission sollte Vorarbeiten auf der Suche nach Möglichkeiten zur Förderung eines möglichst breit angelegten Dialogs in der katholischen Kirche der Niederlande leisten.

Die Einsetzung der Dialog-Kommission und ihr Bericht haben einen *doppelten Hintergrund:* zum einen die massiven innerkirchlichen Spannungen, die der katholischen Kirche in den Niederlanden seit der unmittelbaren

Nachkonzilszeit zu schaffen machten und sich im Umfeld des Papstbesuchs von 1985 (vgl. HK, Juni 1985, 260ff.) nochmals verstärkten, zum anderen gewisse Tendenzen zu einem Spannungsabbau, wie sie sich seit einigen Jahren bemerkbar machen. In den siebziger Jahren gab es in den Niederlanden eine ebenfalls von den Bischöfen berufene „Kommission Pluriformität", die aber letztlich nur den bestehenden Dissens zwischen „Progressiven" und „Konservativen" über wichtige Fragen des kirchlichen Lebens feststellen konnte und mit ihrem Auftrag nicht zu Rande kam. Diesmal stehen die Erfolgschancen für den Dialog um einiges besser.

Die Polarisierung der siebziger und achtziger Jahre wurde befördert durch die *Ernennung von Bischöfen*, die von vielen ihrer Mitarbeiter und einem erheblichen Teil der engagierten Gläubigen in ihren Diözesen nicht akzeptiert wurden und mit einem autoritären Führungsstil Remedur zu schaffen versuchten. Offensichtlich gewann mit der Zeit aber auch in Rom die Einsicht an Boden, daß diese Strategie zu viel Flurschaden anrichtete und letztlich eher kontraproduktiv war. Dementsprechend wurden in den beiden letzten Jahren drei neue Bischöfe für die Niederlande ernannt (*Wiertz* von Roermond, *Van Luyn* von Rotterdam und zuletzt *Muskens* von Breda), die als gesprächsbereite Männer der kirchlichen Mitte gelten.

Der Bericht der „Kommission Dialog" enthält auch konkrete Vorschläge für den Dialog der Bischöfe untereinander wie für den des einzelnen Bischofs mit seinen pastoralen Mitarbeitern und den Gläubigen seiner Diözese. Diesen praktischen Vorschlägen gehen allgemeine Ausführungen zum Thema Dialog voraus, die auf die Enzyklika „Ecclesiam suam" Pauls VI. und andere einschlägige Dokumente seit dem Konzil zurückgreifen. Der Text betont ausdrücklich, Dialog stehe nicht im Gegensatz zur Einheit der Kirche, und erinnert an die heutigen gesellschaftlichen Gegebenheiten (Individualisierung, Ausdifferenzierung, Krise der Institutionen) als Umfeld für den innerkirchlichen Dialog.

Ihren Leitbegriff Dialog definiert die Kommission folgendermaßen: „Das Miteinandersprechen über Glaube und Kirche im Respekt gegenüber Position, Verantwortung und Auffassungen jedes Gesprächsteilnehmers." Als Voraussetzung für den Dialog nennt der Bericht u. a. die Bereitschaft, sich in die Perspektive der anderen Gesprächspartner hineinzuversetzen, die gegenseitige Respektierung der unterschiedlichen Verantwortungen in der Kirche, das Vorhandensein einer gemeinsamen Glaubensgrundlage und das Wissen darum, daß der Dialog kein Ziel an sich ist, sondern um der Förderung der kirchlichen Communio willen geführt wird.

Schon wenige Wochen nach seiner Veröffentlichung stand der Abschlußbericht der „Kommission Dialog" auf der Tagesordnung des „Landelijk Pastoraal Overleg" (LPO), einer Art überdiözesanen Pastoralrats in der niederländischen Kirchenprovinz. Das LPO existiert nicht als ständiges Gremium, sondern wird von der Bischofskonferenz jeweils für eine bestimmte Periode neu einberufen. Bei der ersten Zusammenkunft des fünften LPO Anfang Dezember 1994 wurde der Dialog-Bericht in Anwesenheit der Bischöfe ausführlich behandelt. Die Delegierten aus den Diözesanpastoralräten, katholischen Verbänden und Vereinigungen und den Orden begrüßten die Ausführungen der Kommission als geeignete Grundlage für den innerkirchlichen Dialog, machten aber auch kritische Anmerkungen zu einzelnen Passagen.

Mitte Dezember äußerten sich dann die *niederländischen Bischöfe* zu den Arbeitsergebnissen der von ihnen eingesetzten Dialogkommission. Auch für sie ist der Bericht ein „brauchbarer Ausgangspunkt für die Fortsetzung des Dialogprozesses". Die Bischöfe betonen, Dialog sei für sie keine „modische Konzession an den Zeitgeist", sondern wesentlich für den Glauben.

Allerdings enthält das bischöfliche Kommuniqué auch einige *inhaltliche Klarstellungen* zu den Grundaussagen des Berichts: Respekt vor der Meinung des anderen als Bedingung für den Dialog bedeute nicht, daß man mit dieser Meinung inhaltlich einverstanden sei. Beanstandet wird auch, daß die Umschreibung des für den innerkirchlichen Dialog unverzichtbaren gemeinsamen Glaubensgrundlage im Bericht zu unbestimmt bleibe. Ohne Loyalität gegenüber dem Lehramt könne es keinen Dialog zwischen katholischen Gläubigen geben. Schließlich betonen die Bischöfe, alle Dialogpartner in der Kirche stünden immer unter dem Wort Gottes und der Tradition.

In diesem Frühjahr jährt sich zum zehnten Mal der Papstbesuch in den Niederlanden und damit auch die Großveranstaltung in Den Haag unter dem Motto „Das andere Gesicht der Kirche", aus der die „Achter-Mai-Bewegung" hervorging. Sie hat seither jedes Jahr ein großes Treffen durchgeführt; die nächste Veranstaltung wird am 13. Mai dieses Jahres wieder in Den Haag stattfinden. Die „Achter-Mai-Bewegung", der über hundert Gruppen, Bewegungen und kirchliche Institutionen aus dem „progressiven" Flügel des niederländischen Katholizismus angehören, hat den Bericht der „Kommission Dialog" gelobt und die Erwartung geäußert, die Bischöfe bei der Veranstaltung vom kommenden Mai begrüßen zu können, wie es auch die Dialogkommission empfiehlt. Die Anwesenheit von Bischöfen beim nächsten „Achter-Mai-Treffen" wäre ein Signal für eine weitere Entspannung des Gesprächsklimas in der niederländischen Kirche.

Es ist kein Zufall, daß der innerkirchliche Dialog derzeit in den Niederlanden wie in Deutschland auf der Tagesordnung steht. Es sieht so aus, als würde doch da und dort zunehmend die Einsicht Platz greifen, daß das Heil für die katholische Kirche im nationalen wie im übernationalen Rahmen nicht in einer weiteren Fragmentarisierung und Polarisierung liegen kann. Wer sich auf den Dialog wirklich einläßt, geht ein Risiko ein. Aber dieses Risiko ist nicht nur, aber gerade auch in den Niederlanden an der Zeit. *ru*

Kirchen: Zur wirtschaftlich – sozialen Lage in Deutschland

EKD und Deutsche Bischofskonferenz haben Ende November ein Impulspapier vorgelegt, das als Diskussionsgrundlage für einen umfassenden Konsultationsprozeß über die wirtschaftliche und soziale Situation in Deutschland dienen soll. Bereits Ende August, im Vorfeld der Bundestagswahl war eine noch nicht autorisierte Fassung des Papiers presseöffentlich geworden. Eine ausführliche Analyse des jetzt veröffentlichten Diskussionspapiers erfolgt in unserem Februarheft.

Zwischen Koalitionsvereinbarung, Gutachten von Wirtschaftsweisen, wissenschaftlichen Studien zur Revision von Steuersystem und Wohnungsbaupolitik, inmitten von Vorschlägen zu Um- und Abbau des Sozialstaates aus der Arbeitgeberschaft und einer von manchen Seiten als „Kulturrevolution" charakterisierten Rede des SPD-Fraktionsvorsitzenden zur Modernisierung von Wirtschaft und Sozialstaat – nun also noch ein weiteres Papier, das sich der sozialen und ökonomischen Krisenphänomene Deutschlands annimmt.

Ein für Deutschland einmaliger Vorgang

Das dicht besetzte Umfeld hat sich jedoch in puncto Öffentlichkeit nicht negativ für die weitere Wortmeldung ausgewirkt: Das gemeinsame Wort der Kirchen „Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland" stieß auf überraschend breite Resonanz, überwiegend auf positive.

Dies mag zuallererst daran liegen, daß die beiden Kirchen mit ihrem gemeinsamen Wort einen ungewöhnlichen, für Deutschland bisher einmaligen Weg beschritten haben. Der Ende November veröffentlichte Text wird als Anregung, als Impulspapier eingeführt. Im ersten Teil werden Motivation und Intention der Kirchen zu dieser Stellungnahme beschrieben, ein zweiter umreißt den „Kontext wirtschaftlichen und sozialen Handelns", bestimmt durch drei Einigungsprozesse: den innerdeutschen, den europäischen und die „Verantwortung für die eine Welt". Das dritte Kapitel widmet sich den aktuellen Problemfeldern, das vierte der „Erneuerung der Sozialen Marktwirtschaft" und den diese konstituierenden Grundwerten „Freiheit" und „soziale Gerechtigkeit".

Der Text trägt auch alle Merkmale einer Diskussionsvorlage. So präsentiert er zur aktuellen Situation ein ganzes Meinungs- und Bewertungsspektrum, mehr Beschreibung und Analyse als Appell. Nicht zuletzt deshalb konnten auch seine Kommentatoren recht unterschiedliche Aussagen aus den 54 Seiten herauslesen: Fanden die einen besonders an der ausführlichen Würdigung der sozialen Marktwirtschaft und ihren Errungenschaften Gefallen, begrüßten andere, daß die katholischen und evangelischen Sozialökonomen endlich ihren Frieden mit der Marktwirtschaft gemacht hätten (so der Kommentar in „Die Welt"), sah der Frankfurter Sozialethiker *Friedhelm Hengsbach* in dem Papier die Mahnung zu einer Korrektur „der neoliberalen Wirtschaftspolitik der 80er Jahre".

Mißfallen erregte bei der katholischen Unternehmerschaft, daß das Papier den Schwerpunkt auf die Ausweitung der sozialstaatlichen Aktivitäten lege, statt stärkere persönliche, gesellschaftliche oder auch kirchliche Eigenverantwortung zu fordern. Stieß man sich bei der FAZ an der maßlosen Übertreibung der sozialen Probleme, besonders an den Aussagen zum Armutsniveau in Deutschland, befand die „Süddeutsche Zeitung" lapidar, das gezeichnete Szenario einer immer breiter werdenden Kluft zwischen Arm und Reich, der tiefgreifenden, politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und ökologischen Umbrüche sei „die Wahrheit".

Dem offen und positiv „unfertig", eben auf Auseinandersetzung und Dialog angelegten Text entspricht der recht bescheiden formulierte Anspruch: „Der Weg ist das Ziel. Schon das gemeinsame engagierte Gespräch, das ernsthafte gemeinsame Nachdenken, die vielen Versuche, Lösungen zu finden, machen diesen Konsultationsprozeß wertvoll und geben ihm eine eigenständige Bedeutung neben dem endgültigen Ergebnis." Innerkirchlich gesehen beschreitet man einen anspruchsvollen Weg, setzt man sich mit diesem Prozeß doch vielen Erwartungen aus. Womöglich statuiert man auch ein Exempel für die Entstehung von „Hirtenworten" in politisch-gesellschaftlichen Belangen, an das man unter Umständen noch vielfach erinnert wird.

Etwa ein Jahr lang soll der Text nun Diözesen, Landeskirchen, Gemeinden, Verbände, kirchliche aber auch andere gesellschaftliche Gruppen und Institutionen animieren, die derzeit drängenden sozialen und ökonomischen Probleme zu diskutieren und zu ihnen Stellung zu beziehen. Unterstützt durch verschiedene Koordinierungs- und Auswertungsstellen sollen die Ergebnisse dieses Konsultationsprozesses gesammelt, ausgetauscht und vor allem dokumentiert werden. Am Ende wollen dann EKD und Bischofskonferenz ihr gemeinsames Wort formulieren. Etwas vage bleibt dabei die Aussage des Vorwortes, daß sicherlich nicht alles seinen Niederschlag werde finden können. Auf der Basis der Ergebnisse des Konsultationsverfahrens solle das Wort der Kirchen in „eigener Verantwortung" erstellt werden.

Mit diesem Vorgehen beschreiten die Kirchen jedoch nicht völliges Neuland.

Schon die österreichischen Bischöfe gingen für ihren zweiten Sozialhirtenbrief – im Mai 1990 veröffentlicht – einen ähnlichen und von einigen Durststrecken und heftigen innerkirchlichen Spannungen gezeichneten Weg (vgl. HK, Juni 1990, 270ff.). Sie wiederum hatten sich damals an dem in einem fünfjährigen Diskussionsprozeß entstandenen Wirtschaftshirtenbrief der amerikanischen Bischöfe orientiert (vgl. HK, März 1987, 107ff.).

Österreichische und US-Bischöfe als Vorbilder

Dabei ist die nun vorliegende „Diskussionsgrundlage" selbst schon Ergebnis eines ersten Konsultationsprozesses. An dessen Anfang stand eine Initiative der Deutschen Bischofskonferenz, konkret deren Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen. Ein erstes Ergebnis der Diskussion war die Einladung an den Rat der EKD, die Stellungnahme „Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland" gemeinsam zu verantworten. Der Konsultationsprozeß begann mit Gesprächen zwischen Mitgliedern der bischöflichen Kommission und Vertretern der Bundestagsparteien, Gewerkschaften, Arbeitgebern und sozialen Organisationen. Anhand eines ersten Thesenpapiers diskutierten dann rund 160 Vertreter katholischer Verbände, diözesaner Organisationen und Experten der Katholischen Soziallehre in Mühlheim/Ruhr (vgl. HK, Dezember 1993, 598f. und die Dokumentation als Arbeitshilfe in der Schriftenreihe der DBK, Nr. 116).
Besonders das Treffen in Mühlheim hatte dabei gezeigt, daß der begonnene Weg recht mühsam und lang sein würde. Die zu den Themenbereichen Arbeit/Arbeitslosigkeit, Reform des Sozialstaates, wirtschaftliche Erneuerung, Ökologische Verantwortung, weltwirtschaftliche Mitverantwortung, Armut, Ehe/Familie und Bildung gebildeten Arbeitsgruppen legten mit einer durchgängig recht umfassenden Kritik am Thesenpapier eine anstrengende Marschroute vor. Die achtköpfige, konfessionell paritätisch besetzte *Redaktionsgruppe*, die Mitte Januar ihre Arbeit aufnahm (auf katholischer Seite die Jenaer Biologin *Ruth Kölblin*, der Münsteraner Sozialethiker *Franz Furger*, der Augsburger Volkswirtschaftler *Heinz Lampert* und der Direktor der Sozialwissenschaftlichen Arbeitsstelle in Mönchengladbach, *Anton Rauscher*), hatte, wollte sie diese Anregungen berücksichtigen, einen schmalen Grat zu begehen zwischen zu Grundsätzlichem und zu Detailliertem, zwischen zu Theologischem und zu wenig kirchlich Spezifischem, zwischen Konzentration auf Deutschland und der Zusatzbelastung mit entwicklungspolitischen und global-ökologischen Themen.

In dem vielfältigen Konzert der Analytiker, Reformisten und Mahner zur sozialen und wirtschaftlichen Lage in Deutschland bemüht sich die nun vorliegende Diskussionsgrundlage, den spezifischen Beitrag der Kirchen auszuweisen. Dieser liege zum einen in der Wahrung einer doppelten Perspektive, der der ganzen Gesellschaft auf der einen Seite, aber immer auch der der *Betroffenen*, in der gegenwärtigen Situation Benachteiligten und Zurückgedrängten auf der anderen. Um letzterer auch wirklich gerecht zu werden, sollen Betroffenen nicht nur möglichst aktiv am Konsultationsprozeß beteiligt werden. Die Perspektive der Betroffenen kennzeichnet auch die Textpassagen zur persönlichen Dimension von (Langzeit-) Arbeitslosigkeit oder den prägnanten Abschnitt über die *Armut* in Deutschland.

Ausgehend von früheren breit angelegten Armutsuntersuchungen von Kirchen und Wohlfahrtsverbänden widmet sich die Stellungnahme besonders der subjektiven Dimension „relativer Armut". Aus der gleichen Perspektive wendet sich das Papier gegen gesellschaftliche Diskriminierung von Arbeitslosen und Armen, die auch genährt würde durch pauschale Mißbrauchsverdächtigungen gegenüber den auf soziale Hilfsleistungen Angewiesenen. Neben der Eigenverantwortlichkeit gebe es auch eine „Mitverantwortlichkeit der Gemeinschaft für die Lebenssituation der in ihr lebenden Benachteiligten".
Grundsätzlich sollen sich die Teilnehmer an dem gemeinsamen Diskussionsprozeß von drei Optionen leiten lassen: Für die Schwachen, für eine soziale Friedensordnung und für eine soziale Gestaltung der Zukunft in der einen Welt. Als Ziel wird die „Verständigung über einen gemeinsamen Verhaltenskodex" vorgegeben, Mut und Gestaltungskraft sollen geweckt werden. Diese seien dringend nötig, angesichts einer der schwerwiegendsten Strukturkrisen, in der die Grenzen der Finanzierbarkeit sozialer Sicherungssysteme erkennbar würden, sich bisherige Lösungsansätze als untauglich erwiesen.

Arbeitslosigkeit, Familienpolitik, Sozialstaat

Gestaltungskraft verlange auch eine bestimmte Stimmungslage, die das Papier mehrfach beklagt: Der Sinn für das Wohl aller Menschen sowie die Bereitschaft zur gemeinsamen Bekämpfung der Krise seien verloren gegangen. Anspruchsdenken verhindere die dringliche Einsicht, daß eigene Ansprüche neu überprüft und in ein faires Verhältnis zu anderen gebracht werden müßten, eine Furcht um angestammte Besitzstände grassiere. Dementsprechend wird die Stärkung von Eigenverantwortung, Selbsthilfe und die Bedeutung der „Solidargemeinschaften" entschieden betont.

Der Schwerpunkt des Textes liegt auf den Problembereichen Arbeitslosigkeit, Familienpolitik und Sozialstaat: Keine Königswege führten aus der hohen Arbeitslosigkeit, die eine ernsthafte Bedrohung der Humanität und der demokratischen Gestaltbarkeit unserer Gesellschaft darstelle. Als Ursachen werden dabei neben internationalem Wettbewerb und technischer Rationalisierung auch die von der Arbeitsproduktivität abgekoppelte Entwicklung des Lohn- und Gehaltsniveaus, zu hohe Lohnnebenkosten

genannt. Die Tarifparteien werden an ihre Mitverantwortung für neue „ungewöhnliche" Auswege erinnert. Die öffentliche Hand müsse Arbeit statt Arbeitslosigkeit finanzieren; wo möglich, solle Arbeit geteilt werden.

Die „verantwortliche Fortentwicklung" des Sozialstaates

Ebenso wie bei der kurzen Passage zur „Wohnungsnot" („In Deutschland wurde das Ziel einer sozial orientierten Wohnungspolitik in den letzten Jahren weitgehend verfehlt") übt das Papier auch im Falle der „Familie" unmißverständliche Kritik an „der Politik". Die hohe Bedeutung, die die Familie für Humanität und Zukunft der Gesellschaft besitze, aber auch deren Beitrag zum Generationenvertrag stünden in krassem Widerspruch zu ihrer massiven Benachteiligung in nahezu allen gesellschaftlichen Bereichen. Als besonders beschämend werden die Lebenssituation und das hohe Armutsrisiko von Alleinerziehenden oder Familien mit mehreren Kindern und nur geringem Einkommen hervorgehoben.

Beim Umbau, bzw. der „verantwortlichen Fortentwicklung" des Sozialstaates unter der gegenwärtig besonderen Herausforderung soll seine bewährte Form auch unter erschwerten Bedingungen aufrechterhalten werden. Ausdrücklich mahnt die Stellungnahme, bei der Reform nicht nur die finanzielle Seite zu sehen, sondern auch die mit einem hochbelasteten Sozialstaat verbundene Gefahr der Verletzung von Grundwerten: Einschränkungen der individuellen Freiheit wie der Möglichkeit zu selbstverantwortlicher Vorsorge, Beeinträchtigung solidarischen Verhaltens durch zu hohe Abgaben.
Maßstab für den Umbau müsse sein, soziale Leistungen zu sichern, ohne sie weiter auszudehnen. Ausgewogenheit und Differenziertheit werden als ethische Grundprinzipien der „Fortentwicklung", als übergeordnetes Ziel soziale Gerechtigkeit, sozialer Frieden und soziale Sicherheit genannt. Innerhalb dieser Koordinaten werden eine Reihe von Fehlentwicklungen aufgeführt: Beispielsweise die Überversorgung im Alter (aufgrund der Kumulation gesetzlicher Renten) einerseits und sozial ungerechtfertigte Unterversorgung andererseits, etwa bei Eltern, die mehrere Kinder erzogen haben und deswegen Rentenansprüche nur für einen Elternteil erwerben konnten. Bereits die Diskussion in Mühlheim hatte gezeigt, daß ein Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage, längst nicht alle Themen berücksichtigen kann, die von der Sache her eigentlich geboten wären. So bleiben auch bei der nun vorliegenden Diskussionsgrundlage einige Themenbereiche mehr oder minder auf der Ebene der Andeutung, etwa die „Bewahrung der Schöpfung" aber auch die weltwirtschaftliche Verantwortung unseres Wirtschaftens, die Verpflichtung auf die soziale Gestaltung der „einen Welt". Der nun beginnende Konsultatitonsprozeß wird hier ergänzen können und die spezifische Kompetenz vieler kirchlicher Gruppen gerade in diesen Bereichen zur Sprache bringen. Daß dies für alle im Impulspapier angedeuteten oder ausführlicher besprochenen Problembereiche gelingt, wäre zu wünschen. *A. F.*

Bioethik: Rahmenkonvention bleibt umstritten

Der Entwurf einer europäischen Rahmenkonvention über Bioethik (vgl. HK, Juli 1994, 332) ist von der Parlamentarischen Versammlung des Europarates einstimmig abgelehnt worden. Vor allem die Bestimmungen über Forschung an Embryonen und Behinderten sind laut Beschluß zu überarbeiten.

Überraschend war es schon, daß die Parlamentarische Versammlung des Europarates in ihrer Sitzung am 5. Oktober 1994 den „Entwurf einer Konvention zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin (= Bioethik-Konvention)" abgelehnt und an den Lenkungsausschuß für Bioethik beim Europarat (Comité Directeur sur la Bioéthique = CDBI) zurücküberwiesen hat. Erstaunlich wirkte vor allem die einstimmige Ablehnung durch die Vertreter der 32 Mitgliedstaaten, zumal im Vorfeld Kritik an dem bis dahin als „restricted" (= vertraulich) klassifizierten Entwurf fast nur aus Deutschland zu hören war.
Nach dem Debakel in Straßburg ist der Entwurf nun aus der Geheimhaltungsstufe mit dem ausdrücklichen Zweck herausgenommen worden, dem Lenkungsausschuß und den nationalen Regierungen die Möglichkeit zu Konsultationen zu geben. Für den Bereich der Bundesrepublik hat die Bundesjustizministerin diese Ende Oktober aufgenommen.

Ethische Richtungsweisung nicht durchgehend gelungen

Dem Konventionsentwurf nach sollen europaweit geregelt werden: Eingriffe am Menschen, speziell an geschäftsunfähigen Personen; die Verwendung abgetrennter Körperteile; die Forschung an In-vitro-Embryonen; Eingriffe in das menschliche Genom (Gentherapie); prädikative genetische Tests; die Datenschutzproblematik und schließlich die Gewährung von Schadenersatz. Darüber hinaus werden spezielle Bereiche durch die der Konvention beigefügten Protokolle geregelt: Organtransplantationen, medizinische Forschung, Schutz des menschlichen Embryos und Fötus.
Es muß dankbar und lobend aner-

kannt werden, daß der Europarat, der sich große Verdienste um die Menschenrechte erworben hat, *ethische Grenzen* moderner Bio-Forschung absteckt. Allerdings ist ihm diese ethische Richtungsweisung nicht in allen Punkten gelungen: Handlungen, die in der Beurteilung der großen Mehrheit unserer Gesellschaft als verwerflich gelten, werden in der Konvention als verträglich eingestuft. So entzündete sich die Kritik vor allem an zwei Punkten: an der Forschung mit Embryonen bis zum 14. Tag nach der Befruchtung sowie an Eingriffen bei geschäftsunfähigen Personen.

Gegenüber früheren Entwürfen ist der vorliegende Entwurf (DIR/JUR 94) zwar entschärft, aber es bleiben nach wie vor eine Reihe von ethisch bedenklichen oder gar abzulehnenden Handlungsweisen. Beibehalten wurde der sehr umstrittene *Artikel 6,* der sich, so die Überschrift, mit dem *„Schutz geschäftsunfähiger Personen"* befaßt. Der Artikel sieht zwar grundsätzlich vor, daß bei diesem Personenkreis medizinische Eingriffe „nur zu ihrem unmittelbaren Nutzen und nach den rechtlich zulässigen Schutzbestimmungen vorgenommen werden" dürfen, aber in Ausnahmefällen können auch andere Eingriffe erlaubt werden, so z.B. im „Fall der medizinischen Forschung" und im „Fall der Entnahme von regenerierbarem Gewebe zum Zweck der Transplantation" (z.B. Knochenmark, Haut). Die ganze Problematik dieses Artikels hängt an der Übersetzung des Begriffs „incapacitated persons", der im Englischen sehr weit gefaßt ist und in der deutschen Übersetzung des Papiers mit „geschäftsunfähigen Personen" wiedergegeben wird.

Nach deutschem Recht sind – ungeachtet der Tatsache, daß es für die Einwilligungsfähigkeit in ärztliche Eingriffe weder auf die zivilrechtliche Geschäftsfähigkeit noch auf die strafrechtliche Schuldfähigkeit, sondern entscheidend auf die natürliche Einsichts- und Urteilsfähigkeit ankommt – mit dem Begriff „geschäftsunfähige Personen" nach § 104 BGB bekanntlich Kinder bis zur Vollendung des 7. Lebensjahres gemeint sowie Personen, bei denen auf Grund dauernder Störung der Geistestätigkeit keine freie Willensbestimmung möglich ist. Diese letzte Gruppe fällt nun einmal unter den sensiblen Begriff der Behinderung. An Menschen mit Behinderung sollen also dem Konventionsentwurf nach Eingriffe möglich sein, die an Menschen ohne Behinderung verboten sind. Da nützt auch nicht die Zustimmung des gesetzlichen Vertreters oder Betreuers, die von den Verfassern vielleicht intendiert, im Text selbst aber nicht festgeschrieben ist.

Laxe Haltung gegenüber der Embryonenforschung

Erschwerend kommt hinzu, daß es sich um Eingriffe handelt, die nicht einmal dem Nutzen der behinderten Menschen dienen, sondern sie in gewisser Weise ausbeuten (medizinische Forschung und Entnahme von regenerierbarem Gewebe). Obgleich es sich bei den geistig Behinderten nur um eine kleine Gruppe der Behinderten insgesamt handeln mag, so ist mit Artikel 6 der Konvention doch generell die Tür zum Angriff auf die Behinderten allgemein geöffnet, wenn bislang auch nur einen Spalt weit. Zu Recht hat der stellvertretende Leiter der deutschen Delegation, der Bundestagsabgeordnete *Robert Antretter* (SPD), in der Debatte in Straßburg festgestellt, daß mit der vorgesehenen Regelung „das ethisch gebotene universell anerkannte Fundamentalprinzip relativiert wird, daß an einer Person kein medizinischer Eingriff ohne ihre ausdrückliche Einwilligung vorgenommen werden darf".

Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann,* hat das Problem grundsätzlicher formuliert: „Wer qualitative Unterscheidungen zwischen Nichtbehinderten und Behinderten trifft, verstößt gegen die Menschenwürde." Die bundesdeutsche Delegation sollte sich daher in Straßburg mit Nachdruck dafür einsetzen, daß das erst kürzlich in das Grundgesetz eingefügte Benachteiligungsverbot für Behinderte (GG Art. 3,3) auch in diesem Bereich zur Geltung kommt. Im übrigen verletzt der Art. 6 auch das bundesdeutsche Betreuungsgesetz, wonach Eingriffe in den Körper eines geistig behinderten Menschen nur zu dessen Wohl zulässig sind, nicht aber im Interesse Dritter oder der Allgemeinheit.

Beibehalten wurde in dem vorliegenden Entwurf auch die laxe Haltung gegenüber der *Embryonenforschung* (Art. 15). Die Konvention verbietet zwar „die Erzeugung von menschlichen Embryonen allein für Forschungszwecke", erlaubt aber jenen Ländern, in denen nationales Recht Embryonenforschung jetzt schon ermöglicht, diese bis zum 14. Entwicklungstag durchzuführen. Eine solche Forschung wird bereits legitim in Dänemark und Großbritannien betrieben, während sie in Deutschland nach dem Embryonenschutzgesetz (§§ 1 und 2) verboten ist. Selbst die von 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. Die bundesdeutsche Delegation muß sich daher in Straßburg darum bemühen, daß im Bereich der Embryonenforschung europaweit der Standard des deutschen Embryonenschutzgesetzes erreicht und gewahrt wird.

Kontrovers wird die Diskussion bei den Eingriffen in das menschliche Genom und bei den prädikativen Tests verlaufen, obwohl hier der gegenwärtige Entwurf deutliche Verbesserungen gegenüber früheren Entwürfen aufweist. *Eingriffe in das menschliche Genom (Art. 16)* dürfen nur zu prophylaktischen, therapeutischen und diagnostischen Zwecken vorgenommen werden. Im Gegensatz zu früheren Entwürfen sollen nun Eingriffe in die Keimbahn ausgeschlossen bleiben. *Prädikative Tests (Art. 17)* zur Prognose einer Krankheit oder einer Krank-

heitsdisposition „dürfen nur zu gesundheitlichen Zwecken oder für wissenschaftliche Forschung im Zusammenhang mit gesundheitlichen Zwecken" durchgeführt werden.

Auf die umstrittenen Artikel besser verzichten

Demzufolge sind genetische Tests bei Einstellungsuntersuchungen ausgeschlossen, es sei denn, sie dienen ausdrücklich dem gesundheitlichen Schutz der Person (negative Einwirkungen aus dem Arbeitsfeld); verboten sind weiterhin genetische Tests zur Ausgestaltung von Versicherungsverträgen. Erlaubt werden solche Tests jedoch zur Identifizierung von Personen im Strafprozeß oder zur Feststellung der Vaterschaft (Art. 2 Abs. 2). Wenn man sich der Forschung auf diesem speziellen Gebiet nicht generell verschließt, kann man der hier vorgesehenen Regelung im Zusammenhang mit Art. 18 der Konvention, der die Verwertung der genetischen Daten regelt, aus ethischer Sicht nichts entgegenstellen.

Der vorliegende Entwurf soll im März 1995 vom Lenkungsausschuß (CDBI) erneut und vielleicht auch abschließend beraten und danach der Parlamentarischen Versammlung wiederum zur Diskussion vorgelegt werden. Das Ergebnis dieser Debatte gelangt dann in Form einer Empfehlung an das Ministerkomitee, das sich aus den Außenministern der Mitgliedsstaaten zusammensetzt und allein berechtigt ist, Konventionen zu beschließen.
Die beiden deutschen Nobelpreisträger *Manfred Eigen* (Chemie 1967) und *Erwin Neher* (Medizin 1991) haben indessen davor gewarnt, die Forschung in Deutschland durch eine rigide Gesetzgebung und Bürokratie zu behindern. Vor allem bei der Biotechnik seien die Barrieren hierzulande zu hoch. Bundesjustizministerin *Sabine Leutheuser-Schnarrenberger* (FDP) kündigte dagegen an, die deutsche Delegation werde „unbeirrt und entschlossen darauf hinwirken, daß dem ethischen Grundkonsens unserer Staats- und Gesellschaftsordnung auch und gerade im Rahmen der Bioethik-Konvention Rechnung getragen wird". Sollten sich allerdings die deutschen Vorstellungen zu den besonders umstrittenen Artikeln 6 und 15 bei den übrigen Vertragspartnern nicht durchsetzen lassen, wäre es wohl besser und ehrlicher, in der Konvention auf diese beiden Artikel ganz zu verzichten. *J. R.*

Frankreich: Bericht zur Lage des Glaubens

Auf der jüngsten Vollversammlung der Französischen Bischofskonferenz trat der Bischof von Angoulême, Claude Dagens, mit einem viel beachteten Bericht zur Lage von Glaube und Religion in der modernen Gesellschaft hervor.

Die Vollversammlungen der Französischen Bischofskonferenz der letzten Jahre glänzten nicht gerade mit interessanten Analysen der religiösen und kirchlichen Lage im Lande. Selbst unter durchaus wohlwollenden Medienbeobachtern waren wiederholt Zweifel an der Effektivität der Arbeit dieses Gremiums verbreitet. Bei der Herbstvollversammlung der Französischen Bischofskonferenz in Lourdes (vgl. HK, Dezember 1994, 645) war das diesmal etwas anders. Viel Beachtung fand der Bericht einer Arbeitsgruppe unter Leitung des Bischofs von Angoulême und früheren langjährigen Dekans der Theologischen Fakultät am Institut Catholique in Toulouse, *Claude Dagens*, unter dem Titel „Den Glauben in die gegenwärtige Gesellschaft einbringen" („La proposition de la foi dans la société actuelle").

Wie den Glauben in die heutige Kultur einbringen?

Der Bericht nimmt eine Standortbestimmung von Religion und Kirche in der französischen Gesellschaft vor, geht den individuellen Bedingungen nach, unter denen der Glaube heute gelebt wird, und stellt sich Fragen des institutionellen Kontextes von Glaube und Religion. Viele der die französische Kirche gegenwärtig bedrängenden Fragen finden sich darin wieder. Der Bericht zeichnet sich durch ein hohes Maß an gesellschaftlichem wie auch kirchlichem Realismus aus und bemüht sich, nicht bei allzu einfachen Erklärungs- und Deutungsmustern stehenzubleiben und traditionelle Konfliktlinien zu überwinden. Ein Jahr lang soll der Text in den französischen Diözesen diskutiert werden, bevor er dann von der Vollversammlung im Herbst 1995 endgültig verabschiedet werden wird.

Das Schlüsselwort des Berichtes ist das in diesem Kontext bisher wenig gebräuchliche und im Deutschen nur schwer wiederzugebende Wort „proposition" (Vorschlag, Behauptung). Nicht die Weitergabe des Glaubens („transmission de la foi"), auch nicht die Glaubensverkündigung („annonce de la parole de Dieu"), erst recht nicht das Glaubensbekenntnis („profession de foi") stehen, selbst wenn sie vorkommen, im Mittelpunkt des Berichtes von Bischof Dagens, sondern die Frage, wie der Glaube unter heutigen Bedingungen in Gesellschaft und Kultur eingebracht, den Menschen in gewissem Sinne zum Angebot gemacht werden kann.
Wenn der Glaube auf neuartige Weise erst in das Leben einer Gesellschaft eingebracht werden muß, dann bedeutet das, daß er dort längst nicht mehr den angestammten Platz innehat (vgl. erstes Hauptkapitel). Der Bericht be-

schönigt denn auch die Lage gar nicht erst. Als besorgniserregende Indikatoren verweist er auf die aus der Religionssoziologie bekannten eindeutigen Rückgangstendenzen in Kirche und Religion. Trotz aller im einzelnen durchaus berechtigen Einwände, die gegen diese Daten zuweilen vorgebracht würden, läßt der Bericht keinen Zweifel über die Tragweite und Tendenz der sich abzeichnenden Entwicklung aufkommen: *Der Platz des christlichen Glaubens in der französischen Gesellschaft sei in Gefahr.* Der Bericht nimmt dabei Bezug auf Thesen wie die vom „Traditionsabbruch" auf dem Gebiet von Glaube und Religion, von der gefährdeten „mémoire chrétienne", nach der sich tief in das individuelle wie kollektive Gedächtnis eingeprägte Teile des christlichen Erbes bei zahlreichen Jugendlichen und Erwachsenen verwischen, schließlich vom „nach-christliches Zeitalter", wie der Titel des jüngsten Buches des Religionssoziologen *Emile Poulat* lautet (Flammarion, Paris 1994).

Im Gegensatz zu vielem anderen, das zu diesem Thema gegenwärtig in schriftlicher Form erscheint und gesagt wird, geht dieser Bericht von der *grundlegenden Ambivalenz* dieser Entwicklung aus. Den „besorgniserregenden" Indikatoren werden neue Entwicklungen gegenübergestellt, ohne daß damit die dramatischen Veränderungen verniedlicht würden. Als Ausdruck der tiefgreifend veränderten Verhältnisse verweist Dagens auf die zunehmende Zahl von Erwachsenen, die in das Katechumenat eintreten bzw. als zu einem früheren Zeitpunkt Getaufte erneut einen Zugang zum Glauben gefunden haben („recommençants"). Von diesen Personen werde eine neue Art von christlicher Initiation verlangt. Ein interessanter Perspektivenwechsel wird mit dem Hinweis angedeutet, in der Vergangenheit sei die Weitergabe des Glaubens auf „Zeiten der Stabilität" hin ausgerichtet gewesen. Heute gehe es darum, sich für Menschen zu öffnen, bei denen der Glaube im Zusammenhang mit bestimmten biographischen „Brüchen oder der Erfahrung von Leid oder infolge von folgenschweren Begegnungen" geweckt werde.

Als „ambivalent" fällt auch die Beurteilung der Moderne in dem Zusammenhang aus. Der Bericht Dagens schlägt nicht in die Kerbe jener, die alle Übel dieser Welt einer sich weiterhin autonom setzenden Vernunft zum Vorwurf machen. Er sieht Christentum und Moderne weniger in einem unüberwindlichen Gegensatz als vielmehr in mancherlei Weise aufeinander verwiesen, ineinander verschränkt. Und zwar sowohl, weil die Moderne nachdenklicher geworden sei und die eigenen Grenzen kennengelernt habe, als auch deswegen, weil das Angebot der Kirche keine hegemonistischen Züge trage. Die Moderne habe den Glauben nicht „entleert" – sie zwinge ihn vielmehr, sich und die Welt auf der Basis der eigenen Quellen neu zu durchdenken. Positivistisches Denken sei weithin überwunden.

Offenheit für die „spirituelle Suche" der Zeitgenossen

Das Ausmaß der veränderten Situation wird deutlich, wenn die Unterschiede zur Lage in den Jahren nach 1968 herausgearbeitet werden. Die Spannungen unter den Gläubigen hätten sich, von lokalen und regionalen Sonderentwicklungen abgesehen, gelegt, die starken Polarisierungen der 70er Jahre seien zurückgegangen, Unterschiede zwischen den Gläubigen würden „freier und realistischer" akzeptiert. Hierbei zielt der Bericht sowohl auf die Auseinandersetzungen mit linkskatholischen wie mit traditionalistischen Milieus, wie sie für die Kirche in Frankreich lange Zeit kennzeichnend waren.

Gegenüber einem verbreiteten außerkirchlichen Interesse an Religion und Spiritualität zeigt der Bericht eine große Offenheit. „Proposer la foi" unter den herrschenden Bedingungen mache die Teilnahme der Christen an der „spirituellen Suche" vieler Zeitgenossen erforderlich, den Versuch, diese zu verstehen und mit Unterscheidungskraft sich ihren Anliegen, aber auch „Versuchungen und Illusionen zu stellen".

Die herrschende Pluralität an weltanschaulichen und ethischen Einstellungen wird (im zweiten Hauptkapitel des Berichts) gerade nicht als ein dem Evangelium „äußerlicher, verhängnisvoller Unfall" angesehen, sondern es wird darauf hingeweisen, daß Pluralität „auch in der Struktur des evangelischen Zeugnisses" seinen Platz haben könne. Man solle realistisch sein und anerkennen, daß die Gemeinden nicht nach außen „geschützte Orte mit einer monolithischen Organisationsstruktur" sein könnten. Gemeinde seien „Orte der Freiheit" und müßten dies bleiben, weil dies ihre Berufung sei.

Ausführlich geht der Bericht auf den komplexen Zusammenhang von Verantwortung des einzelnen angesichts der Vielfalt von Referenzsystemen ein, denen sich das Individuum heute gegenübersehe. Die moderne Kultur als eine in vielfacher Hinsicht gespaltene begünstige nicht die Herausbildung von in sich kohärenten, widerspruchsfreien Lebensentwürfen. In dieser Situation lasse sich der christliche Glaube als eine einigende und Kohärenz ermöglichende Kraft darstellen. Er erlaube es dem Individuum, seine Freiheit zu bejahen und sie in Form menschlicher Akte zu realisieren – im Eheleben ebenso wie auf dem Gebiet sozialer Verantwortung.

Im Rückgriff auf eine begriffliche Unterscheidung von *Michel Foucault* (in seiner „Geschichte der Sexualität") zwischen einer „normativen Ethik" („éthique du code") und einer „Ethik der Eigenverantwortung" („éthique de la construction de soi") weist Bischof Dagens darauf hin, daß die Begleitung des einzelnen im Vordergrund stehen müsse bei dessen Bemühungen um Freiheit und Sinn im Leben. Die Epoche eines „militanten und unernsten Individualismus" sei längst vorüber. Sehr oft herrsche ein „unruhiger Individualismus" in Verbindung mit der Suche nach „Gemeinschaftsfähigkeit und nach dem Gespür für ethische Verantwortung". Auch ein nachideologisch-entzauberter bzw. -ernüchter-

ter Kontext bedeute nicht das Fehlen ethischer Verantwortung.
Für den institutionellen Bereich (drittes Hauptkapitel) bedeutet „proposition de la foi" in erster Linie Reflexion und gegebenenfalls Überwindung der traditionellen „restriktiven Konzeption von Laizität", wie es im Bericht offen heißt. Frankreich sei in dieser Hinsicht innerhalb Europas eine „Ausnahme". Von Kontakten über die Landesgrenzen hinaus, vom weiteren Ausbau der Europäischen Union verspricht man sich die Möglichkeit, „den Platz des Religiösen innerhalb des Erziehungssystems" neu zu bestimmen. Die Laizität müsse in die breitere Perspektive von Religionsfreiheit und Demokratie gestellt werden.
Die französische Gesellschaft könne sich nicht mit „Amnesie in bezug auf die christliche Tradition" begnügen. Ein solcher Gedächtnisverlust habe Folgen: „Wie will man noch Chartres, Vézelay und Notre Dame de Paris zum Sprechen bringen, wenn man nichts von der Bibel versteht?" Hier bestehe ein weites Feld an Möglichkeiten der Zusammenarbeit zwischen Verantwortlichen aus staatlicher „Verwaltung, Universität, Schule und Religion". Bemühungen zur Einrichtung eines Schulfaches, das sich mit „religiöser Kultur" befaßt, oder zur Integration solcher Fragen in andere, bereits bestehende Schulfächer werden unterstützt.
Zuvor ist der Bericht bemüht, mit einigen traditionellen Lasten auf dem Gebiet der Staat-Kirche-Beziehungen aufzuräumen. In den letzten Jahren hatten sich etwa die Beziehungen der Kirche zur Französischen Revolution verschiedentlich als weiterhin problembeladen erwiesen. Der Bericht spricht sich dafür aus, „manichäistische Interpretationen der Ereignisse zu überwinden" und zu „differenzierten Einschätzungen" zu kommen. Außerdem weist er darauf hin, daß laizistische und katholische Tradition sich heute nicht mehr wie „antagonistische Blöcke" gegenüberstünden. Für den einen wie den anderen Block mache sich gegenwärtig ein „Traditionsbruch" bemerkbar.
Angesichts der laufenden Auseinandersetzung um das Tragen von Kopftüchern durch islamisch-fundamentalistische Schülerinnen (vgl. HK, Dezember 1994, 644f.) findet der Bericht auffallend versöhnliche Worte zur republikanischen Schule: Einerseits werden an die europäische Entwicklung dezidierte Erwartungen in bezug auf eine Änderung der Haltung gegenüber der Religion geknüpft, andererseits aber betont, dies bedeute nicht, die französische Tradition werde verschwinden: „Das französische Beispiel, das die Integration von Personen gegenüber der Festigung von Teilgemeinschaften bevorzugt, könnte sich für die Zukunft unseres Kontinents als nützlich erweisen".
Man darf gespannt sein, inwieweit sich dieser Text in den nächsten Monaten als konsensfähig erweisen wird. Ein Schwerpunkt der Diskussion könnte vor allem die Verhältnisbestimmung zur Moderne sein, einem Thema, zu dem man auch von französischen Bischöfen bereits andere Töne vernommen hat. Die Abfassung eines solchen Textes ist kein Ersatz für die Lösung der damit in Verbindung stehenden Teilprobleme. Dennoch zeigt gerade die Entwicklung der Kirche in Frankreich der letzten Jahrzehnte, wie kollektiv verantwortete Grundlagentexte dieser Art (zum Verhältnis von Glaube und Politik, zu Fragen des Lebensstils u. a.) verschiedentlich notwendige Mittel der Kursbestimmung, Identitätsbestimmung und Selbstvergewisserung gewesen sind. *K. N.*

Familiale Wirklichkeiten

Zwei Tagungen am Ende des „Internationalen Jahres der Familie"

Zum Abschluß des „Internationalen Jahres der Familie" fanden in Berlin und Salzburg zwei Tagungen statt, die sich mal mehr theologisch, mal mehr sozialpolitisch mit Familienfragen beschäftigten. Die Zeit der feierlichen Reden mag nach diesem Jahr vorüber sein, nicht jedoch – wie man in den letzten Wochen sehen konnte – die der theologischen wie politischen Auseinandersetzungen.

An kirchlichen Äußerungen zum „Internationalen Jahr der Familie" bestand in den zurückliegenden zwölf Monaten kein Mangel. Kaum eine Institution dürfte so entscheiden, so häufig und so systematisch die Bedeutung der Familie hervorgehoben, sich für ihre Interessen, ja Rechte eingesetzt und deren Berücksichtigung bzw. Beachtung eingeklagt haben wie die katholische Kirche. Johannes Paul II. zeigte mit seinem „Brief an die Familien" (vgl. HK, April 1994, 172ff.), wie sehr ihm dieses Thema am Herzen liegt. Der umstrittene Einsatz des Apostolischen Stuhls im Rahmen der UN-Weltbevölkerungskonferenz (vgl. HK, November 1994, 555ff.) gehört in diesen Zusammenhang ebenso wie die Lebensschutzenzyklika, deren Erscheinen angekündigt ist. Äußerer Höhepunkt der vatikanischen Aktivitäten war ein sogenanntes „Welttreffen der Familien", zu dem vom 8. bis 9. Oktober der Päpstliche Rat für die Familie (Präsident: Kardinal

Alfonso López Trujillo) nach Rom einlud und dem vom 6. bis 8. Oktober ein Kongreß zum gleichen Thema vorgeschaltet wurde.
Gerade gesamtkirchliche Stellen und Kirchenvertreter verfolgten entschlossen und unbeirrbar ihren Feldzug für das, was sie weithin unbeeindruckt von den vielschichtigen Wechselbeziehungen zwischen der Familie als sozialer Institution und den modernen Lebensverhältnissen „die Familie" nennen. Diese Haltung steht in einem unübersehbaren Kontrast zu vielem, was dazu etwa innerhalb der Kirche in Deutschland gedacht wird (aber in vielen Ländern dürfte sich die Lage nicht viel anders darstellen). Davon konnte man sich gegen Ende des „Internationalen Jahres der Familie" gleich an zwei Stellen überzeugen.

Wertewandel oder sittlicher Verfall?

Am 25. und 26. November fand in Räumen der Humboldt-Universität in Berlin-Mitte ein von katholischen Verbänden (federführend: der *Familienbund der deutschen Katholiken)* sowie der *Katholischen Akademie in Berlin* (im Auftrag der Kommission „Ehe und Familie" der Deutschen Bischofskonferenz; Vorsitzender: Kardinal *Georg Sterzinsky*) veranstaltetes „Forum Familie" statt. An den Vorträgen, Podiumsdiskussionen und thematischen Werkstätten nahmen rund 650 zumeist hauptamtlich mit unterschiedlichsten Aspekten des Themas Familie Befaßte und Interessierte aus Kirche, Politik, Beratung, Bildung, Kultur und Wissenschaft teil.

Ein Wochenende zuvor, vom 18. bis 20. November, lud die *Katholische Akademie in Bayern* in Zusammenarbeit mit dem *Katholischen Akademikerverband Österreichs* zu einer Tagung zum Thema Familie in die Residenz nach Salzburg ein. Der Schwerpunkt des Berliner Kongresses lag auf soziologischem bzw. sozial- und familienpolitischem Gebiet, während in Salzburg die Theologie breiter vertreten war. Trotz der unterschiedlichen thematischen Schwerpunktsetzungen zeigte sich jedoch in beiden Veranstaltungen ein ähnliches Bild: Die innerkirchliche Diskussionslage ist weitaus differenzierter, als es gerade manche römische Äußerung zu erkennen gibt.
Im Vorwort des Berliner Programms lautete das Schlüsselwort „Komplexität", die die Familie heute kennzeichne. Die Münchener wiesen in ihrer Einladung bereits darauf hin, daß man die Familie zwar „als zentralen Lebenswert" schätze und ihre hohe Bedeutung für die heranwachsende Generation erkenne, die Menschen sich jedoch immer schwerer täten, Familie unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft zu leben. Im kirchlichen Raum werde die Familie zwar als fundamentaler Wert und als christliches Ideal hoch gelobt, nicht zuletzt als Garant für die Weitergabe des Lebens und des Glaubens, grundlegende Fragen seien jedoch „nicht aufgearbeitet".
Zu dem nicht Aufgearbeiteten gehört schon die Frage, um was es sich bei den tiefgreifenden Veränderungen auf dem Gebiet der familialen Lebensformen und Wertorientierungen handelt, einen in sich ambivalenten Wertewandel oder sittlichen Verfall. Dem Bielefelder Soziologen Franz-Xaver Kaufmann kam in seinem Berliner Vortrag u. a. die Aufgabe zu, mit diesen nicht leicht auf einen Nenner zu bringenden Veränderungen zu konfrontieren: Rückgang der Eheschließungen, Zunahme der Ehescheidungen, Geburtenrückgang, schließlich die Polarisierung zwischen Familien und Kinderlosen. Trotz der zunehmenden Ehe- und Kinderlosigkeit, so Kaufmann, zeige sich jedoch ein „ungebrochenes Interesse an Familie, Liebe und Partnerschaft" und zugleich eine „sinkende Verbindlichkeit des Eheschlusses". Während in den 50er und 60er Jahren die Ehe im breiten Zusammenhang von Haushalt, Partnerschaft und Elternschaft gesehen worden sei, werde ihr heute überwiegend nur noch ein „pragmatischer Wert im Hinblick auf die Kinder zugesprochen". Letzteres gelte allerdings (noch?) nicht für alle Bevölkerungsgruppen in gleichem Maße: Vor allem religiöse junge Menschen beider Konfessionen, so Kaufmann, schrieben der Ehe nach wie vor größere Verbindlichkeit zu und lebten seltener in freien Verbindungen.
Wie ambivalent diese Veränderungen jedoch tatsächlich sind, veranschaulichte Kaufmann etwa mit der Bemerkung, daß die Ehe zur Begründung von Partnerschaften zwar unverbindlicher geworden sei, die Elternschaft aber „eher noch an Verbindlichkeit gewonnen" habe. Das zeige sich besonders an der wachsenden Bedeutung der Vaterschaft. Noch im 19. Jahrhundert sei es vielerorts keineswegs ungewöhnlich gewesen, „überschüssige Kinder ins Findelhaus zu bringen". Die Norm verantworteter Elternschaft trage gar zur Erklärung des Geburtenrückgangs bei: Wer heute ein Kind zur Welt bringe, glaube damit eine wesentlich höhere persönliche Verantwortung zu übernehmen als in früheren Generationen.

Familie wurde zur „transitorischen Lebensphase"

Kaufmann verwahrte sich gegen die Vorstellung, die Entwicklungen von Ehe, Familie und Partnerschaft seien in erster Linie „Zeichen eines bloßen moralischen Verfalls". Er deutete sie als „plausible Reaktionen auf gesellschaftliche Veränderung". Die kulturelle Liberalisierung der Privatsphäre sei Ausdruck eines Wertewandels, in dem nicht mehr die „Erfüllung von Pflichten", sondern die „Selbstverwirklichung" das Kriterium des richtigen Lebens bilde. Ohne den „Plausibilitätsverlust der älteren Formen der Daseinsdeutung" hätte es zu dieser Entwicklung jedoch nicht kommen können. Dahinter stehe der – auf den kleinsten Nenner gebracht – „Übergang von einer an Knappheiten orientierten zu einer an Übermaß der Möglichkeiten orientierten Kultur".

Den soziologischen Part in der Salzburger Veranstaltung spielte die Oldenburger Soziologin *Rosemarie Nave-Herz*. Auch sie warnte davor, etwa den Anstieg der Scheidungszahlen als Folge eines Bedeutungsverlustes der Institutionen

„Ehe“ und „Familie“ zu deuten. Das Ehescheidungsrisiko habe sich nicht dadurch erhöht, daß man die Ehe für sinnlos halte, sondern weil die psychische Bedeutung und Wichtigkeit für den einzelnen größer geworden sei. Unharmonische eheliche Beziehungen würden heute weniger als früher ertragen. In Frage gestellt werde lediglich die eigene Ehe – in der Hoffnung darauf, eine andere und bessere Partnerbeziehung aufbauen zu können.

Nave-Herz wies auch darauf hin, daß trotz einer nicht zu leugnenden zahlenmäßigen Zunahme anderer Familienformen die sogenannte Eltern-Familie unter allen Familienformen weiterhin dominiere, entgegen mancherlei gegenteiligen Behauptungen. Gesunken sei allerdings ihr Anteil unter allen Lebensformen: Nur ein Drittel aller Haushalte seien Familienhaushalte. Der Eltern-Familie werde im übrigen hohe Wertschätzung entgegengebracht, aber die Tatsache, in Familie zu leben, sei stärker denn je zuvor eine „transitorische Lebensphase“ geworden.

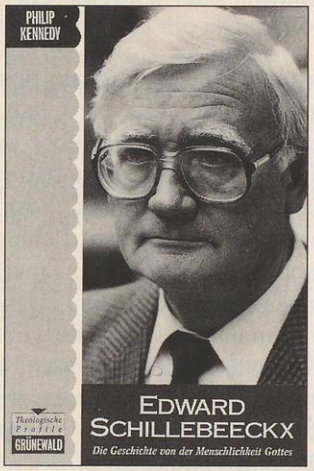
Auch der quantitativ abnehmende Anteil an allen Haushalten ergebe sich nicht – wie vielfach behauptet –, weil weniger geheiratet werde. Die Eheschließungen nähmen zwar leicht ab, dennoch seien aber bis zu ihrem 40. Lebensjahr mehr als 90 Prozent der Deutschen verheiratet. Man heirate heute später als in früheren Generationen – ein Resultat längerer (Aus-)Bildungszeiten. Auch mochte Nave-Herz die nichteheliche Lebensgemeinschaft *nicht als Ersatz für die Ehe* ansehen, sondern sah in ihr eine „neue Lebensform während der Postadoleszenz“ und somit eine „Folge des weiter fortschreitenden Prozesses der funktionalen Differenzierung“ der Gesellschaft.

Wandelbarkeit von Ehe und Familie erfassen

Kaufmann ließ es auf dem Berliner Familienforum nicht bei der soziologischen Analyse bewenden, sondern nutzte die Gelegenheit zu einigen Bemerkungen zur Situation der kirchlichen Ehelehre. Dabei ging er nicht nur auf das, wie er sich ausdrückte, „gequälte, um nicht zu sagen gestörte Verhältnis zur gewandelten Rolle der Frau“ bzw. zur Geschlechtlichkeit des Menschen und das juridische Eheverständnis ein. Die kirchliche Ehelehre scheine sich im Gefolge des Trienter Konzils „mit Rigiditäten belastet zu haben, die der heutigen gesellschaftlichen Situation und den Lebenserfahrungen und sinnhaften Erlebnisverarbeitungsmöglichkeiten junger Menschen nicht gerecht werden“.

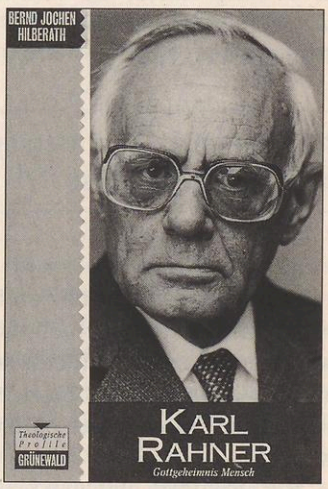
Es müsse damit gerechnet werden, daß die kirchliche Ehe- und Familienlehre immer mehr als fremdbestimmt, hölzern-moralisierend erfahren werde und nicht in ihrem „befreienden, die Menschenwürde gewährleistenden Sinngehalt. Die Werthaftigkeit auch moderner Partnerschafts- und Elternschaftsideale ist ja durchaus eine Frucht des christlichen Einwirkens auf die abendländische Entwicklung“. Der Bielefelder Soziologe mahnte eine Ehelehre an, die das Sakramentale der Ehe nicht in den „Formerfordernissen des Eheschlusses, sondern im Vollzug des alltäglichen Zusammenlebens

Theologische Profile



Philip Kennedy
Edward Schillebeeckx
Die Geschichte von der Menschlichkeit Gottes
Aus dem Englischen übersetzt von Karl Pichler
228 S. Kt.
DM 32,--
ÖS 250,-- / SFr 33,20

Philip Kennedy legt anläßlich des 80. Geburtstages von Edward Schillebeeckx dieses außergewöhnliche Porträt des großen Theologen vor. Wie kaum ein anderer hat Schillebeeckx eine Theologie mitgeprägt, die das Zweite Vatikanische Konzil konsequent auf eine europäische Befreiungstheologie hin weiterdachte. Sein Grundanliegen war und ist es, daß der christliche Glaube in der Erfahrung der Menschen zur Sprache kommen kann.



Bernd Jochen Hilberath
Karl Rahner
Gottgeheimnis Mensch
Ca. 160 S. Kt.
Ca. DM 28,80 /
ÖS 225,-- / SFr 30,--

Bernd Jochen Hilberath erschließt uns den bedeutendsten katholischen Theologen unseres Jahrhunderts. Karl Rahner war es, der eine neue Epoche in der Theologie einleitete, indem er die alte Scholastik aufsprengte auf das menschliche Subjekt.
Hilberath zeigt, wie die Themen von Rahners Theologie aus seinen Lebensstationen erwuchsen. Eine lang schon erwartete Einführung in Rahners Werk, die selbst für diejenigen, die Rahner zu kennen glauben, Überraschendes bereithält.

Grünewald

lokalisiert". Im übrigen wünsche er sich eine christliche Ehelehre, die Leitbilder und Wege aufzeige, aber nicht diejenigen verurteile, die Umwege einschlügen oder teilweise scheiterten.

Auf dem Berliner Familienforum wurde es durchaus positiv – und von manchem auch überraschend – registriert, daß die anwesenden Bischöfe Lehmann und Homeyer, aber auch Kardinal Sterzinsky sich in der Sache so äußerten, daß substanzielle Gegensätze zur familiensoziologischen Position von Kaufmann nicht zu erkennen waren. Bischof Lehmann als – neben Kaufmann – Hauptreferent des Forums machte sich nicht nur manche Deutungen der Soziologie zu eigen, er setzte sich auch unüberhörbar von manch vertrauter kirchlichen Ehe- und Familienrhetorik ab. Man könne nicht einfach eine „naturwüchsige Ordnung der Ehe" voraussetzen, sondern müsse die zeitüberdauernden Elemente „in einer tiefen Wandelbarkeit von Ehe und Familie zu erfassen suchen. Darum ist es auch schwer, auf eingeübte, überkommene Regeln und Rituale allein zurückzugreifen".
Es sei nicht so, daß man die „oft verborgene Welt einer heilen Ehe" nicht finden könnte – „wenigstens als Sehnsucht". Hunger nach Geborgenheit und Nähe gebe es auch dort, wo die Tendenz zur Individualisierung und Selbstverwirklichung dominierten. Die Menschen sehnten sich nach Bindungen, die glückten. „Aber diese Bindungen sind im Blick auf ihren Verpflichtungscharakter und manches andere, wie Dauer und Umfang, anders. Sie sind viel stärker auf freie Akzeptanz gegründet, die durchaus auch Bindung, Liebe und Selbstlosigkeit kennt".

Nicht individuell als Versagen zuschreiben, was strukturell bedingt ist

Wenn Bischof Lehmann sich für eine Wiederentdeckung der institutionellen Dimension von Ehe und Familie – und zwar von der Personalität her – einsetzte, tat er dies nicht in frontaler Gegnerschaft zur modernen Lebenswelt, sondern indem er letztere in ihren Chancen, aber auch in ihren Grenzen ernstzunehmen suchte. Der „Sinn von Institution" und das „freie Ja der Liebe" müsse neu zusammengedacht werden. Bei aller Verwurzelung in der Sphäre persönlicher Entscheidung dürfe das personale Ja der Partner nicht nur individuell oder privat verstanden werden. Das verbindlich und öffentlich gesprochene Ja-Wort könne auch zu einem Schutz der Zuneigung werden.
Zuvor hatte Lehmann darauf hingeweisen, es sei eine Täuschung zu meinen, die Lage der Familien sei „ganz einfach und unkompliziert". Für viele seien Ehe und Familie „gewiß eine gute Ordnung" und für die meisten „eine tiefe menschliche Hoffnung". Im Bewußtsein vieler seien Ehe und Familie in ihrer normalen Erscheinung aber auch so etwas wie „auslaufende Modelle". Es habe keinen Sinn, vor dieser Unübersichtlichkeit und Widersprüchlichkeit die Augen zu verschließen. Wer dies tue, trübe nicht nur sein Wahrnehmungsvermögen und erleide einen Wirklichkeitsverlust, sondern er nehme sich damit auch die Möglichkeit, „scharfsinnig, geistesgegenwärtig und hilfreich die Wandlungen und Chancen, die Grenzen und Gefährdungen der Familie zu erkennen. Für den Umgang gerade der Kirche mit der Familie bedeutete eine solche Blindheit einen unermeßlichen Schaden".
Der demonstrative Beifall, den Lehmann mit seinen Bemerkungen erntete, war auffällig. Dieser erklärte sich wohl auch durch die mit dem Schreiben der Glaubenskongregation über den Kommunionempfang von wiederverheirateten Geschiedenen als Antwort auf den Vorstoß der Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz (vgl. HK, November 1994, 545ff., 565ff.; Dezember 1994, 605ff.) entstandene Situation. Zu diesem Thema erklärte Bischof Lehmann, die Kirche sei auch denen Heimat – in Abweichung vom Manuskript fügte er hinzu: „sie sollte es sein" – , „deren Ehen und Familien zerbrochen sind, die alleinerziehend sich durch ein oft hartes Leben schlagen und die das Wagnis einer neuen Liebe versuchen. Sie weiß dabei, daß es keine Barmherzigkeit ohne Wahrheit, keine Nachsicht ohne Gerechtigkeit geben kann".
Auf einer der Podiumsdiskussionen des Berliner Forum verlas Bischof *Josef Homeyer* ein Statement, das gleichfalls erkennen ließ, daß mancher deutsche Bischof die Lektion der Soziologie durchaus gelernt hat und weit davon entfernt ist, die hierzulande gelebten familialen Wirklichkeiten idealistisch zu überspringen. Im Blick auf die Realität der Individualisierungsprozesse und der faktisch vorhandenen Wahlzwänge müßten Theologie und Verkündigung positiv würdigen, daß infolge der Komplexität der Lebenslagen viele Revisionen von Lebensentscheidungen und Lebenssituationen durch äußere Umstände geboten und nicht eine Sache der freien Wahl seien. Gerade die Kirche, aber nicht nur sie, neige dazu, „individuell (als Versagen) zuzuschreiben, was strukturell bedingt ist". Darum dürfe man als Christ und Seelsorger ohnehin vorhandene Gefühle des Ungenügens und der Schuld nicht noch verstärken – etwa durch Vorhaltungen wie „Bindungsunfähigkeit" und „Bequemlichkeit". Es gelte vielmehr die „Beanspruchung" der Betroffenen anzuerkennen, die Komplexität ihrer Situation zu respektieren und ihnen heilende und unterstützende Zuwendung zu schenken.
Homeyer forderte die Theologie auf, die Vielfalt bzw. die „Relativität" der jeweiligen Sozialgestalt von Familie konstruktiv aufzugreifen, „ohne natürlich die Vision Jesu von der verbindlichen Liebe von Mann und Frau in der Ehe aufzugeben": Die „christliche Relativierung jeder endlichen Lebensgestalt im Blick auf die Vollendung des Reiches Gottes... gäbe uns Christen und Seelsorgern und auch den betroffenen Menschen selbst... eine neue Freiheit, lebensfreundlich mit den jeweiligen Fragmenten des Lebens umzugehen, Abbrüche und Scheitern anzunehmen und neue Anfänge zu wagen".
Was die Bischöfe Lehmann und Homeyer in Berlin vortrugen, hinterließ den Eindruck, als sei wenigstens ein Teil des deutschen Episkopates kräftig daran, die Lücke zwischen der Wirklichkeit von Ehe, Familie, Partnerschaft und dem

kirchlichen Umgang damit nicht noch größer werden zu lassen. Zu einer direkten Konfrontation mit einem der Hauptvertreter der gegenwärtigen vatikanischen Linie auf diesem Gebiet, dem Präsidenten des Päpstlichen Rates für die Familie, wie offenbar zunächst vorgesehen – das Forumsprogramm führte Kardinal Trujillo als Schlußredner auf – kam es nicht; Trujillo ließ sich mit Verweis auf das Kardinalskonsistorium in Rom entschuldigen. Für den Kongreß muß dies kein Nachteil gewesen sein.

Die strukturelle Rücksichtslosigkeit gegenüber der Familie

Wieviel bei diesem Thema in nächster Zeit noch aufzuarbeiten sein wird, davon zeugte auch die Salzburger Tagung. Der Würzburger Neutestamentler *Hans-Josef Klauck* wartete mit dem – für manchen möglicherweise – ernüchternden Befund auf, daß das Neue Testament eine „geschlossene Unterweisung über Ehe und Familie" nicht enthalte. Man habe lediglich Fragmente in der Hand, die sich nicht zu einem widerspruchsfreien Ganzen fügten. Klauck arbeitete ein Spannungsverhältnis von familienkritischen und familienfreundlichen Tendenzen im NT heraus und empfahl, das verantwortlich gestaltete Ehe- und Familienleben und die frei gewählte Ehelosigkeit gleichberechtigt nebeneinander gelten zu lassen.

Der Salzburger Dogmatiker *Gottfried Bachl* ging der christlichen Distanzierung von der Familie als Folge des dominierenden Mönchsideals nach. Der kirchlichen Tradition hielt er vor, sie habe den eschatologischen Vorbehalt „nur halbiert" wahrgenommen und nur auf die Familie angewendet, nicht aber auf das Alleinsein. Auch das Alleinsein habe seine „naturale Seite", sei irdisch und vorläufig. Es sei an der Zeit, so Bachl, daß die Familien „spirituell mündig" würden. Die Weisheit, die die Familie aus sich heraus gebären könne, komme nur, wenn sie auch erwartet werde. Der nötige Raum des Zuhörens auf die Familie könne nur entstehen, wenn das Lehramt zur Demut bereit sei, „das Monopol des Wissens um die Familie aufzugeben und mindestens die Hälfte seiner Äußerungen zu diesem Thema einzusparen".

Die Freude über das Ideal (der Familie) produziere von Anfang an einen „Ton der Überheblichkeit und Herabwürdigung gegenüber der Familie, vor allem der giftigen Denunzierung von der Frau. Diese Hypothek wird nicht aufgewogen durch den neuerdings üblichen Ton der hymnischen Preisung. Die Beschimpfung scheint der Idealisierung gewichen zu sein, beides tut der Familie geistliches Unrecht".

So unübersehbar und groß der Bedarf an Neuorientierung auf dem Gebiet von Ehe, Familie, Partnerschaft jedoch auch sein mag, das kirchliche Engagement wäre zu enggeführt, würde es nicht auch der strukturellen, sozial- und familienpolitischen Seite des Themas gelten. Franz-Xaver Kaufmann wiederholte in Berlin seine These von der „strukturellen Rücksichtslosigkeit von Politik und Wirtschaft gegenüber der Familie" und schien damit zentrale Anliegen vieler Forumsteilnehmer sehr genau zu treffen. Man lebe heute in einer Gesellschaft, die „Kinderlosigkeit ökonomisch" prämiere. Im Gegensatz zur früheren Hauswirtschaft verhalte sich die moderne Verkehrswirtschaft „indifferent gegenüber dem Umstand, ob die Arbeitskräfte Elternverantwortung wahrnehmen oder nicht. Diese werden nach dem Prinzip eines leistungsbezogenen Individuallohns bezahlt, nicht nach Bedarfsgesichtspunkten". Die fälligen Änderungen auf diesem Gebiet stufte Kaufmann ihrer Dringlichkeit und Tragweite nach als eine der Arbeiterfrage im 19. Jahrhundert vergleichbare Sozialreform ein.

Kaufmann begnügte sich jedoch nicht mit allgemeinen soziologischen bzw. historischen Analysen, sondern ging auf eine Reihe von konkreten familienpolitischen Forderungen ein, wie sie z. T. auch im Fünften Familienbericht der Bundesregierung (vgl. HK, August 1994, 410ff.) enthalten sind, an dessen Erarbeitung er beteiligt war. Kaufmann setzte sich für die institutionelle Zusammenfassung von Kindergeld und Steuerfreibeträgen zu einem von der Finanzverwaltung einheitlich zu verwaltenden System ein. Der Familienlastenausgleich müsse – ähnlich wie Renten und Steuer – dynamisiert und so der jeweiligen Geldentwertung und Einkommensentwicklung angepaßt werden. Die durch die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichtsurteils zur Steuerfreiheit des Existenzminimums absehbare Entlastung auch von Familien mit einem höheren Einkommen müsse durch zusätzliche Leistungen an die einkommensschwächeren Familien kompensiert werden.

Verteilungskämpfe um den Familienleistungsausgleich

Soweit die Forderungen, die Kaufmann als das „Minimum" ansah. Darüber hinaus macht er sich die Forderung zu eigen, nach Maßgabe der jeweils anfallenden Steuerfreibeträge das Kindergeld „abzuschmelzen". Das würde etwa dazu führen, daß Steuerpflichtige mit einem Spitzensteuersatz von 53 Prozent kein Kindergeld mehr erhielten. Zur Behebung von wirtschaftlichen Benachteiligungen der Familien bzw. zur Verringerung von Privilegien von Kinderlosen schlug Kaufmann darüber hinaus vor: 1. stärkere Berücksichtigung von Kindererziehungszeiten bei der sozialen Alterssicherung; 2. Erleichterung der Vereinbarkeit von Familien- und Erwerbstätigkeit: Arbeitszeitflexibilität, Teilzeitarbeitsplätze für Arbeitnehmer mit Elternpflichten; Flexibilisierung des Elternurlaubs und Erziehungsgeldes im Sinne eines Gesamtkredites für beide Ehepartner; 3. über die Realisierung des bereits festgeschriebenen Rechts auf einen Kindergartenplatz hinaus ein Wahlrecht zwischen Erziehungsgeld und einem Krippenplatz mindestens für das dritte Lebensjahr des Kindes; 4. Änderungen der Verteilungswirkungen der Wohnungsbaupolitik zugunsten von Familien, Förderung des Woh-

nungseigentums nicht mehr durch Steuererleichterungen, sondern durch zinslose Darlehen mit erst allmählich steigenden Rückzahlungspflichten.
Trotz mancher Absichtserklärung in den Koalitionsvereinbarungen der neuen konservativ-liberalen Bundesregierung gab man sich in Berlin, was die Chancen ihrer Realisierung angeht, abwartend-zurückhaltend. Andererseits war man auch so realistisch zu wissen, daß familienpolitische Forderungen dieser Art beim Wähler nicht ohne weiteres „populär" sind – es sei denn, er ist unmittelbar Betroffener. Hier sind Auseinandersetzungen um Verteilungsleistungen vorprogrammiert, die so gar nicht zum Image von Ehe und Familie passen wollen, wie es in mancher Sonntagsrede auch zum „Internationalen Jahr der Familie" zum Ausdruck kam. *Klaus Nientiedt*

„Als Gleichberechtigte mitwirken"

Fragen zur politischen Kultur im vereinten Deutschland an Wolfgang Thierse

Auch im Jahre 5 nach dem Beitritt der DDR zur Bundesrepublik Deutschland kann man von einer gesamtdeutschen politischen Kultur noch längst nicht sprechen. Zu unterschiedlich sind die Prägungen in Ost und West, zu unterschiedlich die Erwartungen und Ängste. Wir sprachen hierüber mit dem stellvertretenden SPD-Vorsitzenden Wolfgang Thierse MdB. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Herr Thierse, was erstaunt Sie fünf Jahre nach der Öffnung der Mauer und am Ende des „Superwahljahres" 1994 mehr – wie sehr sich die Bürger in den neuen Bundesländern dem Wahlverhalten in Westdeutschland angenähert haben oder wie verschieden es weiterhin ist?

Thierse: Das ist schwer zu sagen. Gelegentlich staune ich, wie ähnlich sich die beiden Teile der deutschen Bevölkerung in ihrem Wahlverhalten schon geworden sind. Zugleich aber gibt es nach wie vor eine Art Spaltung der politischen Kultur in Deutschland.

HK: Woran machen Sie diese Spaltung fest?

Thierse: Da sind die unterschiedliche Höhe der Wahlbeteiligung zu nennen, als deutlichster Unterschied der relative Erfolg der PDS in Ostdeutschland und ihr Mißerfolg im Westen, aber auch die geringe Parteibindung der ostdeutschen Wähler – die Westdeutschen haben eine 40jährige Parteiengeschichte hinter sich –, die größere Unsicherheit der ostdeutschen Wähler – sie wissen nicht, wie sie sich politisch festlegen sollen –, ihre geringere Fähigkeit, parteipolitische Bindungen einzugehen, und mit Sicherheit auch – ich will mich vorsichtig ausdrücken – ihre Demokratiefremdheit.

„Eine der schlimmsten Wirkungen der DDR war die Entpolitisierung"

HK: Ein hartes Wort.

Thierse: Es gibt sie wirklich. Sie ist im übrigen verständlich aus der 60jährigen Vorgeschichte zweier unterschiedlicher totalitärer Regime. Vielen Menschen fehlt die Fähigkeit, mit Leidenschaft und Engagement für die eigenen Interessen, Überzeugungen und Meinungen einzutreten und gleichzeitig zum Kompromiß fähig zu sein. Hinzu kommt eine zu geringe Konfliktfähigkeit vieler Ostdeutscher, natürlich nicht aller.

HK: Worin liegt die geringere Fähigkeit zum Kompromiß begründet? Ist es das utopisch-ideologische Politikverständnis des Marxismus, von dem man sich zwar möglicherweise innerlich distanzierte, es aber doch mehr verinnerlichte, als man wahrhaben will?

Thierse: Ich sehe verschiedene Ursachen. Eine der schlimmsten Wirkungen des politischen Systems der DDR war die Entpolitisierung des größeren Teils der Bevölkerung. Der Ausdruck von *Günter Gaus* von der „Nischengesellschaft" traf die Lage sehr genau. Gegen die Hypertrophie des Politischen, die für das SED-Regime typisch war, wehrten sich die Menschen dadurch, daß sie sich ins Private zurückzogen. Man lieferte das politische Bekenntnis ab, ging zu Versammlungen, hob an den „richtigen" Stellen die Hand und ansonsten sorgte man sich um den privaten Vorteil und pflegte in der privaten Nische eine Alltagskultur von Solidarität, Freundlichkeit, Vertrauen und Wohlergehen. Ganz besonders erreichte diese Entpolitisierung jene Schicht, die man im traditionellen Sinn Arbeiter- und Angestelltenschaft nennt. Daher war es auch eine geradezu lächerliche Illusion zu glauben, die DDR sei wieder ein sozialdemokratisches Land.

HK: Aber hätte man um die hohe Bedeutung der Kompromiß- und Konfliktfähigkeit in einer demokratischen Kultur nicht wissen können? Es war ja nicht so, als wäre die DDR 1990 einem ihren Bewohnern gänzlich unbekannten Land beigetreten...

Thierse: Die westdeutsche Gesellschaft und politische Kul-

tur wurde im wesentlichen über das Fernsehen wahrgenommen. Durch die Medien vermittelt, stellten sich bei den Ostdeutschen Erwartungen ein, die die Kehrseite all dessen, nämlich Alltag, Mühsal, Härte von Wirtschaft, Gesellschaft und politischer Kultur ausblendeten. Die mangelnde Praxiserfahrung ließ ein gefiltertes, idealisiertes Bild von der westdeutschen Gesellschaft, ihrer politischen Kultur und der Demokratie entstehen.

HK: Und diese Erwartungen erhöhten sich nach dem Fall der Mauer noch weiter...

Thierse: Die gigantischen Erwartungen 1989/90 kamen noch hinzu. Sie wurden im übrigen ja auch von *Helmut Kohl* und der Union systematisch geschürt, um Wahlen zu gewinnen: Es wird nicht schlimm sein; es wird schnell gehen. Die Vorgeschichte einer autoritär geprägten Bevölkerung führte zu einem Klima ungeduldiger Erwartungen an die Politik und die Politiker; entsprechend groß ist nun die Enttäuschung. An die Politiker richten sich riesige Erwartungen, und zugleich verachtet man die Politiker, weil sie diese Erwartungen nicht in der gewünschten Schnelligkeit erfüllen können. Die Enttäuschung hinsichtlich des Ablaufs des Einigungsprozesses, der Langsamkeit der Entwicklung, auch der schmerzlichen Seiten dieses Prozesses wie Arbeitslosigkeit, Deindustrialisierung, Zunahme sozialer Unsicherheit haben ein – wenn ich es freundlich ausdrücke – ernüchterndes Klima gegenüber der Demokratie nach sich gezogen, und nur beim geringeren Teil der Bevölkerung führte dieses Gefühl zur Bereitschaft, sich auf die Alltäglichkeit, die Mühseligkeiten der Demokratie einzulassen und sich darin zu engagieren, Verhältnisse zu verbessern, Interessen durchzusetzen, eigenen Überzeugungen zu folgen und dabei bereit zu sein zum demokratischen Kompromiß.

HK: Was ist nun aber in der Zwischenzeit geschehen? Nimmt man die Wahlbeteiligung zum Maßstab, sieht es so aus, als habe sich die Problemlage eher noch verstärkt. Gilt das allgemein?

Thierse: In gewisser Weise ja. Was 1990 in Umrissen sichtbar wurde, verfestigte sich, und zwar auf unterschiedliche Weise. Die Wahlbeteiligung bei der letzten Bundestagswahl war niedriger als 1990, aber sie war höher als bei den Landtagswahlen etwa in Brandenburg und Sachsen und bei den Europawahlen...

HK: Ein Verhalten, das dem der westdeutschen Wähler sehr ähnelt...

Thierse: Neu gegenüber der Situation von 1990 war jedoch, daß die Enttäuschung zunehmend zur PDS getragen wurde. Neu ist auch, daß ein Teil der Ostdeutschen in einer eigentümlichen Mischung aus Nostalgie, Trotz und sogar Selbstbewußtsein auf die eigene Vergangenheit zu blicken begann. Die PDS ist eben auch eine Partei der wütenden und beschönigenden Vergangenheitsfixierung. Sie ist auch eine Partei, die Selbstgefühl, Entwertungsängste und Entwertungserfahrungen eines Teils der ostdeutschen Bevölkerung zum Ausdruck bringt, insofern eine Partei des DDR-Milieus, das nicht so schnell vergangen ist. Milieus entstehen, verändern sich und verschwinden langsam. Die PDS ruht auf diesem Milieu, selbst wenn sie darin nicht aufgeht. Der relative Erfolg der PDS ist das wichtigste Symptom einer Stimmungslage, obwohl man angesichts der hysterischen Debatte, die im Westen über die PDS stattfindet, nicht vergessen sollte: Sie hat im Durchschnitt nur 20 Prozent bekommen, vier Fünftel der ostdeutschen Wähler haben die PDS nicht gewählt.

„Für eine demokratische Kultur wesentliche Fähigkeiten wurden nie erlernt"

HK: Könnte ein Teil der von Ihnen beklagten Demokratiefremdheit der Bürger in den neuen Bundesländern nicht doch auch in der ideologischen Prägung der Menschen zu suchen sein, der sich der einzelne – selbst wenn er es subjektiv wollte – kaum wirklich entziehen konnte?

Thierse: Die DDR war erstens – ein Wort von *Rolf Henrich* – ein „vormundschaftlicher Staat". Es wurden systematisch autoritäre Verhaltensweisen befördert und geprägt: Unterordnung, Abhängigkeit von Weisungen, die Erfahrung, daß Eigeninitiative nicht belohnt wird, sondern eher gefährlich ist. Wesentliche, für eine demokratische politische Kultur unverzichtbare Fähigkeiten, wurden auf diese Weise nie erlernt. Zweitens wäre die *Ohnmachtserfahrung* zu nennen: Wenig konnte man selber tun, nicht politisch selbstbestimmt handeln, alles konnte nur unter der Führung der Partei – und das hieß letztlich immer unter Führung des Politbüros und einer herrschenden Kaste – stattfinden. Bei den Gewerkschaften, im Nahbereich konnte man einiges regeln. Aber wenn es um grundsätzlichere politische Dinge ging, wurde die Erfahrung der Ohnmacht nicht widerlegt. Und nach einer kurzen Phase des Aufbruchs, der Euphorie im Herbst '89 und in der ersten Hälfte 1990 wurde sie auch durch den weiteren Gang der Entwicklung in Ostdeutschland nicht widerlegt. Dazu kommt drittens, was Sie „ideologische Prägung" nennen. Die DDR war ein überideologisiertes Staatswesen. Zu dieser Überideologisierung gehörte die Pflege von Feindbildern, ein im Grunde manichäisches Weltbild, schwarz – weiß, gut oder schlecht, zusammengefaßt in einem der zentralen Ideologeme, in dem des Klassenkampfes. Was dem Gegner nutzt, ist schlecht.

HK: Mit anderen Worten: Das Weltbild des Marxismus war letztlich erfolgreicher als es das Schicksal der DDR und dessen, was man real existierenden Sozialismus nannte, erwarten lassen?

Thierse: Es war erfolgreicher, und zwar vor allem auch deshalb, weil dieses Weltbild in seiner Grundstruktur einem fundamentalen menschlichen Bedürfnis entspricht, nämlich dem Bedürfnis nach Komplexitätsreduktion, dem Bedürfnis

nach Vereinfachung von Ursache – Wirkung – Zusammenhängen, nach Übersicht. Auch heute gehört es zu den Aufgaben einer politischen Kultur, daß Politiker verantwortbare Vereinfachungen vorschlagen, in unübersichtlicher Situation, diffusem Gelände. So differenziert man über eine Sache sprechen muß, sosehr benötigt man auch verantwortbare Vereinfachungen und klare Problemlösungen. Diesem Bedürfnis kann eine Demokratie mit der Komplexität ihrer Interessen und dem Meinungswirrwarr, der in ihr eine Rolle spielt, nie vollständig gerecht werden. Auch darin bedient die PDS noch ein menschliches Bedürfnis, das geschichtlich-ideologische Prägung in der DDR bekommen hat und natürlich auch nicht so schnell überwunden werden kann. Dem entspricht übrigens das vielfältige Bedürfnis bei vielen Ostdeutschen nach Harmonie: Warum streiten die da? Warum reden die immerfort? Warum handeln die nicht? Warum lösen die nicht das Problem? Darin steckt eine verständliche Ungeduld, aber auch immer die Überzeugung, man könne durch entschlossenes politisches Handeln „der da oben" ein Problem schnell lösen.

„Ich bin skeptisch, ob es gelingt, einen eigenständigen Ansatz durchzuhalten"

HK: Warum sollte sich aus dem, was Sie „Demokratiefremdheit" nennen, nicht auch die Chance ergeben, die demokratische Ordnung unverkrampfter, unmittelbarer wahrzunehmen und insofern für ganz Deutschland hilfreich sein?

Thierse: Die politische Sprache der Ostdeutschen und die Art, wie sie Politik verstehen, ist gewiß konkreter, aber in bestimmter Weise auch ungeduldiger. Die Ostdeutschen sind, wenn sie politisch denken und handeln, pragmatischer, weniger durch ideologisch-parteipolitische Fronten geprägt. Daß in einer Demokratie die Sache selber immer nur im Streite entschieden werden kann, weil niemand die Sache selbst vollständig im Griff hat und keiner im Besitz der Wahrheit ist bzw. den Anspruch erheben darf, dies zu sein, das muß man allerdings erst erlernen. Es tut weh, wenn plötzlich parteipolitische Differenzierungen, auch parteipolitisches Gegeneinander stattfindet. Daß man das kritisiert, daß man fragt: Worüber streiten die eigentlich?, das finde ich in der Tat nicht unsympathisch, weil in dieser Kritik ja auch etwas von der Märchenfigur steckt, des „Der Kaiser ist ja nackt". Da gäbe es manches aufzuspießen: die Verselbständigung der politischen Sprache zu einem Jargon, der den Menschen mit ihren konkreten Problemen und ihrer Weltsicht fremd ist; Rituale der Parteipoltik, wie sie in Parteiendemokratien entstanden sind.

HK: Werden solche Eigenheiten in der Wahrnehmung des Politischen wie etwa engere Beziehungen über Parteigrenzen hinweg bleiben oder werden sie sich nach dem westdeutschen Muster abschleifen?

Thierse: Letzteres nehme ich an. Meine Erfahrung in den letzten vier Jahren sagt mir, daß die parteipolitischen Grenzen sich durchsetzen werden. Ich habe in dieser Hinsicht gut reden, in der Opposition ist man immer freier, Parteigrenzen überschreitend zu reden und zu handeln, während Regierungsparteien ganz anders disziplinieren und deren Abgeordnete sich unterordnen müssen. Auch schon deshalb gab es ganz wenige parteiübergreifende Aktivitäten im Bundestag. Etwas anders sieht es auf der Ebene der Länder und der Kommunen aus. Aber das gilt im Grunde ja auch für den Westen Deutschlands. Auf der kommunalpolitischen Ebene gibt es eine viel größere Nähe zwischen den handelnden Personen. Da geht es um konkrete Probleme, bei denen die ideologischen Grenzen verschwimmen. Je höher man in der Hierarchie der politischen Demokratie steigt, desto mehr geht es um grundsätzliche Fragen, um so sichtbarer werden auch parteipolitische Grenzen, die durchgehalten werden.

HK: Die Alternative zu überzogenen parteipolitischen Grenzziehungen wäre nicht ihr Verschwinden...

Thierse: Im Gegenteil. Kurioserweise gibt es ein Bedürfnis nach solchen Grenzen. Die Bevölkerung wünscht sich beides zugleich, manchmal sogar ein und dieselbe Person: Harmonie und Übereinstimmung und zugleich auch mehr Opposition und mehr deutliche Unterscheidbarkeit der Parteien. Das bemerke ich auch bei vielen Ostdeutschen. Alles in allem bin ich eher skeptisch, ob es den Ostdeutschen gelingt, einen eigenständigen Ansatz, eine andere Art politischer Kultur durchzuhalten. Denn was in der Euphorie des Aufbruchs da gewesen ist, hält sich nicht im Alltag der Demokratie.

HK: Ein Begriff, der aus der DDR des Übergangs in die politische Sprache Gesamtdeutschlands Eingang gefunden und Karriere gemacht hat, gerade auch in Ihrem parteipolitischen Lager, ist der „runde Tisch". Wird hier nicht allzusehr der Kontext ausgeblendet, in dem diese Institution ihre Bedeutung besaß?

Thierse: Der „runde Tisch" ist zum romantischen Mythos geworden, von manchen instrumentalisiert gegen die Mühsal der parlamentarischen, repräsentativen Demokratie, was ich fatal finde. Denn der „runde Tisch", so sehr er eines der wichtigsten Instrumente des demokratischen Aufbruchs war, kann zu etwas Reaktionärem und Gefährlichem werden, wenn man ihn gegen die Regularien der parlamentarischen Demokratie richtet, die ja solche der Legitimation und auch der Konfliktregelung sind.

HK: Eben ein Übergangsphänomen...

Thierse: Ein Übergangsphänomen, auf das man sich in besonders zugespitzten Situationen berufen kann. Im Übergang geschieht die Legitimation nicht durch Verfahren, sondern durch Stimmung, radikale Kritik, durch das Moment des Aufbruchs selbst, des Infragestellens einer überholten Macht. In der Normalität der Demokratie muß es demgegenüber klare Verfahren der Legitimation geben. Das Wichtigste sind Wahlen. Die Vertreter des „runden Tisches" wur-

den durch niemanden gewählt, sondern kamen durch ihr Engagement in verschiedenen Gruppen dorthin.

HK: Ein Charakterzug der politischen Lage in den neuen Bundesländern wird gerne mit dem Stichwort der „Personalisierung" beschrieben und vor allem an Politikern wie Stolpe und Biedenkopf festgemacht. Was unterscheidet Ostdeutschland in dieser Hinsicht von Westdeutschland?

Thierse: Personalisierung ist unter den Bedingungen am Ende des 20. Jahrhunderts wesentlich medial erzeugt. Wir leben in einer hochdifferenzierten Gesellschaft, in der durch die massenmedialen Vermittlungsinstanzen Personalisierungsbedürfnisse verstärkt und befriedigt werden. Und das gilt auch für Ostdeutschland. Darin ist Ost- von Westdeutschland nicht unterschieden. In einem anderen Sinne gibt es aber ein größeres Personalisierungsbedürfnis in Ostdeutschland, das mit dem Phänomen der Überforderung zu tun hat. Man muß sich die Radikalität des Umbruchs vergegenwärtigen, dem die Ostdeutschen unterworfen sind. Alles ist neu. Überall muß man sich umstellen, im wirtschaftlichen, politischen, kulturellen Leben, aber auch im intimeren Bereich der eigenen Überzeugungen und Verhaltensweisen, bis hin zum Alltagsleben. Daraus entsteht ein Grundbedürfnis nach Sicherheit und Vertrauen. Gerade wenn soziale und ideologisch-moralische Sicherheit in die Krise gerät, gibt es ein um so größeres Bedürfnis nach Sicherheit, das sich irgendwo festzumachen sucht. Und da man auf die komplizierten Strukturen und Verfahrensweisen der Demokratie noch nicht vertrauen kann, weil sie einem immer noch fremd sind, bietet sich als Ersatz eine überzeugende Person an, die ausstrahlt, daß sie das schaffen kann, daß sie zu den Leuten wie ein Landesvater ist. Ich kann das denunzieren, wie es manche tun. Aber dann gehe ich an den legitimen Bedürfnissen vorbei, die man nicht mit Kritik, sondern nur durch das Erlernen einer alltäglichen demokratischen Praxis überwinden kann.

HK: Vieles an neuen politischen Strukturen und Institutionen in Ostdeutschland wurde aus Westdeutschland übernommen. Ist dadurch auf lange Sicht eine nachhaltige Distanz gegenüber diesen Strukturen vorprogrammiert oder sind auch dies Übergangsphänomene, die sich schon bald verlieren werden?

Thierse: Zunächst muß man das ernüchternde Faktum mitteilen, daß sich die Parteien, aber auch die großen Institutionen wie die Gewerkschaften, Sportverbände, Kirchen auch in Ostdeutschland in einer sehr schwierigen Situation befinden. Die Mitgliederzahlen der Gewerkschaften nehmen dramatisch ab, die Kirchenaustritte gehen weiter, die politischen Parteien haben außerordentliche Schwierigkeiten, Mitglieder zu gewinnen. PDS, CDU und FDP nehmen an Mitgliedern ab, Bündnis 90 stagniert bei 3000 in ganz Ostdeutschland und die SPD ist inzwischen bei 30 000 angekommen, sie wächst nur minimal, viel zu langsam. Allzu viele Demokraten in einem tätigen Sinne gibt es nicht.

HK: In diesem Zusmmenhang ist oft von den praktischen Schwierigkeiten beim Parteiaufbau u. ä. die Rede. Wie lange wird man diese Erklärung als Entschuldigung gebrauchen können?

Thierse: Die Übertragung von Strukturen und Parteiorganisationen aus dem westlichen Deutschland in Ostdeutschland stößt auf erhebliche praktische Schwierigkeiten. Mühselige Anfangsschwierigkeiten sind nicht überwunden. Die lassen sich alle erklären. Aber die erklären nicht das Grundproblem des mangelnden demokratischen Engagements, der mangelnden demokratischen Begeisterung. Ich denke, daß wir da einen ganz mühseligen und langwierigen Prozeß vor uns haben. Man macht es sich zu einfach, wenn man den Parteien Vorwürfe macht. Es trifft alle, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß. Da nimmt die ehemalige DDR an einem soziologischen Entwicklungsprozeß teil, der die bürgerlichen Gesellschaften in Europa insgesamt trifft.

„Die Ostdeutschen haben gute Erfahrungen mit direkter Demokratie gemacht"

HK: Trotz historisch sehr unterschiedlicher Ausgangsbedingungen sind die faktischen Schwierigkeiten politischer und gesellschaftlicher Institutionen in Ost und West also gar nicht so verschieden. Stellen sich die Probleme zunehmend in einem gesamtdeutschen Rahmen?

Thierse: Man muß die Probleme gesamtdeutsch angehen und dabei den ostdeutschen Akzent finden. Wir brauchen eine Modernisierung und Vitalisierung der Parteiendemokratie – etwa durch mehr Instrumente der direkten Bürgerbeteiligung. Allerdings gehört es zu den großen Enttäuschungen der letzten Jahre, daß es nicht gelungen ist, eine Verfassungsreform durchzusetzen. Grundsätzliche Änderungen des Grundgesetzes sind am Widerstand der Konservativen, namentlich von CDU und CSU gescheitert. Die SPD hat den Versuch unternommen, Formen direkter Bürgerbeteiligung in das Grundgesetz hineinzuschreiben. Das ist verhindert worden. Das ist auch deshalb eine Enttäuschung, weil ja die Ostdeutschen in der Übergangszeit gute Erfahrungen mit direkter Demokratie gemacht haben.

HK: Erinnert der Ruf in Ostdeutschland nach mehr direkter politischer Beteiligung nicht in mancherlei Hinsicht an die „runden Tische": Daß nämlich zu wenig unterschieden wird zwischen dem, was in Übergangssituationen sinnvoll sein mag, in Zeiten parlamentarischer Normalität aber anders zu beurteilen ist?

Thierse: Das sehe ich nicht so. Für direkte Bürgerbeteiligung, also für die Möglichkeit, sich unmittelbar für bestimmte Fragen einzusetzen, mitzureden, mitzuentscheiden, dafür muß man in der Demokratie entsprechende klare Regeln finden: Plebiszite, Volksinitiative, Volksbefragung, Volksentscheid – das sind solche klaren Regeln. Der „runde Tisch" war ein spontanes „Man-setzt-sich-zusammen.

HK: Welche weiteren Schritte zur Modernisierung der Parteienlandschaft gleichermaßen für West wie für Ost könnten Sie sich vorstellen?

Thierse: Wir brauchen eine Öffnung der Parteien für „Gastmitgliedschaft", um es einmal mit einem Hilfsbegriff zu bezeichnen, zeitweilige Mitgliedschaften, Engagement von Bürgern, die sich nicht mit Haut und Haaren in eine solche politische Gemeinschaft begeben wollen, die aber partielle Ziele mitverfolgen oder ein bestimmtes Thema bei dieser Partei aufgehoben wissen und deswegen mitarbeiten. Wir brauchen eine Öffnung der Parteien für Nicht-Mitglieder, eine Verlebendigung auch des Lebens von Parteien. Ich übertreibe ja nur leicht, wenn ich sage: Nichts ist langweiliger als eine normale Sitzung bei einer normalen Parteiversammlung. Da gibt es erstorbene Rituale, eine Binnen-Beschäftigung der Mitglieder mit dem Innenleben der Parteien, mit den Karrieren, mit Auseinandersetzungen in den Parteien.

HK: Inwieweit erklären sich Unterlegenheitsgefühle und -erfahrungen seitens der Ostdeutschen immer auch noch durch das Nichtbeherrschen der im politischen Raum üblichen Sprache?

Thierse: Die Ostdeutschen sind, das wird mir immer deutlicher, gefährdeter als die Westdeutschen durch den Zynismus, die Häme und die Verlogenheiten in der politischen Sphäre, die im übrigen nicht nur auf das Konto der Politiker gehen, sondern ebenso auf das der Journalisten. Wenn ich mich freundlich ausdrücke, sage ich, daß die Ostdeutschen argloser sind als die Westdeutschen. Sie haben noch nicht in gleicher Weise Konkurrenzverhalten gelernt, den Einsatz der Ellenbogen, das Selbstdarstellungsvermögen als einen Teil des Lebens in einer offenen Gesellschaft zu praktizieren.

„Die Kirche sollte in einem Spannungsverhältnis zu Staat und Parteien stehen"

HK: Zu den besonderen Erscheinungen der Gestaltung des politischen Übergangs von der ehemaligen DDR zum Beitritt zur Bundesrepublik gehörte eine unverhältnismäßig große Beteiligung von Menschen aus den Kirchen. Wie wird es demgegenüber in Zukunft um das gesellschaftliche Gewicht der Kirchen in den neuen Bundesländern bestellt sein?

Thierse: Das hat erheblich abgenommen. In der Übergangsphase haben Christen eine außerordentlich große Rolle gespielt, weil die Kirchen zu DDR-Zeiten fast die einzigen Freiräume boten, in denen sich so etwas wie eine demokratische und intellektuelle Gegenkultur ausbilden konnte. Deswegen kam der Aufbruch zu einem großen Teil aus den Kirchen, wurde getragen von Pastoren und anderen Christenmenschen, viele Versammlungen fanden in den Kirchen statt, „Freiräume" im wörtlichen Sinn, Räume der Initiation von Demokratie und Aufbruch. Das hat sich inzwischen normalisiert, weil es Parteien gibt, öffentliche Institutionen, Meinungs-, Presse- und Versammlungsfreiheit und die Kirche wieder jene Institution ist, die sie ist, eine Institution, die in diesem Umbruch selber ihren Ort und ihre eigene Rolle neu definieren und finden muß, was nicht ganz leicht ist, nachdem sie innerhalb der DDR eine ganz außerordentliche Rolle gespielt hatte.

HK: Sehen Sie Erfahrungen, von denen Sie sich wünschen würden, daß sie das Handeln der Kirchen im gesellschaftlichen Raum auch weiterhin prägen sollten?

Thierse: Als erste würde ich die selbstverständliche Ökumenizität der ostdeutschen Christen nennen. Zu meinen größten Besorgnissen gehört es, daß sich Tendenzen der Rekonfessionalisierung durchsetzen. Ich fände es schlimm, wenn dieses Kapital einer fundamentalen ökumenischen Erfahrung, die eine Offenheit und ein grundlegendes Zusammengehörigkeitsgefühl einschließt und manche lächerliche Konfessionsgrenze längst hinter sich gelassen hat, zerschlagen würde. Zweitens ist da die Selbstverständlichkeit zu nennen, mit der geistlich-religiöse Überzeugungen und soziale, gesellschaftliche und politische Einstellungen zusammengehören, weil sie zusammengebunden waren in der Art und Weise, wie man sich als Christ in der Einheit seines eigenen Lebens bewähren mußte. Der eigenartige ostdeutsche Moralismus rührt daher, daß christliche Existenz in der DDR durchzuhalten hieß, eine Folge ständiger kleinerer oder größerer Entscheidungen zu fällen: Wozu sage ich Nein, wozu sagen ich Ja? Was man an religiösen Überzeugungen erworben hatte, mußte man in Entscheidungen übersetzen, die auch sozialer und politischer Natur waren. Dieser Zusammenhang gehört mit zu den biographischen Voraussetzungen des Aufbruchs so vieler Christenmenschen in die Politik. Und nun gilt es, diesen Zusammenhang nicht wieder aufzusprengen in jene eigentümlichen Separierungen der bürgerlichen Gesellschaft...

HK: Hinter die Sie aber doch beim besten Willen nicht zurückfallen können wollen...

Thierse: Ich weiß, daß diese Unterscheidungen nicht zurückzunehmen sind. Wir haben es mit einer säkularen Gesellschaft zu tun, die arbeitsteilig agiert, bei der man das eine nicht mit dem anderen durcheinanderbringen darf. Dennoch glaube ich, daß die reflektierte Einheit von Lebenszusammenhängen – also die Tatsache, daß ich nicht an der einen Stelle moralisch und christlich agiere und an einer anderen einfach nur säkular – ein Kapital ist, das reflektiert und in der Reflexion durchgehalten werden müßte.

HK: In bezug auf das Verhältnis von Staat und Kirche, siehe Militärseelsorge und andere Fragen, erweisen sich die unterschiedlichen Vorverständnisse in Ost und West als entscheidend. Inwieweit wird sich die Haltung der Ostdeutschen angesichts eines demokratischen Staates wandeln und damit der westdeutschen Situation annähern?

Thierse: Die Christen in der ehemaligen DDR meinen, daß die Kirche immer in einem nicht unfreundlichen, aber doch erkennbaren Spannungsverhältnis zum Staat und zu den Parteien stehen sollte, das ihnen die Freiheit des Ja-Sagens und des Nein-Sagens ermöglicht, der Zustimmung und auch der Kritik. Aber auch den freien Mut, Grundwahrheiten immer wieder zu konkretisieren und auszusprechen, etwa wie es jetzt die Kirchen mit ihrem gemeinsamen Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland tun. Zu sagen, daß in dieser reichen Gesellschaft unendlich viel Armut herrscht. Daß die Arbeitslosigkeit nicht etwas ist, was man beiseite schieben kann, sondern eine Krankheit dieser Gesellschaft. Diesen Freimut zu verteidigen oder wieder neu zu gewinnen gegenüber parteipolitischen Bindungen, bürgerlichen Gewöhnungen, Verfettungen dieser Kirche, das ist auch etwas, das in der Tradition der Christen in der ehemaligen DDR liegt.

HK: Neben der prinzipiellen Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirche haben die Unterschiede zwischen Ost und West mindestens so viel mit der Frage zu tun, welche Regelungen und Modelle man letztlich für das künftige Gesamtdeutschland am geeignetsten hält...

Thierse: Es geht nicht an, wenn in Westdeutschland großmütig gesagt wird: Das ist durch die DDR-Erfahrung geprägt. Das müssen die noch lernen. Die werden schon begreifen, wie schön und bequem und gut im Westen das alles geregelt ist. Die Authentizität und die Eigenständigkeit einer anderen Erfahrung wird so nicht respektiert. Ist in der Erfahrung der Ostdeutschen nicht mindestens gleichviel christliches Zeugnis enthalten? Eine gleich große Nähe zur Botschaft des Evangeliums und ihren Konsequenzen? Wenn nicht sogar mehr, eine radikalere Nähe? Weil diese Überzeugungen in einer viel mühseligeren Folge von Entscheidungsprozessen erfochten worden sind? Die Richtung muß nicht immer die gleiche sein, nämlich Ost gleicht sich West an, sondern die zukünftige Form liegt noch vor uns und das, was im Osten praktiziert und gedacht worden ist, muß neue Beachtung finden und kann etwas Positives sein.

HK: Das würde aber immerhin voraussetzen, daß man in einem sehr praktischen Sinn erkennt, daß die Lage im Westen nicht einfachhin das Ende der Geschichte ist...

Thierse: Das ist eine jener Selbstverständlichkeiten, für die man leider immer wieder kämpfen muß. Bisher ist der Prozeß der Wiedervereinigung zu 99 Prozent so abgelaufen: Der Westen bietet die Norm, nach der der Osten sich zu richten hat. Das ist eine der grundlegenden Erfahrungen vieler Ostdeutschen, die zu ihren Entwertungsgefühlen führen. Sie haben ja gar keine Chance, als Gleichberechtigte mitzuwirken. Gleichberechtigte sein hieße, daß auch ihre Erfahrungen biographischer, beruflicher, sozialer, moralisch-kultureller Art zählen.

Hilfen zur verantworteten Entscheidung

Erfahrungen mit der Schwangerschaftskonfliktberatung

Mit dem Zusammentreffen des neuen Bundestages ging auch das parlamentarische Ringen um die Novellierung des Abtreibungsstrafrechts in eine neue Runde. Im Mittelpunkt der künftigen Debatte wird wiederum das Beratungskonzept stehen, wie es das Bundesverfassungsgericht in seinem Urteil von 1993 (vgl. HK, Juli 1993, 339ff.) festgeschrieben hat. Anneliese Ullrich, langjährige Mitarbeiterin beim Sozialdienst Katholischer Frauen, skizziert den Streit um die Beratung aus der Sicht der Beratungsstellen.

Nachdem die §218-Neuregelung in der vergangenen Legislaturperiode bis in den Vermittlungsausschuß hinein gescheitert ist, wird auch der im Oktober 1994 neugewählte Bundestag dieses Thema auf der Tagesordnung haben. Meinungsverschiedenheiten gab es u.a. zur *Finanzierung von straffreien rechtswidrigen Schwangerschaftsabbrüchen*; zu den Strafmaßnahmen im Falle *verweigerter Hilfeleistung* bzw. *Nötigung* zum Schwangerschaftsabbruch; vor allem aber zur Beratung. Eine sachliche Auseinandersetzung zu den hier anstehenden Fragen scheint unerläßlich: im Hinblick auf weitere Diskussionen und künftige Änderungs- bzw. Neuregelungsvorschläge, aber auch zur Aufklärung in der Bevölkerung, bei Ratsuchenden, Ärzten und bei Beratenden.

Den Reformbestrebungen zum § 218 StGB lag seit den siebziger Jahren zunehmend die Erkenntnis zugrunde, daß Schwangerschaftsabbrüche überwiegend aus *sozialen Notlagen* und *persönlichen Konflikten* heraus erfolgen, so daß die hohe Zahl der Abtreibungen eher durch *Bewältigung ihrer Ursachen* zu reduzieren sei als über den Weg der *Strafandrohung*. Der sogenannte Alternativentwurf von 16 deutschen und schweizerischen Rechtsprofessoren sah bereits 1970 die Einführung einer verpflichtenden Beratung und die Einrichtung von Beratungsstellen vor, um „Schwangere durch Beratung und Hilfe zur Austragung des Kindes zu motivieren" (*C. Roxin* in *Franz Böckle* [Hg.], Schwangerschaftsabbruch als individuelles und gesellschaftliches Problem, Düsseldorf 1981).

Der Beratung wird seitdem eine wesentliche Bedeutung für den Schutz des ungeborenen Lebens zuerkannt. Der Streit geht bis heute um die strafrechtliche Regelung, die relevant wird, wenn sich die Schwangere trotz Beratung und Hilfeangeboten nicht zur Fortsetzung ihrer Schwangerschaft in der Lage sieht. Die 1974 mit knapper Mehrheit im Deutschen Bundestag verabschiedete *Fristenregelung* wurde vom Bundesverfassungsgericht 1975 für verfassungswidrig erklärt, da hierbei der Schwangerschaftsabbruch auch dann von der Strafbarkeit ausgenommen ist, „wenn keine Gründe vorliegen, die – im Sinne der Entscheidungsgründe – vor der Wertordnung des Grundgesetzes Bestand haben" (BVerfG 39,1 ff.).

Die Bedeutung der Beratung für den Schutz des ungeborenen Lebens

Die seit 1976 in der Bundesrepublik Deutschland geltende *Indikationenregelung mit obligatorischer Beratung* hatte nach Ansicht von Rechtsexperten nur geringe Chancen, den Schutz des ungeborenen Lebens zu gewährleisten. Die gesetzlichen Bestimmungen zur Indikationsfeststellung und sozialen Beratung waren zwar auf der Grundlage der uneingeschränkten Anerkennung des Rechts auf Leben grundsätzlich auf den Lebensschutz des Kindes ausgerichtet; da jedoch konkrete Vorgaben für die Praxis fehlten, wurden sie je nach Einstellung und Einschätzung durch Ärzte und Beratungsstellenträger unterschiedlich ausgelegt und angewandt.

Im Gebiet der ehemaligen DDR sah das „Gesetz über die Unterbrechung der Schwangerschaft" vom 9.3.1972 als *Fristenregelung ohne Beratung* das ausdrückliche Recht jeder Frau vor, „... zusätzlich zu den bestehenden Möglichkeiten der Empfängnisverhütung ... über die Unterbrechung einer Schwangerschaft in eigener Verantwortung zu entscheiden", dies erfordere die Verwirklichung der „Gleichberechtigung der Frau in Ausbildung und Beruf, in Ehe und Familie".
Nach der Einigung beider deutscher Staaten verpflichtete der Einigungsvertrag vom 31.8.1990 den gesamtdeutschen Gesetzgeber, eine *einheitliche Regelung* zu treffen, die den Schutz vorgeburtlichen Lebens und die verfassungskonforme Bewältigung von Not- und Konfliktsituationen schwangerer Frauen vor allem durch rechtlich gesicherte Ansprüche für Frauen insbesondere auf Beratung und soziale Hilfen besser gewährleistet, als dies in beiden Teilen Deutschlands derzeit der Fall ist (Art. 31, Abs. 4 Einigungsvertrag). Dies bedeutet den Wechsel zu einem neuen Schutzkonzept, bei dem die Fristenregelung der ehemaligen DDR, aber auch die Ausformung der Indikationenregelung in den alten Bundesländern nicht mehr in Frage kommt.

Mit dem „Gesetz zum Schutz des vorgeburtlichen werdenden Lebens, zur Förderung einer kinderfreundlichen Gesellschaft, für Hilfen im Schwangerschaftskonflikt und zur Regelung des Schwangerschaftsabbruch" (Schwangeren- und Familienhilfegesetz) vom 27.7.1992 war von der Intention her der Schritt zu einer neuen Konzeption für den Schutz des ungeborenen Lebens getan. Das Artikelgesetz enthält als Hauptelemente: Prävention und allgemeine Beratung in Artikel 1 „Gesetz über Aufklärung, Verhütung, Familienplanung und Beratung"; Verbesserungen zu sozialen Leistungen und Hilfen (Art. 2–12); Änderungen des Strafgesetzbuches zum Schwangerschaftsabbruch und zur verpflichtenden Beratung (Art. 13).
Die flankierenden Regelungen zum Lebensschutz (Art. 1–12) sind am 27.7.1992 in Kraft getreten. Die Bestimmungen zur verpflichtenden Beratung (§ 219) und zum straffreien Schwangerschaftsabbruch ohne Indikationsfeststellung nach Beratung (§218a [1]) – sowie Artikel 15 Nr. 2 (Bundesstatistik) – wurden mit Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 28.5.1993 für verfassungswidrig und nichtig erklärt. Hierzu besteht Änderungs- bzw. Neuregelungsbedarf.

Das Bundesverfassungsgericht hat die neue Beratungsregelung und Schutzkonzeption vom Grundsatz her nicht beanstandet, knüpft allerdings an ein solches Konzept „Rahmenbedingungen, die positive Voraussetzungen für ein Handeln der Frau zugunsten des ungeborenen Lebens schaffen" (L 12):
– Für die Schwangerschaftskonfliktberatung werden Anordnungen mit Gesetzeskraft erlassen, die ausdrücklich eine *eindeutige Zielorientierung* auf den Schutz des ungeborenen Lebens, Ermutigung zur Fortsetzung der Schwangerschaft und Entwicklung von Perspektiven für ein Leben zusammen mit dem Kind voraussetzen. Darüber hinaus wird ein Bewußtsein gefordert, wonach das Ungeborene in jedem Stadium der Schwangerschaft, auch der schwangeren Frau gegenüber, ‚ein eigenes Recht auf Leben hat und daß deshalb nach der Rechtsordnung ein Schwangerschaftsabbruch nur in Ausnahmesituationen in Betracht kommen kann ...' (BVerfG Urteil II 3 [1]).
– Zur staatlichen Schutzpflicht für das ungeborene Leben gehört die *Verantwortung für die Durchführung des Beratungsverfahrens.* Den Bundesländern obliegt daher die Anerkennung der Beratungsstellen sowie die Kontrolle, ob im Sinne des Lebensschutzes für das ungeborene Kind beraten und geholfen wurde.
– Der Gesetzgeber ist schließlich gehalten, „die *Auswirkungen* seines neuen Schutzkonzeptes im Auge zu behalten (Beobachtungs- und Nachbesserungspflicht)" (DII); die Beratungsstellen sind daher verpflichtet, „die ihrer Beratungstätigkeit zugrunde liegenden Maßstäbe und die dabei gesammelten Erfahrungen jährlich schriftlich niederzulegen" (II 4 [3]).
Zur staatlichen Schutzaufgabe gehört weiterhin, dafür Sorge zu tragen, daß Beratung in Anspruch genommen wird. Dem dient der teilweise noch immer umstrittene Pflichtcharakter der Beratung.

Ergänzend zum Strafrechtsschutz und zur Beratung fordert das Bundesverfassungsgericht:
– die Verpflichtung des Arztes, sich eigenständig zu vergewissern, ob der Schwangerschaftsabbruch unumgänglich

ist, und zu versuchen, auf den Lebensschutz des Kindes hinzuwirken;
– den Schutz vor Gefahren, die von Einflüssen aus dem familiären und weiteren sozialen Umfeld der Schwangeren ausgehen sowie Heranziehung und Stärkung der Verantwortung naher Angehöriger für die Situation der Schwangeren und das Leben des ungeborenen Kindes;
– den rechtlichen Schutzanspruch des menschlichen Lebens ab Beginn im allgemeinen Bewußtsein zu erhalten und zu beleben; dies betrifft u. a. Medien, Bildung und Erziehung, Politik u. a. m., und umfaßt inhaltlich auch verantwortliches Umgehen mit Sexualität, Partnerschaft und Familienplanung;
– ausreichende *familien- und sozialpolitische Leistungen* als unverzichtbare Hilfen in Schwangerschaftskonflikten, um das Leben mit Kindern erleichtern zu helfen und um damit auch im weitesten Sinne zum Schutz des vorgeburtlichen Lebens beizutragen; genannt werden konkrete Maßnahmen z.B. bessere Vereinbarkeit von Beruf und Familie; bessere Rückkehrmöglichkeit in den Beruf; ausreichende Berücksichtigung von Zeiten der Kindererziehung in der Rentenbiographie; Änderung von Arbeitsförderungs- und Berufsbildungsgesetzen; Verbesserung institutioneller und familiärer Kinderbetreuungsmöglichkeiten; Verbesserungen im Familienlastenausgleich u. a. m.

Sind Frauen, die zur Beratung kommen, zum Abbruch entschlossen?

Das Verfassungsgericht bekräftigt den 1975 beschrittenen Weg, durch Beratung und Hilfe zur Bewältigung von Not- und Konfliktsituationen und damit zu einem besseren Schutz des ungeborenen Lebens beizutragen. Positiv zu werten ist hierbei die dem Staat und der Rechtsordnung ausdrücklich auferlegte Verpflichtung, konkrete Bedingungen z.B. in der Familien- und Sozialpolitik wie auch in der Beratung als Voraussetzung für den Schutz und die Entfaltung jedes menschlichen Lebens ab seinem Beginn zu schaffen. Öffentliche Sparmaßnahmen dürfen hier auf keinen Fall angesetzt werden.
Hervorzuheben ist die eindeutige Position des Verfassungsgerichts, orientiert an einer Verfassung, die vom Wert und von der Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens ausgeht und seine grundsätzliche Unverfügbarkeit sowie den rechtlichen Schutzanspruch auf Leben ab seinem Beginn vorgibt; dies ist im Vergleich mit anderen europäischen und außereuropäischen Ländern keineswegs selbstverständlich. Das Verfassungsgerichtsurteil wahrt das *eigenständige Recht eines jeden Menschen auf Leben,* unabhängig von der Anerkennung dieses Rechts durch andere, durch die Mutter oder die Gesellschaft. Bekräftigt wird der Vorrang des Lebensrechtes vor dem Selbstbestimmungsrecht der Frau und einer Fristenregelung eine klare Absage erteilt.
Kritisch gesehen wird zum Teil die Möglichkeit des Fortbestehens der embryopathischen Indikation, die jedoch nicht Gegenstand der Klage vor dem Bundesverfassungsgericht war. Die Rechtfertigung des Schwangerschaftsabbruchs bei embryopathischer Indikation ist ethisch nicht vertretbar und im Hinblick auf bewußtseinsmäßige Auswirkungen bezüglich der Behinderten und ihrer Familien äußerst problematisch. Keinesfalls darf der Eindruck aufkommen, als sei eine Behinderung in sich bereits Grund für die Straffreiheit oder Rechtfertigung eines Schwangerschaftsabruches und als sei behindertes Leben weniger wert. Die Frage nach einer fachärztlichen Beratung durch ausgewiesene Experten der pränatalen Medizin stellt sich – ergänzt um qualifizierte soziale Beratung mit ausreichenden Kenntnissen und Erfahrungen über Chancen und Hilfen für Behinderte sowie Familien mit behinderten Angehörigen.

Meinungsunterschiede, zum Teil sogar heftige Auseinandersetzungen gab und gibt es zur *Ausgestaltung der Beratung,* vor allem zu den ausführlichen Anordnungen des Bundesverfassungsgerichtes und zur Zielorientierung auf den Lebensschutz des ungeborenen Kindes. Dies könne nach Ansicht von Kritikern/-innen *Bevormundung, Druck, Manipulation und Entmündigung der Frau* bedeuten, der damit die Fähigkeit und Bereitschaft zu eigenem verantwortlichem Handeln abgesprochen würde; abzulehnen sei die zweite Pflichtberatung durch den Arzt. Dies alles begünstige Illegalität sowie Schwangerschaftsabbrüche im Ausland. Beschworen wird teilweise die *Ergebnisoffenheit* der Beratung und als „Trost" wird suggeriert, daß Frauen in der Beratung schließlich nichts sagen müßten, wenn sie dies nicht wollen, denn Beratung sei nicht erzwingbar; die Schwangere hätte dennoch Anrecht auf den Beratungsnachweis.

Einwände gegen Beratungsregelung und verpflichtende Beratung gehen zum Teil auch davon aus, daß die Einschätzung von Beratung als wichtiges Element des Lebensschutzes verfehlt sei, da eine große Zahl der Schwangeren, die die Pflichtberatung aufsuchen, ohnehin zum Abbruch entschlossen sei. Das trifft erfahrungsgemäß so nicht zu. Damit wird die Chance der Beratung, für den Lebensschutz des Kindes wirksam werden zu können, weit unterschätzt. Vorstellungen jener Art gehen außerdem an realen Schwangerschaftskonfliktsituationen vorbei, die nach wie vor gekennzeichnet sind durch eine Fülle und Vielfalt von Problemen, fehlende Verantwortung und oft sogar Druck Dritter. Angst vor der Zukunft, insgesamt Ratlosigkeit, aus der heraus – oft sogar entgegen der eigenen Einstellung – im Schwangerschaftsabbruch ein Ausweg gesucht wird. Eigenes Verstricktsein in Konflikt und Krise, Fremdeinflüsse wie auch Zeitdruck erschweren im allgemeinen ein ruhiges Überdenken der Situation. Beratung ist hier oft die einzige Chance, einen Gesprächspartner sowie Rat und Hilfe zu finden, insbesondere zur Frage der Fortsetzung der Schwangerschaft und des Zusammenlebens mit dem Kind. Gerade *der verpflichtende Charakter der Beratung* ist Ausdruck der Schutzaufgaben des Staates und auch der Mutter des Kindes, was von den schwangeren Frauen unmittelbar verstanden wird.
Fehlmeinungen gibt es zum Teil auch zum Beratungsnachweis, auf den die Schwangere laut Verfassungsgerichtsurteil

Anspruch hat, jedoch unter der Voraussetzung, daß Beratung erfolgt ist. Der Nachweis über die Beratung ist Folge des Pflichtcharakters, der zur Farce würde, wenn die Tatsache einer erfolgten Beratung nicht überprüfbar wäre. Der Beratungsnachweis ist vom Sinnzusammenhang der Beratung her die *formale Bestätigung einer stattgefundenen Beratung,* die von dem Bemühen und Ziel geleitet war, die Frau zur Fortsetzung der Schwangerschaft zu ermutigen, mit ihr gemeinsam Lebens- und Zukunftsperspektiven zu entwickeln, zur Bewältigung einer Not- und Konfliktlage und damit zur Fortsetzung der Schwangerschaft und zum Lebensschutz des Kindes beizutragen. Mit einer anderen Deutung des Beratungsnachweises würden Pflichtcharakter sowie Ziel und Auftrag der Beratung fehlinterpretiert und in einen falschen Zusammenhang gebracht, der nicht mehr mit der Lebensschutzintention des Urteils und den Anordnungen des Bundesverfassungsgerichts übereinstimmt. Der Beratungsnachweis bedeutet nicht Bestätigung einer Notlage oder einer von der Frau getroffenen Entscheidung; letztere trifft nicht die Beratende zusammen mit der Schwangeren, sondern immer *die Frau selbst,* nach erfolgter Beratung, wobei auch nach der Beratung vielfach noch Einflußnahmen aus dem engeren und weiteren Umfeld der schwangeren Frau mitbestimmend sein können.

Frauen in ihrer Verantwortung für das Leben stärken

Auseinandersetzungen dieser und ähnlicher Art erwecken den Eindruck, als sei der Neuansatz der Beratungs- und Schutzkonzeption für das ungeborene Leben noch nicht bei allen voll verinnerlicht. Teilweise besteht anscheinend auch Unkenntnis über das Wesen und Selbstverständnis von Beratung, speziell über die Bedeutung der Schwangerschaftskonfliktberatung.

Schwangerschaftskonfliktberatung bedeutet – wie jede andere Beratung auch – niemals *Fremdbestimmung, Druck, Bevormundung oder Manipulation der Frau.* Beratung ist eine persönliche Begegnung zwischen Beratenden und Ratsuchenden, als dialogisches Geschehen ein freiheitlicher Prozeß mit Angebotscharakter seitens der Beratenden, sich in das Gespräch einzulassen. Die Mitwirkung der zu Beratenden ist nicht erzwingbar. Die Kunst der Beratung besteht darin, zu versuchen, mit der Ratsuchenden ins Gespräch zu kommen, sensibel und respektvoll mit den Motiven, Hintergründen und Ursachen des Konfliktes umzugehen. Es gibt keinen Sinn, darauf zu beharren, daß Frauen in der Beratung auch schweigen können. Übereinstimmende Erfahrung ist, daß *Frauen nicht leichtfertig abtreiben,* sondern sich im allgemeinen in einer außergewöhnlichen Not- und Konfliktsituation befinden, wenn sie an einen solchen Schritt denken –, daß Frauen aber auch selbst der beste Garant für den Lebensschutz ihres Kindes sind. Aufgrund dieser Voraussetzungen stellt sich die Frage, wie ohne Kenntnis der Nöte, Konflikte und ursächlichen Zusammenhänge Wege zum Leben eröffnet und Hilfen zur Fortsetzung der Schwangerschaft angeboten werden können. Beharrliches Schweigen seitens der Ratsuchenden widerspricht im übrigen jeder Beratungserfahrung. Frauen sind froh, in einer Entscheidungssituation von so existentieller und weitreichender Bedeutung in der Beratung einen Ansprechpartner mit Verständnis und Offenheit für ihre Situation zu finden, der versucht, mit ihnen gemeinsam nach Auswegen aus ihrem Konflikt – anders als beim Schwangerschaftsabbruch – zu suchen. Immer wieder bestätigen betroffene Frauen, daß die Konfliktberatung für sie in ihrer Situation und damit auch für das Leben ihres Kindes die *einzige Hilfe und Chance* war.

Dabei geht es nicht darum, Frauen die Fähigkeit zu eigener Verantwortung abzusprechen, sondern sie *in ihrer Verantwortung für das Leben ihres Kindes zu stärken.* Orientierung auf das Leben des Kindes geschieht gemeinsam mit der Schwangeren in der Auseinandersetzung um ihren Konflikt und im Bemühen um konkrete Hilfen.

Dies entspricht der Konfliktsituation der Frau und ihrer eigenen Identität. Schwangerschaftskonflikte entstehen ja gerade aus dem Zwiespalt zwischen dem *Bewußtsein um die Lebenswirklichkeit des Kindes* und dem Wunsch nach diesem Kind einerseits und *massiven Ängsten vor dem Austragen des Kindes* und einer möglicherweise ungewissen Zukunft andererseits. Das Leben des Kindes in die Beratung einzubeziehen bedeutet, die Schwangere in ihrem Konflikt ernst nehmen, sie nicht einer Entscheidung überlassen, die sie u. U. aus Unkenntnis über Chancen und Möglichkeiten für ein gemeinsames Leben mit ihrem Kind trifft. Dabei setzt Beratung bei den Fähigkeiten und Ressourcen der schwangeren Frau an und versucht, sie selbst für die Bewältigung ihrer Konfliktsituation zu gewinnen, positive Kräfte aus ihrem Umfeld zu mobilisieren und die Bereitschaft zur Annahme von Hilfen zu stärken. Wichtig ist hierbei die Zusicherung *unbedingter Verschwiegenheit* und gegebenenfalls die Wahrung einer von der Frau selbst gewünschten Anonymität.

Beratung ist als ein *freiheitlicher Prozeß* immer im Ergebnis offen; dies ist Wesensmerkmal jeder Beratung und widerspricht auch nicht der Zielorientierung, die mit der Schwangerschaftskonfliktberatung verbunden ist. Orientierung an dem, was lebenserhaltend und lebensfördernd ist, schließt ein einfühlsames Eingehen auf die Situation der Frau sowie den Respekt vor ihrer eigenen Verantwortung ein. Als ein Vorgang personaler Kommunikation schließt Beratung normative Vorstellungen und Werthaltungen nicht aus, umfaßt diese vielmehr, muß sie allerdings transparent machen. Im Rahmen verpflichtender Schwangerschaftskonfliktberatung bedeutet Transparenz das Sichtbarwerdenlassen der Wertordnung der Verfassung.

Eng verbunden mit diesem Selbstverständnis von Beratung ist auch, daß Beratung ermutigen soll, jedoch nicht einschüchtern darf, Verständnis wecken, aber nicht belehren soll, die Verantwortung der Frau stärken, jedoch nicht bevormunden darf.

Die Entscheidung für eine Beratungsregelung als Hauptelement einer neuen Schutzkonzeption für das ungeborene Leben setzt die Anerkennung dieser Wesensmerkmale von Beratung voraus. Wichtig ist ein ausreichendes Angebot qualifiziert arbeitender Beratungsstellen. Dem Recht der Frau, gerade zu den hier anstehenden Fragen eine Beratungsstelle ihrer weltanschaulichen Orientierung in Anspruch nehmen zu können, entspricht staatlicherseits die Verpflichtung, für ein plurales Beratungsangebot Sorge zu tragen. Dies ist nur mit Hilfe *freier Träger* zu gewährleisten, die in dieser Beratung unverzichtbar sind.

Der zur Zeit – nach der Bundestagswahl als erster – vorgelegte SPD-Entwurf erfüllt aus dem Blickwinkel der Beratung nicht zureichend die Forderungen des Bundesverfassungsgerichts; der Entwurf bleibt auch hinter den im Vermittlungsausschuß bereits erreichten Annäherungen zwischen unterschiedlichen Positionen zurück.

Erwartung an die gesetzliche Neuregelung aus der Sicht der Beratung ist, auf dem Boden des Verfassungsgerichtsurteils zwischen unterschiedlichen Meinungen eine gemeinsame gesetzliche Regelung für Gesamtdeutschland zu finden, in der Frage des Lebensschutzes des ungeborenen Kindes zum Rechtsfrieden beizutragen und Ost-West-Gegensätze überwinden zu helfen. Letztlich geht es um den Schutz von Wert und Würde menschlichen Lebens überhaupt, in allen Phasen und Situationen – und um ein humanes Zusammenleben in der Gesellschaft.

Anneliese Ullrich

Eine Lebensfrage für die Kirche

Bischof Karl Lehmann zum Dialog als Form der Wahrheitsfindung

Auf der Herbstvollversammlung 1994 der Deutschen Bischofskonferenz (vgl. HK, November 1994, 549ff.) hielt ihr Vorsitzender ein Eröffnungsreferat, das über diesen Anlaß hinaus Bedeutung als kirchliche Standortbestimmung hat. Wir dokumentieren das Referat von Bischof Karl Lehmann über den Dialog als Form der Kommunikation und Wahrheitsfindung in der Kirche heute in einer für die Veröffentlichung von ihm durchgesehenen Fassung. Mit weiterführenden Literaturangaben versehen wird der Text in der Reihe „Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz" erscheinen.

I. Dialogfähigkeit als zentrales Stichwort der Erneuerung der Kirche

„Dialog" ist auf neue Weise zum Signal für die Diagnose und Therapie in der heutigen Gesellschaft geworden. Überall wird in umfassender Weise der Dialog als Form des Umgangs miteinander und der Kommunikation gefordert. Dies gilt in besonderer Weise für die Kirche. Hier kann es, nun etwas schärfer zugespitzt, programmatisch heißen „Dialog statt Dialogverweigerung. Wie in der Kirche miteinander umgehen?" Damit ist ein ungewöhnlich breiter Diskussionsprozeß in vielen Gemeinden und Gemeinschaften, in Diözesen und Verbänden gemeint, der auf Anregung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken seit 1991 eines der tonangebenden Themen in der Kirche unseres Landes geworden ist.

Im Grunde ist es überraschend, daß der Ruf nach Dialog wiederum eine so starke Aufmerksamkeit gefunden hat. „Dialog" war ja ein zentrales Stichwort der Erneuerung der Kirche im Zweiten Vatikanum. Die Öffnung der Kirche nach innen und nach außen sollte vornehmlich mit Hilfe des Dialogs erfolgen: ein Dialog grundsätzlich zwischen Kirche und Welt (vgl. GS 23, 43, 85, 90, 92), in der Kirche zwischen allen (vgl. GS 92), der Priester und Ordensleute sowie der Bischöfe mit den Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche (GS 43, CD 13), mit Nichtchristen und Atheisten (AG 11, PO 19, GS 28, GE 11, AA 41), mit den getrennten Christen und Kirchen (UR 9, 11, 14, 18, 19, 21–23), mit allen Menschen guten Willens (vgl. AA 14), zwischen Juden und Christen (NA 4), überhaupt zwischen Andersdenkenden und Angehörigen nichtchristlicher Religionen (vgl. GS 28, NA 2, AG 41, DH 3). Die Fähigkeit zum Gespräch wurde als maßgebliches Erziehungsziel bestimmt (vgl. GE 1, OT 19), das für die Entfaltung der Menschheitsfamilie dringend notwendig erschien (vgl. GS 25). So ist es nicht verwunderlich, daß auch die Beziehung des Menschen zu Gott vorwiegend in der Form des Dialogs zum Ausdruck kam (vgl. GS 19, DV 8, 21, 25). Diese universale Öffnung der Kirche zur Welt und zu allen Menschen wurde nicht selten in engste Verbindung mit der grundlegenden Beschreibung der Kirche als Grundsakrament für das Heil der Welt gebracht (vgl. LG 1, 9, 48, 59, GS 42, 45, AG 15, SC 5, 26). Die Sendung der Kirche sollte sich vom Wesen des Heilsgeheimnisses her als dialogische Vermittlung vollziehen. Das Konzil selbst hat dafür, wie schon aus der Aufzählung hervorgeht, fast alle Bereiche des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens angesprochen.

Es ist darum nicht zufällig, daß Papst Paul VI. seine erste

Enzyklika im Jahre 1964, also mitten im Konzil vor dreißig Jahren, unter dem Titel „Ecclesiam suam", dem Thema eines aufrichtigen Dialogs zwischen Kirche und Welt widmete. Diese wegweisende Enzyklika ist zu Unrecht vergessen. Die Enzyklika wollte bewußt die Devise Papst Johannes' XXIII. „Macht die Fenster weit auf!" konkret entfalten (vgl. bes. den III. Teil: Der Dialog der Kirche mit der Welt). Es genügen einige Sätze, um den Geist dieses Weltrundschreibens zu kennzeichnen: „Niemand ist ihrem (der Kirche) Herzen fremd. Niemanden betrachtet sie, als hätte er mit ihrer Aufgabe nichts zu tun. Niemand ist ihr Feind, der es nicht selbst sein will. Nicht umsonst nennt sie sich katholisch, nicht vergebens ist sie beauftragt, in der Welt Einheit, Liebe und Frieden zu fördern." (Nr. 87) Der Papst weiß, daß ein solcher Dialog bereits auf vielen Ebenen verwirklicht wird. „Die Kirche lebt heute mehr denn je! Aber bei genauer Betrachtung scheint es, daß die Hauptarbeit erst noch zu leisten ist. Die Arbeit beginnt heute und hört nie auf. Das ist das Gesetz unserer irdischen, zeitlichen Pilgerschaft." (Nr. 109)

Paul VI. spricht nicht einfach vom Dialog als einer heute allgemein üblichen Umgangsform oder einer neutralen Methode. Er meint ein Sprechen und Handeln, das stets vom Tun Gottes und vom Glauben der Kirche geprägt ist. So spricht er oft vom Glaubens- und Heilsdialog. Ein solcher Dialog ist immer auch für alle Beteiligten eine Herausforderung. Es geht darum, auf den anderen zu hören, im Zeugnis sich selbst zu öffnen und zu lernen, aber auch darum, im Wagnis den Ausgang und die Fruchtbarkeit des Dialogs einem anderen zu überlassen. Darum ist diese bahnbrechende Enzyklika gewiß nicht Ausdruck einer modischen Zeiterscheinung, sondern dieser Dialog entspringt letztlich der Provokation des Evangeliums.

Papst Paul VI. und Johannes Paul II. haben in ihrem Wirken viel getan, um viele Dialogorgane im Zug des Erneuerungsprozesses einzurichten und um dadurch der Weltkirche Impulse zu diesem Dialog zu geben. Die Päpste haben ihn immer wieder kraftvoll erneuert und angestoßen, wenn er ins Stocken kam.

II. Schwierigkeiten und Gestaltwandel der Dialogkultur

Es ist dennoch kein Geheimnis, daß diese Form der Öffnung der Kirche zur Welt in der nachkonziliaren Situation in eine große Krise kam. Es ist nicht möglich und auch nicht notwendig, an dieser Stelle die Ursachen dafür im einzelnen zu untersuchen. Einige Stichworte sollen nur der Erinnerung und der Richtungsanzeige dienen: Das Konzil hatte vielleicht in manchem das Risiko einer neuen Öffnung zur modernen Welt hin sowie die Sogwirkung der säkularen Gesellschaft unterschätzt; die innere religiöse und spirituelle Zurüstung des oft angefochtenen Christen für diesen Weltauftrag hat nicht Schritt gehalten mit dem Optimismus der Öffnung; die Bedingungen für den Dialog wurden schwieriger durch die tiefe Erosion der religiösen Kultur im Säkularisierungsprozeß; der Gottesglaube selbst kam bald in eine tiefe Krise; der Bruch zwischen dem Evangelium und der modernen Kultur war tiefer als angenommen; das Jahr 1968 bedeutete einen unerwartet tiefen Einschnitt, der den Erneuerungsprozeß in eine fragwürdige Richtung lenkte, aber auch die mangelnde Fähigkeit des Katholizismus zu einer schöpferischen Auseinandersetzung mit der modernen Welt offenbarte; es war doch schwieriger, von der Position einer „festen Burg", die sich gegen die Gefahren und Risiken der modernen Welt abschottete, über die „Schleifung der Bastionen" zu einem differenzierten Prozeß des kritischen Dialogs zwischen Kirche und Welt zu gelangen.

Es gibt jedoch noch andere Gründe, warum der erneute Ruf nach dem Dialog so laut geworden ist. Einmal gibt es heute den Ruf nach der Rettung des Menschen als Subjekt. Manche Prozesse entmächtigen nämlich den Menschen als Menschen. Er scheint nur noch sein eigenes Experiment zu sein. Alles wird technisch reproduzierbar, am Ende auch der produzierende Mensch selbst. Auch die zwischenmenschlichen Beziehungen werden immer stärker austauschbar. Der Mensch findet sich vielfach in einer Gesellschaft wachsender Sprachlosigkeit, zunehmender Vereinsamung und Beziehungslosigkeit vor. Man hat von der Subjektmüdigkeit gesprochen. Andere nennen den neuen Menschen einen „sekundären Analphabeten" (H. M. Enzensberger). Im Zusammenhang dieser Vereinsamung erwächst ein stärkeres Bedürfnis, durch Kommunikation und Dialog der Isolierung zu entrinnen. Der Dialog scheint dabei wie ein Rettungsanker zu sein.

Ähnliche Beobachtungen, die zunächst gegenläufig zu sein scheinen, gibt es unter dem Begriff „Individualisierung". Sie scheint das Stichwort zur Erfassung unserer Zeit zu sein. Sie drückt sich aus in den hohen Scheidungsraten, dem häufigen Wechsel von Beziehungspartnern, Wohnorten und Lebensformen. Dadurch nehmen die Privatisierungstendenzen der modernen Kultur immer mehr zu, traditionelle Gemeinschaften erleben einen Niedergang, die Zwänge der Konsumgesellschaft steigern sich. Damit wird die Bewußtseinslage des Menschen immer mehr atomisiert. Zuerst wird die daraus entstehende Pluralität als Befreiung von der Vergangenheit und ihren Normen oder von den Anpassungsforderungen des sozialen Milieus erlebt. Endlich kann der einzelne entdecken, was er eigentlich will. So haben wir es mit einer zunehmenden Vielfalt unterschiedlichster Lebensformen und Orientierungsweisen zu tun. Diese Vielfalt ist so radikal, daß sie zunehmend unüberschreitbar erscheint und weitgehend vorbehaltlos anerkannt wird. Die moderne Gesellschaft ist dadurch gekennzeichnet, daß eine Menge von Lehren, Richtungen und Wahrheiten, die untereinander sehr verschieden sind, in gleicher Weise anerkannt sind. Sogar in den einzelnen Köpfen gibt es solche widersprüchlichen Ansichten und Lebensprinzipien. Nicht wenige glauben, daß in dieser gesteigerten, prinzipiellen Pluralität das Wesen der Moderne liegt, ganz unabhängig davon, ob man dafür den vieldeutigen Begriff der Postmoderne gebraucht oder nicht.

In der Zwischenzeit ist diese Pluralisierung der Lebensstile und der sozialen Lebenswelten erheblich fortgeschritten und zeigt auch Probleme, die zusehends von den Sozialwissenschaften aufgegriffen werden. „Diese Pluralisierung führt ins Ungewisse: Ein Stil der genannten Lebensform ist noch nicht vorgegeben, die Beteiligten müssen ihn selbst finden, sie können ihn nicht übernehmen. – Insgesamt sagen die Soziologen also, daß die gegenwärtige Gesellschaft nicht mehr durch eine gemeinsame Grundform, sondern durch eine Gemengelage höchst unterschiedlicher Formen bestimmt ist. Die gegenwärtige Gesellschaft gleicht einem lockeren Netz differenter und kontroverser Formationen" (*W. Welsch,* Postmoderne – Pluralität als ethischer und politischer Wert, Köln 1988, 26).

Amerikanische Forscher, die man auch „Kommunitarier" nennt, sehen hier eine immer größere Gefahr auch für den Bestand der Demokratie. In einer Gemeinschaft bindungsloser Individuen fehle das Gemeinschaftsinteresse und die Sorge um die Erhaltung der demokratischen Staatsform. Die individuelle Freiheit habe gegenüber den Gemeinschaftswerten, auf deren Basis sie allererst möglich ist, ein bedenkliches Übergewicht erhalten. Es sei nur erwähnt, daß diese Individualisierung nicht einfach mit Beliebigkeit gleichgesetzt werden darf, denn gleichzeitig gibt es in der modernen Gesellschaft viele Vorgaben und Regelungen, die das Individuum gleichsam in seine Lebensgeschichte hereinholen muß. Deshalb spricht man von „Bastelbiographie", die heute freilich auch rasch „Drahtseilbiographie" und „Bruchbiographie" wird. „Man nehme, was man will: Gott, Natur, Wahrheit, Wissenschaft, Technologie, Moral, Liebe, Ehe – die Moderne verwandelt alles in ‚riskante Freiheiten'. Alle Metaphysik, alle Transzendenz, alle Notwendigkeit und Sicherheit wird durch Artistik ersetzt. Wir werden – im Allgemeinsten und Privatesten – zu Artisten in der Zirkuskuppel: ratlos. Und viele stürzen ab. Dies nicht nur im Westen, sondern gerade auch in den Ländern, die sich abrupt für westliche Lebensformen öffnen. Die Menschen in der ehemaligen DDR, in Polen, in Rußland, in China befinden sich in einem dramatischen ‚Absturz in die Moderne' (H. Wiesenthal)." (Riskante Freiheiten, Individualisierung in modernen Gesellschaften, hrsg. von *U. Beck / E. Beck-Gernsheim,* Frankfurt 1994, 11). Es scheint mir unter diesen Voraussetzungen deutlicher geworden zu sein, warum der Dialog unter solchen gesellschaftlichen Bedingungen generell und auch in der Kirche eine neue Dimension und einen höheren Rang erhält, der nicht einfach mit den Voraussetzungen identisch ist, die für die 60er und 70er Jahre gültig waren.

III. Keine authentische Alternative

Es ist nicht schwer zu erkennen, daß die beschriebenen gesellschaftlichen Veränderungen in einem hohen Maß in die Kirche selbst eingezogen sind und sich dort ziemlich virulent entfalten. Die Pluralität der Lebensformen spiegelt sich in den Lebensgewohnheiten besonders junger Menschen. Die geradezu atomisierte Bewußtseinslage läßt sich leicht wiederfinden in zahlreichen Ansprüchen auf ausschließlich persönliche Entscheidungskompetenz in Sachen vor allem der individuellen Moral. Es ist darum nicht zufällig, daß gerade die Sexualethik das am meisten umkämpfte Feld widersprüchlicher Auseinandersetzungen geworden ist. In einer solchen Situation wird jede dezidierte, besonders normative Haltung, dazu noch verbunden mit einer institutionellen Autorität, in Zweifel gezogen oder gar von vornherein abgelehnt. Im Bestreben, keine Lebensformen einfach „auszugrenzen" oder gar die beteiligten Personen zu „diskriminieren", werden bisherige Weisungen des Lehramtes, vor allem z. B. zur Ordnung von Geschlechtlichkeit und Ehe, in Frage gestellt. Die Auseinandersetzung um die Homosexualität ist ein beredtes Beispiel für die gemeinte Sache.

Der unbefangene Betrachter kann angesichts dieser inneren Vielfalt, ja manchmal auch Beliebigkeit, den Eindruck gewinnen, die früher einmal gegebene „Geschlossenheit" des Katholizismus bzw. der katholischen Milieus, die innere Einheit der Kirche, ihre Identität löse sich immer mehr auf in jeweils einzelne Gruppierungen, ja sogar Sekten. Nicht wenige sehen eine solche Auflösung der Kirche in eine Vielzahl von Bewegungen, Verbänden und Gruppen.

In diesem Zusammenhang entsteht die Frage, wie die Kirchenleitungen grundsätzlich auf die veränderte gesellschaftliche Situation und vor allem auf die gewandelte Funktion der Kirche antworten. Zunächst muß beachtet werden, daß das Konzil nur höchst selten Bezug nimmt auf die veränderte historische und soziale Situation. Aber zweifellos gilt nicht mehr jene Abgrenzungsstrategie, welche den Katholizismus zwar in mancher Hinsicht stark machte, ihn jedoch auch mehr und mehr in ein immer größeres Getto zu führen in Gefahr war. Die zeitgeschichtliche Forschung konnte zeigen, daß längst vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine wachsende Spannung entstand zwischen dem kirchlichen Selbstverständnis und den durch die Katholiken selbst geförderten gesellschaftlichen Entwicklungen. Es läßt sich leicht nachweisen, daß bereits Ende der 50er und zu Beginn der 60er Jahre hier neue Töne angeschlagen wurden. „Als die kirchliche Hierarchie sich der Öffnung zu widersetzen begann, war es für den Erfolg einer Gegenstrategie schon zu spät. Der in den sechziger Jahren geführte Kampf um die Konfessionsschule sollte dies bald deutlich werden lassen. Die Entwicklung verzögerte sich, bis sie in der ‚Konzilsära' und im gesellschaftlichen Umbruch der späten sechziger Jahre eine neue Dynamik erhielt und zur weitgehenden Auflösung des Katholizismus in seiner spezifischen Sozialform führte (*K. Gabriel,* Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg 1992, 114 ff.).

Früher wurde schon darauf hingewiesen, daß diese Wende auf dem Konzil selbst gewiß nicht einer opportunistischen Anpassung entstammt. Die Öffnung zur Welt ist in den beiden großen Konstitutionen „Lumen gentium" und „Gaudium et spes", theologisch gestützt durch die Offenbarungskonstitution „Dei Verbum", vorbereitet und legitimiert,

auch wenn die Konzilstexte selbst in dieser Hinsicht oft mehrschichtig, ambivalent und sehr spannungsvoll erscheinen. Die Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae" ist mit dem Ökumenismusdekret, der Erklärung über die nicht-christlichen Religionen und dem Dekret über das Laienapostolat der markanteste Ausdruck einer Wende gegenüber dem Verständnis von Kirche und Gesellschaft im 19. Jahrhundert.

Auf diese Weise erfolgte ein Stilwandel in der Auseinandersetzung mit der Moderne. Trotz bleibender Vorbehalte, die aber nicht mehr als Fundamentalopposition verstanden wurden, erfolgte eine vielschichtige Auseinandersetzung mit der Moderne. Diese blieb zwar weitgehend implizit, bejahte aber in der Anerkennung des Prinzips Menschenwürde, des Ranges menschlicher Freiheit und der Autonomie irdischer Sachbereiche grundlegende neuzeitliche Orientierungen, die im übrigen durchaus auf Anstöße des biblischen Glaubens selbst zurückgehen. Diese Aufnahme moderner Grundthemen vollzog sich nicht nur historisch und faktisch, sondern bedeutete auch eine Zustimmung zum ethischen Gehalt dieser neuzeitlichen Leitlinien. Gegenüber traditionalistischen Interpretationen muß man jedoch daran festhalten, daß das Konzil selbst in den grundlegenden Aussagen ein hohes Augenmaß bewahrte und in diesem Prozeß der Auseinandersetzung sehr wohl die Eigenständigkeit der kirchlichen Sendung von den gesellschaftlichen Kontexten abgehoben hat. Die Anerkennung moderner gesellschaftlicher Situationen erfolgt nie pauschal, sondern im Sinne eines wechselseitigen Prozesses von Anknüpfung und Widerspruch. Die Zeichen der Zeit werden in einer Unterscheidung der Geister gelesen, gedeutet und beurteilt.

Die Öffnung zur Welt hin erfolgte gleichzeitig mit einer Vertiefung der religiösen und spirituellen Fundamente. Man wird auch den Konzilsvätern und dem nachkonziliaren Reformwerk der Päpste eine große Zuversicht aus dem Glauben zuerkennen können. Aber es scheint, daß dies nicht alles standgehalten hat. Die gesellschaftlichen Veränderungen nach 1965 – sie wurden schon angesprochen – beschleunigten sich außerordentlich. Die Kirche war wenig gewappnet, unter diesen veränderten Bedingungen die Verwirklichung des Konzils auf allen Ebenen unbeschädigt zu überstehen. Die große Erfahrung der Kirche als umfassende, aus Einheit in Vielfalt lebende Communio, die die Konzilsväter tief prägte, hat sich trotz Bischofssynoden und Bischofskonferenzen langsam verflüchtigt. Da die Auseinandersetzung mit der Moderne im Konzil meist implizit erfolgte, war es trotz einer eindrucksvollen Kommentierung der Konzilsergebnisse nicht leicht, allgemeingültige Richtlinien und Handlungsanweisungen für die notwendige Transformation zu erkennen.

In der nachkonziliaren Zeit ist in verschiedener Weise der Vorwurf erhoben worden, der römische oder der deutsche Katholizismus sei von einem „Marsch ins Getto" bestimmt. Immer wieder tauchte der Verdacht auf, die verantwortliche Kirchenleitung wolle das Unaufgebbare und Verpflichtende des katholischen Christentums durch den Rückzug in ein Getto retten. Ich habe damals am Schluß einer Untersuchung eine These formuliert, die mir auch heute noch wichtig erscheint: „Die mühsam gewonnene Differenzierung und Pluralisierung im deutschen Katholizismus der beginnenden sechziger Jahre wird seit einiger Zeit durch Kooperationsunwilligkeit, Dialogverweigerung und manchmal auch durch Gruppenideologien gefährdet oder gar zerstört; deshalb gibt es die Gefahr vieler unzeitgemäßer und zutiefst unkatholischer Gettos." (Marsch ins Getto? Der Weg der Katholiken in der Bundesrepublik, hrsg. von *K. Lehmann / K. Rahner,* München 1973, 115). Angesichts dieser Auseinandersetzungen ist jedoch auch völlig deutlich geworden, daß es aus vielen Motiven zur Grundentscheidung des Zweiten Vatikanischen Konzils keine ernsthafte Alternative gibt, auch wenn die Art der Öffnung für den künftigen Weg erst noch präzisiert werden muß. In diesem Sinne gibt es kein Zurück hinter die wirklichen Errungenschaften des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ganz gewiß muß man jedoch sowohl den Dialog als auch die Öffnung der Kirche zum Dienst an der Welt genauer bedenken. Hier kann dies nur für das Stichwort „Dialog" geschehen.

IV. Das dialogische Prinzip in der Wahrheitsfindung

Es gibt viele Gesprächsformen. Ein freundschaftliches Gespräch, eine sachliche Besprechung, eine wissenschaftliche Diskussion, eine Prüfung oder ein gesellschaftlicher Konsensbildungsprozeß ist jeweils etwas anderes. Man darf das Gespräch nicht monopolartig nur von einem Modell her interpretieren. Auch wenn das Wort Dialog in den letzten Jahrzehnten bis zur Unkenntlichkeit vernutzt wurde, so darf man es nicht vom Mißbrauch her bestimmen. Dialog ist niemals eine harmlose Form des Sich-Öffnens auf die Welt hin oder gar eine Spielart unreflektierter Anpassung. Im Unterschied zum Wort „Gespräch" zielt ein Dialog auf das gemeinsame Finden und Anerkennen der Wahrheit. Ein Dialog ist also entschieden zielgerichtet und auf einen herzustellenden Konsens bezogen. Er strebt nach einer Einigung, die einem zuvor bestehenden Mißverständnis oder einem Streit wenigstens ein vorläufiges Ende macht. Er sucht eine Einigung in einer strittigen Sache, wobei es nicht zuletzt um die solide Haltbarkeit des erreichten Konsenses geht, damit der Streit nicht bei nächster Gelegenheit wieder ausbricht. Andere Formen des Gesprächs haben eine lockere Fügung, sind direkt auf die Sache bezogen, wobei sich die angestrebte Einigung in vielfacher Weise vollzieht. Dabei können auch fragwürdige Geltungsansprüche behandelt und auf ihre Berechtigung hin untersucht werden. Diese vor allem durch Argumentation gekennzeichnete Form der Kommunikation wird in der neueren Philosophie auch „Diskurs" genannt. Ein Diskurs versucht über die Berechtigung eines problematisierten Geltungsanspruchs eine positive Entscheidung herbeizuführen. Ein Diskurs setzt auch voraus, daß ein Wahrheitsanspruch in Frage gestellt ist und daß eine gemeinsame,

wirklich kooperative Wahrheitssuche in einer zwanglosen und uneingeschränkten Kommunikation der Verständigung dient. Im gemeinsamen Dialog hat jeder Teilnehmer gleiche Chancen.

Selbstverständlich bezieht sich der Dialog nicht nur auf Behauptungen oder Aussagen allein. Es gibt auch einen „praktischen Diskurs", der z.B. die Richtigkeit von Handlungsnormen aufweisen soll. Darüber hinaus besagt Dialog in einer weniger scharfen, aber doch noch faßbaren Bedeutung, daß es um einen offenen Stil des Umgangs miteinander geht, der angstfrei ist und allen Beteiligten die Chance bietet, als Subjekt in einer Gemeinschaft zu Wort zu kommen und sich in ihr einzubringen. Die Partizipation aller Glieder des Gottesvolkes an der Entscheidungsfindung muß deshalb z. B. nicht amtliche Verantwortung und Leitungsvollmacht leugnen. Communio ist ein kirchlicher Dialograum, damit dort auch unterschiedliche Rollen wahrgenommen werden. Dialog in diesem Sinne meint nicht zuletzt einen Stil der Offenheit und Gesprächsbereitschaft in allen Lebensäußerungen. „Es ist wohl weniger gemeint, daß wir mehr reden sollten. Es wird ja bei uns viel gesprochen, und doch verbessert das unsere Verständigung oft nicht. Mit Dialog ist eine Grundhaltung gemeint; eine Grundhaltung der Neugierde und des Verstehenwollens. Anstelle eines Lamentos über unzureichende Zustände in Kirche und Gesellschaft tritt die Selbstverpflichtung, gewissenhaft zu analysieren, Ideen und Interessen zusammenzutragen und abzuwägen und die visionäre Kraft der christlichen Botschaft in dieser Welt wirken zu lassen. Dialog ist in dieser Situation der Kirche keine Antwort auf alle Fragen und nicht schon Lösung aller Probleme. Aber: ‚Das dialogische Prinzip ist das Ferment einer sich wandelnden Kirche ... Die Kirche hat sich selbst und der ganzen Welt eine neue Idee, ein neues Verfahren und eine neue Hoffnung gegeben'" (*A. Schavan,* Dialog statt Dialogverweigerung, Impulse für eine zukunftsfähige Kirche. Kevelaer 1994, 15, Zitat von B. Hanssler). In diesem Sinne erscheint der Dialog nicht als eine relativ beliebige Stilfrage, sondern die Fähigkeit und Bereitschaft zum Dialog ist eine Lebensfrage für Kirche und Gesellschaft.

Dabei geht es nicht nur um das Verhältnis zwischen katholischer Kirche und moderner Welt. Es gibt vielmehr einen grundlegenden Zusammenhang zwischen dem Dialog und der Wahrheitsfindung im Glauben. Die göttliche Offenbarung hat selbst eine dialogische Gestalt. In diesem Zusammenhang wird auch ganz bewußt auf die dialogische Gemeinschaft des dreifaltigen Gottes zurückgegriffen (vgl. dazu die Enzyklika „Ecclesiam suam", Nr. 18, 64). In diesem Sinne ist eine Stelle der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" (Nr. 92) aufschlußreich. Die Kirche soll „zum Zeichen jener Brüderlichkeit (werden), die einen aufrichtigen Dialog ermöglicht und gedeihen läßt. Das aber verlangt von uns, daß wir vor allem in der Kirche selbst, bei Anerkennung aller rechtmäßigen Verschiedenheit, gegenseitige Hochachtung, Ehrfurcht und Eintracht pflegen, um ein immer fruchtbareres Gespräch zwischen allen in Gang zu bringen, die das eine Volk Gottes bilden, Geistliche und Laien. Stärker ist, was die Gläubigen eint, als was sie trennt. Es gelte im Notwendigen Einheit, im Zweifel Freiheit, in allem die Liebe." Der Diskussionsbeitrag der Kommission 8 „Pastorale Grundfragen" des Zentralkomitees der deutschen Katholiken „Dialog statt Dialogverweigerung" ist von einem solchen Dialogverständnis bestimmt, das zunächst grundsätzlich geklärt wird und das anschließend im Blick auf die Stellung des Laien, die Rolle der Frauen und das Verhältnis Teilkirche – Weltkirche, Diözese – Gemeinden konkret exemplifiziert wird. (Diese Aussage bedeutet eine Würdigung der Absicht und der Zielsetzung von „Dialog statt Dialogverweigerung", stellt damit jedoch keine Zustimmung zu den einzelnen Analysen dar. Diese Auseinandersetzung konnte nicht Thema eines Einführungsreferates sein.)

Grundsätzlich kann man einem solchen dialogisch orientierten Programm als Verfahren zur Klärung strittiger Fragen zustimmen. Gerade unter den Bedingungen einer hohen Pluralisierung und Individualisierung in der Gesellschaft, die auch in die Kirche hineinwirken, ist der Dialog die einzige Methode, wie mit dieser sehr konkreten Vielfalt und den unvermeidlichen Pluralitäten umgegangen werden kann. Zu diesem Dialog gehört gewiß auch Subsidiarität und Delegation, Kompetenzübertragung und Anerkennung von Fachkompetenz. Aber damit ist freilich auch gegeben, daß der Dialog über eine allgemeine Grundhaltung und Stimmungslage hinaus zeitlich und örtlich an kompetente Gremien und Verfahren gebunden wird. Es kann ja nicht nur um einen „kritischen" Dauerdiskurs gehen, der um seiner selbst willen angestellt wird. Ich mache diesen Vorwurf keineswegs dem Dokument „Dialog statt Dialogverweigerung". Aber man muß auch nüchtern erkennen, daß die Forderung eines ununterbrochenen Dialogs nach allen Seiten einerseits die tatsächliche kommunikative Leistung vieler Amtsträger heute verkennt und unterschätzt, anderseits aber den guten Willen auch der Bereitwilligen überfordern kann. (Ich muß gestehen, daß mir dabei der Titel „Dialog statt Dialogverweigerung" und besonders das Wort „Dialogverweigerung", wenn es dazu noch aggressiv-emotional gebraucht wird, für die gemeinte Sache nicht förderlich erscheinen.) Der Dialog muß schließlich an den Willen zur Findung von Wahrheit gebunden bleiben. Es gibt zweifellos auch den Begriff eines „substanzlosen" Diskurses, der irgendwie auf Wahrheit verzichtet. Eine solche Konzeption wäre nicht vereinbar mit der Wahrheit des Evangeliums.

V. Bedingungen für das Gelingen

Es gibt freilich Bedingungen für das Gelingen eines Dialogs. Jeder Dialog steht in Gefahr, durch Macht- und Autoritätseinwirkungen verzerrt zu werden. Viele Philosophen sprechen deshalb sehr nüchtern vom Mißlingen eines wirklich freien Dialogs. „Die Institutionalisierung von Diskursen gehört offensichtlich zu den schwierigsten und gefährdetsten

Innovationen der Menschheitsgeschichte" (*J. Habermas,* Wahrheitstheorien, in: *H. Fahrenbach* [Hg.], Wirklichkeit und Reflexion, Pfullingen 1973, 211–265, hier 265). Dabei wäre es verfehlt, die Rolle von Macht auf das Amt allein zu begrenzen. Von den Zeiten der antiken Sophistik bis zur Manipulation der öffentlichen Meinung heute gibt es dafür viele Spielarten, wenngleich Zwang und Macht in Scheindialogen nicht geleugnet werden sollen.

Der Dialog in der Kirche steht für alle Beteiligten immer unter dem Wort Gottes. Jeder Dialog setzt ein Minimum an vorgängiger Kommunikationsgemeinschaft und fundamentaler Solidarität voraus. Der lebendige Glaube der Gesamtkirche ist für alle Partner der Boden des Dialogs. Wer diese Gemeinsamkeit im Blick auf das Evangelium auf- oder preisgibt, nimmt jedem Dialog in der Kirche die innere Ermöglichung als ein wirkliches Gespräch. Es kann z. B. nicht so etwas wie ein absolutes Diskussionsverbot geben. Man kann im Dialog vieles, was zunächst unverständlich erscheint, tiefer begreifen und gerade durch den wechselseitigen Dialog in der Kommunikation an gemeinsamer Einsicht in die Wahrheit wachsen. Niemand kann eine wirkliche Rolle in einem dialogischen Prozeß übernehmen, der sich in diesem Sinne nicht verändern und tiefer in die Wahrheit einführen lassen will. Wenn in einem solchen Dialog für die Gemeinschaft der Kirche Verbindliches angefragt wird, dann kann dies nicht von vornherein heißen, es sei auch keine Verständlichkeit einer zunächst fremden Sache zu erzielen. In einem Dialog darf es keine solchen Sperren geben. Die Schwerverständlichkeit einer Sache kann auch nicht bedeuten, daß ihre Gültigkeit durch einen „kritischen Dialog" von vornherein aufgehoben oder sogar negativ vorweggenommen wird.

„Das Gespräch gelingt nur durch die Antizipation, daß beide Parteien auf der Ebene grundsätzlicher Gleichberechtigung und Freiheit in voller Offenheit miteinander zu sprechen bereit sind. Das erfordert nicht nur, daß derjenige, der es eingeht, diese Voraussetzungen bei sich selber realisiert, sondern das hängt auch davon ab, ob der Partner auf ein unter diesen Voraussetzungen geführtes Gespräch einzugehen bereit ist. Das Eingehen des Gesprächs ist also immer ein Wagnis und erfordert von den Beteiligten Mut und Überwindung der natürlichen Selbstbezogenheit" (*O. F. Bollnow,* Das Doppelgesicht der Wahrheit, Stuttgart 1975, 66). Ein wirklicher Dialog ist also sehr anspruchsvoll, wird allzu leicht verletzt und gelingt darum gar nicht so oft, wie man vielleicht denkt. In einem Dialog muß gewährleistet sein, daß die Zustimmung der Redenden nicht bloß vorgetäuscht oder erschlichen ist. Darum kann kein Dialog zur Wahrheit führen, wenn er über den erforderlichen Sachverstand hinaus nicht von Aufrichtigkeit und Freimut, von Aufnahmebereitschaft im Hören der Wahrheit und vom Willen zur Selbstkorrektur getragen wird. Dialogische Aufnahmebereitschaft hat zur Konsequenz, daß sich die Partner von der gemeinsam erkannten Wahrheit umstimmen bzw. verändern lassen oder mindestens in der Wahrheitserkenntnis wachsen. Ohne eine solche Änderungsbereitschaft verkümmert jeder Dialog. Der wahre Dialog vergrößert die Einsicht in das Fragmentarische endlicher Wahrheitserkenntnis, in den größeren Reichtum wahrer Gemeinschaft und in die Geheimnishaftigkeit des Glaubens. Gerade dadurch fördert der Dialog die Kommunikation vieler in der einen Wahrheit. Dies macht zugleich den missionarischen und pastoralen Sinn des Dialogs aus. Ein Dialog, der so überzeugend nach innen geführt wird, hat auch seine Fruchtbarkeit nach außen. Deswegen braucht das christliche Bekenntnis seine Entschiedenheit nicht einzubüßen. Dialogpartner mit einem klaren Profil haben, wie wir aus ökumenischen Gesprächen wissen, eine größere Chance wahrer Verständigung, auch wenn der Dialog selbst streckenweise hart ist.

Partielle Unstimmigkeiten sind fast immer überwindbar. Sie können sich auch als Zeugnis einer legitimen Vielfalt herausstellen. Ohne ein letztes, tragendes Einverständnis kann es jedoch keine zuverlässige Basis für einen Dialog geben. Darum wird es immer wieder darauf ankommen, miteinander in Erfahrung zu bringen, ob ein bestimmter Dissens möglicherweise auf fundamentale Differenzen im Grundgefüge des Verstehens zurückführbar ist. Gelingt dies nicht, dann bleibt ein Dialog oft in Wortklauberei und Unverbindlichkeiten stecken. Ein fauler Kompromiß ist ein Hohn auf jeden Dialog.

Der Dialog ist ein eigentümliches „Zwischenreich", dem alle angehören und das keinem gehört. Auch wo hart miteinander gestritten wird, handelt es sich immer noch um einen gemeinsamen Bereich. In ihm nur kommt zustande, was keiner für sich allein erreichen kann. Die Krise beginnt, wenn dieses „Zwischenreich" des Dialogs einseitig okkupiert wird. Dies geschieht, wenn sich ein Partner nicht mehr frei bestimmen läßt durch das Argument des anderen. Der Dialog beginnt zu zerfallen, wenn einer den im Gespräch eröffneten Bereich einzig für sich beansprucht. Die fruchtbare Andersheit der Gesprächspartner kann so zur radikal kämpferischen Gegensätzlichkeit werden. Es findet kein offener Austausch mehr statt. Zwei oder mehr verschlossene Welten prallen aufeinander. Statt des offenen Miteinander häufen sich Drohungen, Machtansprüche und Diktate. Der Aufrichtigkeit des Dialogs steht faktische Berechnung gegenüber. Jedem Dialog eignet von Hause aus ein „agonales" Element; er ist immer ein „liebender Kampf" (K. Jaspers). Wenn dieser Streit nicht mehr um den Partner und seine Einsicht in die Wahrheit, sondern gegen ihn ausgetragen wird, bestimmen andere Gesetze den Dialog. Der Dialog wird instrumentalisiert, er bietet kein Ziel in sich selbst, vielmehr wird er unternommen, um den „Gegner" bloßzustellen, zu überwältigen und sich selbst durchzusetzen. Der Dialog dient dann rücksichtslos der Überwältigung und Unterwerfung des Partners. Jedes „entgegenkommende" Element wird pervertiert. So kann z. B. die Verständigungsbereitschaft des anderen als willkommene Schwäche ausgenützt werden. Das Ergebnis ist die Zerstörung der Freiheit, der Sieg irgendwelchen Zwangs und der Zerfall aller Dialogmöglichkeiten.

Ein Dialog dieser Art kommt heute oft in eine besonders kritische Zone, wenn eine größere Öffentlichkeit daran beteiligt wird. Er wird mindestens dann gefährdet, wenn die Auseinandersetzung in einer unzureichend qualifizierten oder nicht vorbereiteten Öffentlichkeit und unter einseitig-unausgewogenem Einsatz der Massenmedien unternommen wird. Prestigedruck und propagandistische Manipulation sind unvermeidlich. Ich brauche dieses Thema hier nicht eigens zu behandeln. Ähnlich ist es, wenn „Offene Briefe" sofort veröffentlicht werden. Ich plädiere damit nicht für eine öffentlichkeitsferne Praxis des Dialogs schlechthin. Aber eine hohe Transparenz im Inneren des Dialogs kann eine voreilige Befassung der Öffentlichkeit verhindern. Diese wird zur rechten Zeit von verschiedenen Positionen und gemeinsamen Ergebnissen unterrichtet. Wenn ein Dialog zur Unzeit veröffentlicht wird, wird er nicht selten unglücklich fixiert. Nur unter seltenen glücklichen Umständen kann er dann wieder zum Leben erweckt werden. Öffentlich eingenommene Positionen machen jeden Dialog hartnäckiger, härter und auch mehr politisch. Solche Konflikte lassen sich im allgemeinen schwieriger lösen.

Der Dialog ist nicht das einzige Mittel der Verständigung. Es gibt auch die Notwendigkeit der Verhandlung und auch – wenn einer Verantwortung trägt – der Entscheidung. Dies ist ein schwieriges Stadium. Damit hört praktisch die Gleichberechtigung der Gesprächspartner auf. Gerade im Blick auf die Sendung der Kirche und die Vermittlung des Evangeliums sind nicht selten Entscheidungen notwendig, die sich nicht beliebig hinausschieben lassen.

In der Kirche ist das Evangelium das, worum sich alles dreht. Es umfaßt die Heilige Schrift und die lebendige Überlieferung der Kirche. Letztlich ist das Evangelium in der Person Jesu Christi begründet und es bezeugt zugleich die von ihm der ganzen Welt mitgeteilte Botschaft. Dienst und Dialog sind die Weisen, wie das Evangelium in die Welt kommt. Der Dialog ist jedoch nicht die einzige Form, in der das Evangelium wirksam wird. Dies kann auch anders geschehen: durch eine Mahnung, ein Lied, die Klage, die Erzählung, einen Protest, einen Auftrag, das Leiden, das Kreuz ... Aber ganz gewiß ist der Dialog eine besonders ausgezeichnete Weise, wie das Evangelium seine Adressaten erreicht.
Seit Konzilsende ist die Kirche stets im Dialog begriffen. Es gibt freilich gestörte Felder. Dies hängt auch jeweils mit der Schwierigkeit der Sache zusammen. Wir selbst schicken uns in dieser Vollversammlung an, vielfältige, zum Teil schwierige Dialoge zu beginnen oder fortzuführen: mit den Jugendverbänden, gemeinsam mit der evangelischen Kirche im Konsultationsprozeß „Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland", durch den zweiten Band des Erwachsenenkatechismus über das Leben aus dem Glauben sowie das christliche Ethos.
So möchte ich angesichts dieser Aufgaben zum Dialog ermutigen mit einem Wort von Papst Paul VI. aus „Ecclesiam suam" (Nr. 78): „Im Dialog entdeckt man, wie verschieden die Wege sind, die zum Lichte des Glaubens führen, und wie es möglich ist, sie alle auf dasselbe Ziel hinzulenken. Auch wenn sie voneinander abweichen, können sie doch zur Ergänzung beitragen, weil sie unsere Überlegungen auf ungewohnte Bahnen lenken und uns zwingen, unsere Forschungen zu vertiefen und unsere Ausdrücke neu zu gestalten. Die Dialektik dieses Denkens und dieser Geduld läßt uns auch in den Meinungen der anderen Wahrheitselemente entdecken; sie wird uns zwingen, unsere Lehre möglichst unparteiisch vorzutragen und als Lohn für die Mühe, daß wir auf die Einwände der anderen eingegangen sind, wird sie uns die allmähliche Annäherung schenken. Sie wird uns weise und zu Meistern machen." Dafür darf uns keine Mühe zu groß sein.

Eine unverzichtbare Aufgabe

Europäische Sozialpolitik und die Kirchen

Die gesellschaftspolitische Verantwortung der Kirchen hat neben der nationalen und der weltweiten auch eine europäische Dimension. Die Europäische Union ist dabei, Grundlinien einer europäischen Sozialpolitik zu entwickeln; ein entsprechendes Weißbuch wurde im vergangenen Jahr vorgelegt. Es ist Aufgabe gerade auch der Kirchen, den weiteren Weg der europäischen Sozialpolitik aufmerksam und kompetent zu begleiten.

Europa wächst zusammen, und das wird nunmehr auch für den einfachen Bürger immer deutlicher spürbar. Die Zeitungen berichten häufiger von Brüsseler Vorgängen, und die Beschlüsse der europäischen Gremien werden nicht nur für die Landwirtschaft, sondern auch für eine wachsende Zahl anderer Branchen relevant. Spätestens der Maastrichtvertrag und die mit großer Heftigkeit geführten Debatten um die Folgen für die Stabilität unserer Währung waren ein wichtiger Schritt auf diesem Weg der Sensibilisierung der Öffentlichkeit. Insofern hat der sprachliche Übergang von

„EG" zu „EU" – wiewohl von manchen als Etikettenschwindel kritisiert – doch seine Berechtigung.

Schon die genannten Punkte machen deutlich: *Motor* des Europäischen Zusammenwachsens ist und bleibt die wirtschaftliche Verflechtung, der gemeinsame Markt, die *Ökonomie*. Mögen manche kulturelle Barrieren in den letzten Dekaden aus dem Weg geräumt worden sein – wie etwa zwischen den „Erbfeinden" Deutschland und Frankreich – andere sich als hartnäckiger erweisen – wie die antideutschen Gefühle in den Niederlanden –, der heilsame Zwang zur „vernünftigen" Zusammenarbeit und Kooperation geht von den ungeheuren Vorteilen aus, die eine stetige Ausweitung der wirtschaftlichen Austauschprozesse für alle Beteiligten mit sich bringt. Es entspricht dieser Logik, daß die Konstitution des *Binnenmarktes* den nunmehr anstehenden politischen Schritten vorausging. Was offiziell lange mit dem Jahr 1992 verbunden war, wird zwar in seinen Konsequenzen sicher noch länger brauchen und trotzdem die ökonomischen Abläufe in allen Mitgliedsstaaten schleichend, aber entscheidend verändern.
Zudem übt der neu einsetzende *„Wettbewerb der Regeln"* zwischen den nationalen Systemen heilsamen Druck auf verkrustete Strukturen, kaschierte Kartelle und schlecht funktionierende Politik aus, die nicht an den Interessen der Verbraucher, sondern an denen mächtiger Interessengruppen orientiert ist. Die Umbrüche etwa, um die gegenwärtig in Italien gerungen wird, die monetäre Stabilität in Frankreich, die Abschaffung verbraucherfeindlicher Normierungen in Deutschland, die Bemühungen um Begrenzung der öffentlichen Verschuldung in allen Mitgliedsländern: Alle diese Anpassungen wären ohne den Prozeß der Europäischen Integration in dieser Form schwerlich vorstellbar, weil es an dem notwendigen politischen Druck gemangelt hätte.

Sozialpolitik als integraler Bestandteil der Marktwirtschaft

Gerade hier geht aber die Betrachtung notwendigerweise über rein wirtschaftliche Aspekte hinaus. Denn die wirtschaftlichen Vorteile sind nicht *isoliert von politischen, rechtlichen und kulturellen Prozessen* zu haben, die tiefgreifende Veränderungen auch für das gesellschaftliche Zusammenleben bringen. Im Schlepptau der ökonomischen Integration und angetrieben durch sie tritt eine Vielzahl neuer Hürden und Herausforderungen ins Licht der Aufmerksamkeit. Prominentes Beispiel: Sollen die Kooperationsvorteile noch weiter gesteigert werden, so geht dies nicht ohne immer stärkere Abstimmung der nationalen Geldpolitiken oder vielleicht sogar eine gemeinsame Währung. Geld aber ist mehr als ein (ökonomisches) Zahlungsmittel: Es ist ein Teil der Kultur eines Landes, seiner nationalen Identität. Hier werden wichtige Bewußtseinsprozesse ablaufen, an denen sich auch die Wissenschaften – und zwar nicht nur als Ökonomik – beteiligen müssen. Ähnlich verhält es sich mit dem engeren Gegenstand dieses Beitrags, dem Projekt einer Europäischen Sozialpolitik.
Schon *G.W. F. Hegel* hat 1821 in seiner Rechtsphilosophie gezeigt, inwiefern ein sich modernisierendes Gemeinwesen, das die Vorteile von marktvermittelter Koordination der Bedürfnisse zu nutzen beginnt und dabei einen entsprechenden Strukturwandel erlebt, *notwendigerweise* in irgendeiner Form sozialstaatliche Institutionen hervorbringen wird. Konkurrenzbeziehungen vermögen ihre Funktion in bezug auf die Gesamtordnung einer Gesellschaft (bei Hegel uns heute mißverständlich als „Staat" apostrophiert) nur dann adäquat zu erfüllen, wenn sie durch kooperative Arrangements unterschiedlicher Art flankiert und gesteuert sind. Diese dienen darin nicht nur der Solidarität mit den Schwachen, sondern gleichzeitig auch der *Identifikation* der Individuen mit ihrem Ordnungsgefüge und damit – für Europa besonders wichtig – ihrer Integration in das Gemeinwesen. Dabei aber – und auch dieser Gedanke findet sich schon bei Hegel – hebt Sozialpolitik die ökonomische Logik nicht einfach auf, sondern muß – gerade wo sie das Äquivalenzprinzip von Gabe und Gegengabe z.T. außer Kraft setzt – „anreizkompatibel" ausgestaltet sein: Recht verstandene Sozialpolitik ist also nicht gegen, sondern mit der Marktwirtschaft und als ihr integraler Bestandteil konzipiert.

Grundideen der Europäischen Kommission

Es ist mithin durchaus in der beschriebenen Logik des europäischen Integrationsprozesses, wenn der Maastrichtvertrag auch ein „Abkommen über Sozialpolitik" enthält, das freilich zumindest in der deutschen Diskussion im Schatten der währungspolitischen Beschlüsse blieb. In der zurückliegenden letzten Phase der Präsidentschaft von *Jacques Delors* setzte die EU-Kommission unter besonderer Ägide des (auch weiterhin) zuständigen Irischen Kommissars *Pádraig Flynn* deutliche sozialpolitische Akzente. Sie legte 1993 ein „Grünbuch" zur Europäischen Sozialpolitik vor, das die konzeptionelle Grundlage zu einem gemeinsam mit der Katholischen Universität Löwen veranstalteten Kolloquium „Die Zukunft der Europäischen Sozialpolitik" vom 26.–28. Mai 1994 in Brüssel bildete. An der Tagung nahmen über 400 Fachleute aus Wissenschaft, Politik und Administration aller Mitgliedsstaaten der EU teil. In Plenum und Arbeitskreisen wurden Kernfragen der anstehenden sozialpolitischen Gestaltungen diskutiert. Die Ergebnisse des Kolloquiums gingen in das „Weißbuch" für Europäische Sozialpolitik ein, das am 27. Juli 1994 vorgelegt wurde und das die Arbeit der sich neu konstituierenden Kommission unter *Jacques Santer* bis Ende des Jahrhunderts strukturieren soll.

Aus der Vielzahl der Einzelfragen, die in den Tagungsdiskussionen sowie in Weiß- und Grünbuch thematisiert werden, sind naturgemäß die gedanklichen Schneisen und Leitideen der Kommissionsarbeit besonders interessant. Allzu oft erscheint ja die Arbeit der Brüsseler Gemeinschaftsinsti-

tutionen insbesondere aus deutscher Sicht als Konglomerat aus nationalem Umverteilungsegoismus, Beharrungskräften und Kompetenzsehnsüchten der Bürokratie sowie „vested interests" gut organisierter Lobbyisten. Eine solche Perspektive verkennt aber, daß in dem institutionellen Aufbauprozeß, der in Europa z. Z. in vollem Gange ist, auch *langfristige Leit- und Zielvorstellungen* eine große Rolle spielen.
EU-Präsident Delors sprach in seiner Eröffnungsrede zum Brüsseler Kolloquium mehrmals von der Sozialpolitik als Teil einer „Europäischen Identität" und „Europäischen Gesellschaftsform", die er etwa mit Japan und den USA nach den neoliberalen Reformen der 80er Jahre kontrastierte. Dieses Bild ist unter der Überschrift „Weiterentwicklung des Europäischen Gesellschaftsmodells – Gemeinsame Wertvorstellungen" auch in das Weißbuch eingegangen. In wünschenswerter Klarheit ist hier – im Gegensatz zu mancher Diskussion im Rahmen des Kolloquiums – darauf verzichtet worden, Wirtschaft und Sozialpolitik gegeneinander auszuspielen.

Europäische Sozialpolitik hat nur dann eine ihr angemessene Entwicklungschance, wenn sie nicht zum Refugium antiökonomischer Kräfte wird. Wo sie bereits heute dazu mißbraucht wird, Strukturwandel und notwendige Anpassungprozesse aus „sozialen Gründen" zu blockieren, da schadet sie den Menschen mehr als sie ihnen nützt. Für das Weißbuch jedenfalls sind „Wettbewerbsfähigkeit und sozialer Fortschritt: zwei Seiten einer Medaille... Europa muß sich auf eine leistungsfähige und qualitätsorientierte Wirtschaft hinbewegen, die umfangreiche Investitionen in neue Technologien vornimmt. Seine wichtigste Trumpfkarte ist eine qualifizierte, hochmotivierte und anpassungsfähige Erwerbsbevölkerung. So wie die Mehrung des Wohlstands für den sozialen Fortschritt von maßgeblicher Bedeutung ist, wird andererseits das Wirtschaftswachstum ebenfalls spürbar vom sozialen Umfeld bestimmt" (S. 12).
Nur in der engen Verschränkung, die aus diesen Passagen des Weißbuches spricht, können wirtschaftlicher Wettbewerb und sozialpolitische Absicherung ihre Funktion in jenem übergreifenden europäischen Gesellschaftsmodell erfüllen, von dem Delors sprach und das wir schon kurz bei Hegel rekonstruiert haben. Völlig zu Recht fordert das Weißbuch aus dieser Perspektive eine Intensivierung der „ressortübergreifenden Zusammenarbeit innerhalb der Regierungen" (S. 20): Eine Forderung, die auch für Deutschland ihre Berechtigung haben dürfte, wo schon Arbeits- und Familienministerium in vielen wichtigen sozialpolitischen Fragen (wie dem familienfreundlichen Umbau unseres Sozialversicherungssystems) nicht mehr an einem Strang ziehen.

Eine andere wichtige Vokabel in diesem Zusammenhang fiel sowohl in Brüssel als auch im Weißbuch: *Subsidiarität* und Mobilisierung von Selbsthilfekräften. Die für die zweite Hälfte der 90er Jahre in Aussicht genommenen Kommissionsaufgaben beschränken sich meist auf die Setzung von rechtlichen Rahmenregeln, Informationstransfers etc. In keinem der benannten Handlungsfelder Arbeitsmarkt, Chan-

Der ideale Begleiter

im Lesejahr C



240 Seiten, gebunden,
DM 39,80 /öS 311,– /SFr 39.80
ISBN 3-451-23111-5

Das große dominikanische
Predigtwerk im Urteil der Presse:

„Ein Wegweiser durch das Kirchenjahr. Die ‚Lichtsekunden' wenden sich nicht nur an Mitarbeiter im pastoralen Dienst, die nach guten, originellen Predigtmodellen suchen, sondern können auch jeden Leser direkt ansprechen. Das wird erleichtert durch eine erfrischend einfache, anschauliche Sprache und durch die klare, leicht nachvollziehbare Form der Texte."
(Kirche und Leben, Münster)

„Ob zur Vertiefung der Sonntagsbotschaft, als Impuls und Begleitung im Kirchenjahr oder als Fundgrube von Anregungen für die eigene Verkündigung: Die ‚Lichtsekunden' sind nur zu empfehlen. Die ideale Predigthilfe für alle, die im Dienst der Verkündigung stehen."
(Radio Vatikan)

In jeder Buchhandlung!

HERDER

cengleichheit, Armutsbekämpfung und sozialer Schutz, Tarifpartner und europäisches Recht stehen der Kommission direkt Kompetenzen und Durchgriffsrechte auf nationale Politik zu – mit Ausnahme der nicht unumstrittenen Strukturfonds.
Dennoch macht das Weißbuch auch klar, daß es unter Subsidiarität nicht nur politische Enthaltsamkeit versteht: Man geht vielmehr von einem „positiven und aktiven Subsidiaritätsbegriff" (S. 11) aus. So soll es etwa im Bereich des Arbeitsmarktes zu einer Dezentralisierung von unterstützenden Maßnahmen (in erster Linie Ausbildung) und zur Zusammenarbeit mit den betroffenen Gruppen kommen. Im Rahmen des von uns als Wettbewerb der Ordnungen benannten Mechanismus seien „nachahmenswerte Praktiken aus nationalen Systemen auszuwählen und miteinander zu kombinieren" (21). Auch aber nicht nur die Wohlfahrtsverbände werden die Arbeit der neuen Kommission getrost an den im Weißbuch genannten Leitvorstellungen messen und von daher kritisch begleiten können.

Aufgaben der Kirchen für eine europäische Sozialpolitik

Auch die *Kirchen* sind in ihrem Engagement auf europäischer Ebene nicht uneigennützige Makler. Sie haben in Brüssel zunächst die Grundlagen ihrer eigenen Arbeit im karitativen und pastoralen Bereich politisch abzusichern. Hier ist es ein Gebot der Weitsicht, die wachsende Bedeutung der europäischen Institutionen für den Prozeß politischer Meinungsbildung zu erkennen. Was Binnenschiffer und Tulpenzüchter schon realisiert und institutionell umgesetzt haben – daß nämlich für sie wichtige Entscheidungen in Zukunft zunehmend in Brüssel fallen –, das sollte auch die Kirchen zur *Anpassung ihrer politischen Vertretungsorganisationen* bewegen. Wie sich an der Beteiligung der Katholischen Universität Löwen am Brüsseler Kolloquium gezeigt hat, hat gerade die katholische Kirche durch ihre Internationalität große Chancen – insbesondere wenn sie über eine anerkannte wissenschaftliche Institution im Einzugsbereich politischer und wirtschaftlicher Entscheidungszentren verfügt. Die Wahrnehmung kirchlichen Einflusses scheitert aber oft an der nötigen Initiativkraft oder auch nur an Abstimmungs- und Koordinationsproblemen.

Der Grund dafür liegt auch darin, daß die Ausbildung eigener „Katholischer Büros" als fest institutionalisierter Schnittstelle zur Politik eine deutsche Besonderheit innerhalb Europas darstellt. Unterschiedliche nationale Regelungen, wie etwa die strikte Trennung von Kirche und Staat in Frankreich, oder auch verschiedene sozialpolitische Traditionen haben dazu geführt, daß die Sensibilität für die Bedeutung politischer Fragen in den katholischen Ortskirchen Europas unterschiedlich ausgeprägt ist. Die Nuntiaturen haben sich oft auf andere Themen spezialisiert. Um so wichtiger erscheint es aus deutscher Sicht, hier Überzeugungsarbeit zu leisten. Entsprechende Initiativen des in der Deutschen Bischofskonferenz für gesellschaftliche Fragen zuständigen Hildesheimer Bischofs *Josef Homeyer*, der im letzten Jahr zu ihrem Präsidenten gewählt worden ist, werden von der kleinen, aber unter dem Iren *Noel Treanor* höchst effizient arbeitenden Brüsseler Vertretung der Europäischen Bischofskonferenz (COMECE) dankbar anerkannt.
Inhaltlich ergibt sich für die Kirchen dabei eine enge Zusammenarbeit mit dem Europäischen Caritasverband und anderen Wohlfahrtsverbänden, die in Europa vor ähnlichen Problemen stehen (vgl. dazu die Beiträge in: *Rudolph Bauer* [Hg.], Sozialpolitik in deutscher und europäischer Sicht, Weinheim 1992, hier insbes. *B.-O. Kuper*, *R. Brand* und *R. Bauer*). Denn auch die Organisation der sozialen Dienste ist in den Mitgliedsländern unterschiedlich strukturiert, wobei die Rolle der Kirchen nirgendwo so stark ist wie in Deutschland. Hier gilt es zunächst, die legitime Vielfalt historisch gewachsener nationaler Modelle zu akzeptieren, gleichzeitig aber auch auf die beiderseitigen Vorteile einer gut abgestimmten Zusammenarbeit zwischen kirchlichen und staatlichen Stellen im Raum der sozialen Arbeit hinzuweisen. Eine solche Zusammenarbeit kann und darf im europäischen Kontext nicht durch zentralverwaltete Sozialprogramme und eine Schwächung der verbandlichen Strukturen ersetzt werden.
Ein weiterer wichtiger Punkt sind die inhaltlichen „Optionen", die die Kirchen in den politischen Prozeß einzuspeisen gerufen sind. Der Prozeß der europäischen Einigung ist das Ergebnis von Millionen kleiner Schritte mit häufig allzu technischem Charakter. Nimmt man das Bild Delors von der „Europäischen Identität" auf, so wird man die christliche Prägung als *eine* Klammer der im übrigen sehr unterschiedlichen Mitgliedsstaaten begreifen dürfen – freilich in einer Form, die nicht nur an gelegentliche Gottesdienste und historisches Erbe, sondern auch sehr konkrete Ausrichtung politischer Programme denken läßt. Die folgenden Felder möglichen kirchlichen Engagements seien dabei – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – genannt:
Wir haben schon gesehen, daß *Subsidiarität* bereits ein fester Bestandteil der Sprachregelung in der EU ist. Gerade im sozialpolitischen Feld bringt eine Stärkung der kleineren Einheiten nicht nur größere Eigenverantwortung („Personalität") und stärkeres „Kostenbewußtsein", sondern auch Nähe der Entscheidungen an den Bedürfnislagen „vor Ort". Verschiedene institutionelle Lösungen, verschiedene Politikprogramme funktionieren dann auch unterschiedlich gut. Wo Menschen erfahren, daß es „anderswo besser läuft", entsteht ein Druck auf nationale Politiker, ineffiziente oder allzusehr auf Gruppeninteressen abgestellte Regelungen zu verändern. Die Kommission kann sich dies zunutze machen, indem sie – wie im Weißbuch geplant – Informationen über die Verschiedenheit der nationalen Regelungen im Raum der Gemeinschaft transportiert. Dem Subsidiaritätsprinzip eignen aber – worauf neuerdings vor allem *H. Lecheler* in seiner wichtigen Studie hingewiesen hat (Das Subsidiaritätsprinzip. Strukturprinzip einer Europäischen Union, Berlin

1993) – im Kontext der europäischen Integration noch andere wichtige Funktionen: nicht zuletzt die einer (freiheitssichernden) Kompetenzverteilungsregel sowie eines integrativen Momentes, das die eigenständige Mitverantwortlichkeit regionaler Entscheidungsträger betont usw.
Die Ausweitung des Wirtschaftsraumes bringt nicht nur Vorteile, sondern auch neue Gefahren. Die staatlichen *Kontrollmechanismen* sind meistens für die neuen Aufgaben noch unzureichend gerüstet. Das ist etwa im vergangenen Jahr medienwirksam am Beispiel der portugiesischen Leiharbeiter diskutiert worden, die mit falschen Versprechungen nach Deutschland gelockt und hier illegal um ihre Sozialversicherungsbeiträge betrogen wurden. Die kontrollierenden Arbeitsämter waren überfordert, die Caritas als Arbeitgeber eines der Schlepper reagierte hilflos. Bei Problemen dieser Art könnten kirchliche Stellen unter Nutzung ihrer internationalen Kontakte daran mitwirken, die Leistungsfähigkeit des gemeinschaftsweiten Regelinstrumentariums zum Schutz der Arbeitnehmer zu verbessern.

Es geht nicht ohne ökonomische und politische Kompetenz

Kooperation verspricht Erträge. Gerade die Kirchen müssen aber prüfen, ob nicht in manchen Fällen „Verträge zu Lasten Dritter" geschlossen werden, die im bürgerlichen Recht nicht zulässig, im Raum der Politik aber leider an der Tagesordnung sind. Eine „Festung Europa" mit engen Einfuhrbeschränkungen vermag vielleicht hohe Sozialstandards für ihre Arbeitnehmer zu garantieren – aber das geht zu Lasten der Menschen in den Ländern des Südens wie der Masse meist schlecht organisierter Verbraucherinteressen (vgl. dazu die Beiträge in: *A. Habisch / U. Pöner* [Hg.], Signale der Solidarität. Wege christlicher Nord-Süd-Ethik, Paderborn 1994). Absurder Klientelismus, wie die Bananeninitiative der EG im letzten Jahr, nützt nicht einmal den Menschen in den französischen Überseegebieten, sondern nur einigen wenigen Zwischenhändlern, die vom Handel mit Importlizenzen profitieren: eine Regelung, die der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann*, völlig zu Recht öffentlich angeprangert hat.
Die europäische Integration bedarf der Kirchen, die die Orientierung an der „Europäischen Identität" nicht nur bei Festgottesdiensten einfordern, sondern mit hoher ökonomischer und politischer Kompetenz in konkreten wirtschaftlichen und sozialen Problemfeldern anmahnen. Die genannten Abstimmungsprobleme wie auch die Furcht vor möglichen antikirchlichen Affekten im europäischen Raum haben hier bisher zu einer großen Zurückhaltung der Kirchen geführt. „Doch diese Zurückhaltung darf nicht so weit gehen, daß die Kirchen in ihren karitativen und Bildungseinrichtungen einerseits ein wichtiges Reservoir ganz im Sinne einer subsidiären Gesellschaftsordnung sind, dabei aber andererseits nicht daran denken, diese ihre eigene Rolle in einer künftigen Europäischen Verfassung zu sichern" (Lecheler, 147.) Dazu aber bedarf es in der heutigen Zeit mehr denn je entsprechender Institutionen, die diese Funktion mit Durchsetzungsvermögen und diplomatischem Geschick erfüllen.

André Habisch

Es knirscht im Gebälk

Das amerikanische Rechtssystem und seine Probleme

Nicht nur beim Regierungs- oder Parteiensystem bestehen erhebliche Unterschiede zwischen den Vereinigten Staaten und den meisten europäischen Ländern, sondern auch bei Struktur und Verfahrensweisen der rechtsprechenden Gewalt. Spektakuläre wie unspektakulär-„normale" Fälle machen deutlich, daß das amerikanische Rechtswesen in einer Krise steckt, die wiederum Spiegelbild übergreifender gesellschaftlicher Krisenerscheinungen in den USA ist. Die Wahlen vom 8. November waren in dieser Hinsicht aufschlußreich.

Amerika durchlebt gerade den „Mordprozeß des Jahrhunderts". Der ehemalige Footballstar O. J. Simpson steht in Los Angeles vor Gericht, weil er am 12. Juni 1994 seine ehemalige Frau und deren Freund ermordet haben soll. Die Medien haben sich auf diesen Fall gestürzt, das Fernsehen überträgt sämtliche Details zu jeder Stunde, Devotionalien zu diesem Fall werden zu hohen Preisen gehandelt. Viele verdienen an dem Prozeß und wollen immer mehr verdienen: die Zeitungen, die Radio- und Fernsehstationen, die zuliefernde Andenkenindustrie, die Fachleute, die Gutachter und die Anwälte. Ist eine Rechtsfindung mitten in diesem Medienrummel überhaupt noch möglich? Die Sorge ist begründet, daß in diesem Strafverfahren das Recht selbst auf der Strecke bleibt. Doch was ist überhaupt Recht in den Vereinigten Staaten?
Irgendwann im Jahr 1992 fuhr die neunundsiebzigjährige *Stella Liebeck* mit ihrem Auto an einem Drive-in-Fenster von McDonald's in Albuquerque (New Mexico) vor und ließ

sich einen Kaffee zum Preis von 49 Cent in den Wagen reichen. Wer in den Vereinigten Staaten war, kennt die bei solchen Gelegenheiten verkauften Becher. Das Gefäß ist aus Styropor oder einem anderen umweltfeindlichen Material, fühlt sich von außen lauwarm an und ist mit einem Plastikdeckel verschlossen. Immer noch im Auto sitzend, entfernte Stella Liebeck – hätte sie eigentlich noch ihren Führerschein besitzen dürfen? – den Deckel, um Milch und Zucker in den Kaffee einzurühren. Ihr geschah, was jedem Amerikaner schon einmal passiert ist: der Becher kippte um, und der heiße Kaffee ergoß sich über Schenkel und Unterleib von Frau Liebeck. Sie erlitt lokale Verbrennungen dritten Grades und mußte einige Tage in einer Klinik behandelt werden. Die Geschädigte fand einen Anwalt, der auf solche Fälle spezialisiert ist, und ließ Haftungsklage gegen McDonald's wegen des Verkaufs von zu heißem Kaffee einreichen. Im August 1993 sprach eine Jury in Albuquerque der autofahrenden Rentnerin einen Schadenersatz in Höhe von 160000 Dollar zu.

Der Fall ging aber noch weiter. Auf Antrag des Anwalts, der bei solchen Fällen stets auf der Basis eines hohen Erfolgshonorars *(contingency fee)* arbeitet, wurde die beklagte Firma, die ansonsten wegen ihrer Hamburger berühmt ist, im Sommer 1994 wegen rücksichtslosen Fehlverhaltens und als Abschreckung vor weiteren Verstößen – was in Amerika unter dem rechtstechnischen Begriff *punitive damage* zusammengefaßt wird – zu einem zusätzlichen Schmerzensgeld von 2,7 Millionen Dollar an die inzwischen einundachtzigjährige Stella Liebeck verurteilt. Dieser hohe Betrag wurde berechnet nach dem weltweiten Kaffeeumsatz von McDonald's während zweier Tage. McDonald's legte Widerspruch ein, und Richter *Robert Scott* reduzierte die gerade erst erstrittene Summe auf 480000 Dollar. Sofern die Anwälte beider Seiten, die ja hüben wie drüben auf der Basis der contingency fee arbeiten, die Mühlen des Prozesses nicht weiter am Laufen halten, erhält die Klägerin beim gegenwärtigen Stand der Dinge eine Wiedergutmachung von 640000 Dollar (Neue Zürcher Zeitung, 16./17.10.94). Alles in allem ist das für McDonald's ein teurer Becher Kaffee, den sich die Greisin – man kann sie sich bei ihrem Alter durchaus als tatterig vorstellen – in Albuquerque über den Schoß geschüttet hat.

Das Rechtssystem entfaltet sich aus der Verfassung

Die beiden Urteile in Sachen McDonald's sind gar keine Extremfälle im Umfeld der jüngsten amerikanischen Schadensersatzprozesse. Hinter dem noch anhängigen Kaffeeprozeß in Albuquerque taucht schon das Rechtsinstitut der amerikanischen Jury auf, das den europäischen Betrachtern aus vielen Kriminal- und Wildwestfilmen scheinbar so vertraut ist und das durch den Simpson-Prozeß in Los Angeles erst recht bekannt werden wird.

In Artikel 3 der amerikanischen Verfassung ist die Grundlage des Rechtssystems angegeben: „Die richterliche Gewalt der Vereinigten Staaten soll einem obersten Gerichtshof *(supreme court)* übertragen werden sowie solchen unteren Gerichten *(inferior courts)*, die der Kongreß von Zeit zu Zeit verordnen und errichten möge." Neben dem Kongreß als Legislative (Artikel 1) und dem Präsidenten als Exekutive (Artikel 2) stellen der *Supreme Court* und die sich ihm nachordnenden Gerichte die dritte Säule des amerikanischen Regierungssystems dar. Heute ist der Supreme Court die normsetzende Spitze des amerikanischen Rechtswesens, das aus einem komplexen Netzwerk aus Bundesgerichten *(federal courts)*, Gerichten der 50 Bundesstaaten *(state courts)* sowie Gerichten der lokalen Ebene *(local courts)*, zusammen mit den jeweils zugeordneten Anklagebehörden besteht.

Im Bundesjustizministerium *(United States Department of Justice)*, zuständig für die Rechtspolitik des Bundes, berühren sich Exekutive und Judikative. Genau an dieser Stelle haben sich in jüngster Zeit scharfe Konflikte zwischen Regierung und Justiz ergeben.

Im Jahr 1973 führten die präzedenzlosen Entwicklungen im *Watergate-Skandal* zur Ernennung eines Sonderstaatsanwaltes *(special prosecutor)*, der unabhängig vom Bundesjustizministerium die Untersuchungen durchführen sollte. Die Ernennung dieses Sonderstaatsanwaltes war das politisch erzwungene Zugeständnis an das ganz Amerika überschwemmende Mißtrauen, daß die regulären Wege von Untersuchungen und Strafverfolgung nicht mehr ausreichend seien, nachdem der Präsident selbst in die Rolle eines Beschuldigten geraten war. Als Nixon den gerade erst berufenen Sonderstaatsanwalt entließ, weil er die Herausgabe der Tonbänder des Weißen Hauses verlangte, wurde der Präsident durch den überwältigenden Druck der öffentlichen Meinung gezwungen, einen neuen Sonderstaatsanwalt zu ernennen. Nixon und seine Anwälte widersetzten sich monatelang den Gerichtsbeschlüssen, durch die das Weiße Haus immer wieder zur Herausgabe der Tonbänder verpflichtet wurde.

Nixon gab die Tonbänder erst dann heraus, als der Supreme Court in einer mit acht zu null getroffenen Entscheidung beschied, daß der Präsident die Tonbänder herauszugeben habe. Nicht ohne Einfluß war die Vorbereitung des Kongresses, ein Impeachment-Verfahren gegen Nixon in Gang zu setzen. Am Ende gingen der Justizminister *John Mitchell* und mehrere hohe Berater im Weißen Haus ins Gefängnis. Um dem Impeachment zu entgehen, trat Nixon am 9. August 1974 als Präsident zurück und wurde durch die umstrittene Begnadigung durch seinen Nachfolger *Gerald Ford* von jeder weiteren Strafverfolgung freigestellt. Es war klar, daß der Präsident und seine Berater versucht hatten, die Aufklärung von Straftaten zunächst zu verhindern und dann zu behindern. Die Exekutive hatte sich im eigenen Interesse und gegen alle Rechtsnormen in die Geschäfte der Judikative eingemischt.

Auch der *Iran-Contra-Skandal*, der seit dem Jahr 1986 dunkle Schatten über die beiden letzten Jahre der Präsidentschaft Reagans warf, führte zu einem heftigen Konflikt zwischen Exekutive und Judikative. Wichtige Berater Reagans

wurden angeklagt und zum Teil verurteilt. Wieder einmal mußten sich Juries mit einem Justizminister der Vereinigten Staaten – dieses Mal mit *Edwin Meese III,* einem kalifornischen Freund Reagans – befassen. Ein weiteres Mal wurde ein Sonderstaatsanwalt beauftragt, gegen einen Justizminister zu ermitteln.

Die Angeklagten in der Iran-Contra-Affäre bestritten die Verfassungsmäßigkeit des Gesetzes, das die Rolle des Sonderstaatsanwalts begründete und das in den unruhigen Zeiten des Watergate-Skandals zustande gekommen war. Die betroffenen Politiker wandten sich an die Gerichte. Der Supreme Court bestätigte am Ende seiner Sitzungsperiode im Juni 1988 das Gesetz als verfassungsmäßig, nach dem Sonderstaatsanwälte zu Ermittlungen gegen Regierungsmitglieder eingesetzt werden können (Morrison v. Olson, 108 S. Ct. 2597–1988). Diese Entscheidung erging mit sieben zu einer Stimme und war vom Chief Justice *William H. Rehnquist,* den Reagan erst 1986 an die Spitze des Supreme Court gebracht hatte, verfaßt. Reagan hatte gerade noch ein gutes halbes Jahr im Weißen Haus zu verbringen, als der Supreme Court den Gehilfen des Präsidenten ins Merkbuch schrieb, daß die Ermittlungen eines von einem Gericht berufenen Sonderstaatsanwaltes gegen Regierungsmitglieder, die in ihrem Amt die Gesetze brechen, nicht gegen das Prinzip der Gewaltenteilung verstoße. Das ist viel mehr als der in Deutschland erwogene bloße Tatbestand der Amtshaftung, sichert diese Entscheidung des Supreme Court doch die Möglichkeit, auch hohe Amtsträger vor Gericht zu bringen und für Rechtsbrüche – begangen bei ihrem politischen Geschäft – zu bestrafen.

Die Richter im Supreme Court

Die dem Supreme Court von der Verfassung zugewiesene Aufgabe ist die von Präsident und Kongreß unbeeinflußte souveräne Rechtsprechung. Aber dennoch gibt es enge Wechselbeziehungen zwischen den drei Verfassungsorganen Supreme Court, Präsident und Kongreß. Der Supreme Court kann Gesetze und einzelne Gesetzesbestimmungen, die nicht in Übereinstimmung mit der Verfassung stehen, für ungültig erklären. Bei solchen Entscheidungen setzt das höchste Gericht neues Richterrecht. Dieses neue Richterrecht verpflichtet den Kongreß, die vom Supreme Court verworfene Gesetzgebung den Entscheidungen des Gerichts anzupassen.

Eine Einwirkung des Kongresses – und zwar des Senats – auf den Supreme Court findet erst dann statt, wenn vom Präsidenten vorgeschlagene Kandidaten für den Supreme Court im Senat zu bestätigen sind. Das Verhältnis zwischen Supreme Court und Präsident ist dagegen wesentlich sensibler, wie die Hinweise auf die Konflikte während der Watergate- und Iran-Contra-Affäre bereits zeigten. Indem der Präsident die Richter für den Supreme Court vorzuschlagen hat (das *appointment* zum Supreme Court), besitzt er die Möglichkeit, die zukünftige Rechtsprechung des Gerichts allmählich zu beeinflussen. Ein konservativ orientierter Präsident versucht normalerweise, konservative Richter zu ernennen, und ein liberaler Präsident versucht, Kandidaten zu präsentieren, die der Rechtsprechung des Supreme Court eine bemerkbar werdende liberale Färbung geben können.
Der eine wie der andere Präsident sind dabei jeweils an die Zustimmung des Senats gebunden, der je nach seiner parteipolitischen Zusammensetzung allzu starke Ausschläge in der einen oder der anderen Richtung vermeiden kann. Da die obersten Richter auf Lebenszeit ernannt sind, kann sich eine durch gezielte Ernennungen und Bestätigungen hergestellte Mehrheit im Supreme Court noch lange nach der Amtszeit des jeweils ernennenden Präsidenten halten.

Die Namen der *Chief Justices* stehen gelegentlich für ein eher liberales oder eher konservatives Gesamtprogramm des von ihnen geleiteten Supreme Court. Es kommt jedoch oft vor, daß als vermeintlich konservativ Berufene im Lauf ihrer Richterzeit immer mehr zu liberalen Entscheidungen neigen. Dieses Mißgeschick widerfuhr 1953 Präsident *Eisenhower,* als er *Earl Warren* aus Kalifornien, den er für konservativ hielt, zum Chief Justice machte, um durch ihn den seit *Franklin D. Roosevelt* liberal urteilenden Supreme Court in die Gegenrichtung umlenken zu lassen. Warren wurde jedoch in seiner Amtszeit von 1953 bis 1969 zum Vorsitzenden eines Supreme Court, von dem die Progressiven der USA – was immer das im Vergleich mit dem gleichen Begriff in den europäischen Demokratien bedeutet – heute noch schwärmen. Auch Präsident Nixon war 1969 durch niemanden eines heimlichen politischen Liberalismus verdächtigt worden, als er *Warren E. Burger* an die Spitze des Supreme Court brachte, und dennoch setzte Burger zwischen 1969 und 1986 die Rechtsprechung des Warren-Court fast nahtlos fort.
Eine beinahe problematische Situation war eingetreten, als die republikanischen Präsidenten Nixon, Ford, Reagan und Bush – unter dem Demokraten Carter war keine Richterstelle im Supreme Court zu besetzen – zusammen neun Richter durchsetzten. Außerdem konnte Reagan im Jahr 1986 aus dem Supreme Court heraus *William H. Rehnquist* (bereits 1972 von Nixon ins Gericht gebracht) zum Chief Justice machen. Viele befürchteten schon, daß der Rehnquist-Court die liberale Rechtsprechung, die unter Warren und Burger erfolgt war, umlenken könnte. Dazu boten sich besonders die Bereiche von *Law and Order,* die bisher extensiv ausgelegten *Bürgerrechtsfälle* und die Rechtsprechung zur *Abtreibung* an.

Die Entscheidungen des Supreme Court fielen gegen Ende der achtziger Jahre sehr knapp aus – etwa mit fünf zu vier Stimmen, oft auch schon mit vier zu fünf Stimmen gegen die bisherige Rechtsprechung des Gerichts. Weil zwei alte Liberale im Gericht die Wahl eines demokratischen Präsidenten dazu nutzten, um endlich von ihrem Amt zurückzutreten, konnte *Clinton* in den Jahren 1993 und 1994 je einen Richter in den Supreme Court bringen *(Ruth Bader Ginsburg,* die

zweite Frau im Gericht, und *Stephen Breyer).* Die Überalterung auf dem liberalen Flügel des Supreme Court war schon lange unübersehbar gewesen. Als *Harry A. Blackmun,* 1970 von Nixon ernannt, im April 1994 seinen über die Amtszeiten von Reagan und Bush hinausgeschobenen Rücktritt endlich ankündigte, erklärte der alte Mann mit ironischem Understatement: „Ich will nicht warten, bis meine Senilität inakzeptable Ausmaße annimmt" (Die Zeit, 15.4.94). Die Cartoons in den amerikanischen Zeitungen waren schon lange viel offener gewesen. Da saßen uralte, fast schon auf das Maß von Gnomen reduzierte Männer kopfwackelnd auf der Richterbank, nur noch durch den Tropf notdürftig am Leben erhalten, und warteten auf einen demokratischen Präsidenten. Als dann Clinton gewählt war, war der Weg frei, die Zahl der liberalen Mitglieder des Supreme Court wieder zu erhöhen.

Ein Rechtsstreit erreicht nur sehr selten den Supreme Court in Washington, D.C. Da werden Fälle aufgegriffen, die in besonderem Maße relevant sind für die Rechtsentwicklung des Bundes, Verfassungsangelegenheiten und Verfahren, für die die Rechtsmittel bei den *state courts* ausgeschöpft sind (was immer wieder bei letzten Aufschiebebegehren gegen Hinrichtungen der Fall ist). Dagegen wird die Masse der Prozesse und Berufungsverfahren von den unteren Gerichtsinstanzen – also von den *inferior courts* nach Artikel 3 der Verfassung – abgearbeitet. Inferior courts können sowohl Gerichte des Bundes *(federal courts)* als auch der Bundesstaaten *(state courts)* sein. Das ist das doppelsträngige Gerichtssystem *(dual court system)* der Vereinigten Staaten. Oder sollen wir besser von einem Verbund von 51 Gerichtssystemen – 50 Gerichtszügen der Bundesstaaten und einem der Vereinigten Staaten – sprechen?
Dem Supreme Court sind zwölf *U.S. Courts of Appeals* (oder *Circuit Courts*) als Berufungsinstanz nachgeordnet. Jeder Staat ist einem dieser Circuit Courts – besetzt mit 4 bis 23 Richtern, die in Dreierkollegien die Fälle aus den unteren Bundesgerichten bearbeiten – zugeordnet.

In den *Federal District Courts* – insgesamt 94, darunter je einer für den District of Columbia (die Bundeshauptstadt), Puerto Rico, Virgin Islands, Guam und Mariana Islands – sind bis zu 27 Richter tätig. Die *District Courts* sind jeweils für einen Bundesstaat zuständig. Größere Staaten haben mehrere District Courts. Für Kalifornien, Texas und New York sind sogar je vier District Courts zuständig. Vor den Federal District Courts landen Prozesse, die von Bürgern, die aus zwei verschiedenen Bundesstaaten stammen, geführt werden, sowie Verfahren, in denen es um Verstöße gegen Bundesrecht (Fälle aus dem Bürgerrecht – *civil rights* –, Patent- und Urheberrecht, Geldfälscherprozesse und Immigrationsstreitfälle zum Beispiel) geht.
Die überwältigende Zahl aller Prozesse wird jedoch vor den State Courts verhandelt, was der banale Hinweis auf die Ubiquität und Omnipräsenz der Kriminalität in den USA ist. Auf der untersten Stufe stehen die *Magistrates' Courts,* an denen Friedensrichter über einfache Vergehen entscheiden und wo die Bürger die Ehe schließen können. Nach oben folgen die *Municipal Courts* (auch *police* oder *city courts*), die für Zivilverfahren und einfache Strafrechtssachen zuständig sind, und dann die *County Courts* (auch *Superior Courts*), zuständig für schwere Kriminalität und Zivilsachen mit hohem Streitwert. Die oberste Instanz sind die *Courts of Appeals,* die auch *State Supreme Courts* heißen und vor denen die Berufungsverfahren aus den State Courts abschließend verhandelt werden.

Bedrohte Menschen – destabilisierte Rechtsordnung

Als im Mai 1994 in Singapur der achtzehn Jahre alte *Michael Fay* zu vier Schlägen mit der Rattanrute verurteilt wurde, weil er Autos mit Farbe besprüht und Straßenschilder abmontiert hatte, setzte Präsident Clinton sich bei Singapurs Staatschef *Ong Teng Cheong* mehrmals für einen Gnadenerlaß ein. Die Regierung in Singapur zeigte sich verärgert: „Wir haben hier keine Situation, wo Vandalismus weit verbreitet ist, wie etwa in New York" (FAZ 5.5.94). Clintons Interventionen zugunsten einer freieren Rechtsordnung waren auch eher symbolisch gemeint, wenn sie nicht ohnehin auf Konto „präsidiale Medienpräsenz zur Verbesserung des eigenen Image" gingen. Die amerikanische Öffentlichkeit erregte sich kaum, und nachdem der Sprayer von Singapur die vier Schläge erhalten hatte, galt in den USA wieder „American crime as usual". Das gilt insbesondere für das alltägliche Töten und Zerstören in den Städten.

In New Jersey tötete ein junger, arbeitsloser Drogenabhängiger – ein Schwarzer – die Mutter von zwei Kindern, um 1,90 Dollar zu erbeuten. In Chicagos South Side wurde ein Elfjähriger von seiner Kinderbande umgebracht, weil er zuvor ein drei Jahre älteres Mädchen erschoß (Time, 19.9.94). Erschrocken sind nur die in der Nachbarschaft wohnenden Eltern, weil sie Angst um ihre noch jüngeren Kinder haben. Kinder töten Kinder. Vierzehnjährige werden wegen Mordes zu langjährigen Gefängnisstrafen verurteilt, und jeder weiß, was sie in den Zellen lernen werden. Das Elend in den Ghettos wird immer hoffnungsloser. Polizisten wagen sich nur noch in Gruppen in die Zonen der Armut, dabei das Rudelverhalten der Wölfe kopierend. Menschenrechtler demonstrieren vor den Gefängnissen gegen Hinrichtungen, die hinter den Mauern gerade exekutiert werden. Und alle wissen, daß die Todesstrafe nicht abschreckt – wie sollte sie das auch in den Elendsgebieten, wo doch die in der Todeszelle verbrachten ruhigen Wartejahre eine sichere Option für den Mörder sind, älter zu werden als die anderen in den Ghettos?
Die Kriminalitätsrate steigt an, aber es gibt zu wenig Polizisten, zu wenig Richter, zu wenig Gefängnisse, zu wenig Dollars für den Strafvollzug. Dafür gibt es zu viele Drogen und zu viele Waffen, die sich jeder für wenig Geld besorgen kann. Die *National Rifle Association* scheut keine Kosten,

um über ihre Lobbyisten Gesetzentwürfe der Regierung zu Fall zu bringen, in denen eine Beschränkung des unbehinderten Waffenverkaufs verankert werden soll.

Diese Krisensituation herrscht auch in den kleineren Städten, auch im Städtchen Asheville in North Carolina, 62000 Einwohner, über welches die Neue Zürcher Zeitung eine transparente und exemplarische Detailstudie vorgelegt hat. Wer zu drei Jahren Gefängnis verurteilt wird, ist nach drei Monaten wieder frei, weil der Zellenplatz für neue Häftlinge gebraucht wird. Das Justizsystem funktioniert auch in Asheville nur deshalb noch, weil 95 Prozent der Angeklagten sich schuldig bekennen. Müßten ihnen in Juryprozessen ihre Verbrechen erst umständlich bewiesen werden, dann wären die Gerichte lahmgelegt. Die Verurteilten wissen um ihre Chancen. Personen, die zur Bewährung verurteilt sind, stellen Anträge, die Strafe verbüßen zu können. „... die Haft wird angesichts der überfüllten Gefängnisse ohnehin nicht lange dauern und ist leichter zu ertragen als die Auflagen bei einer bedingten Verurteilung", wird ein Richter aus North Carolina zitiert (NZZ Folio, August 1992, 33).
Sind der amerikanischen Justiz die Instrumente abhanden gekommen, zugunsten der an Verbrechen, Armut und gesellschaftlicher Isolierung leidenden Menschen weiterhin das Recht durchzusetzen – ganz im Sinne des „government of the people, by the people, and for the people", wie Abraham Lincoln am Ende seiner Rede in Gettysburg 1863 verlangt hat?
Der „Mordfall des Jahrhunderts" jedenfalls ließ die Amerikaner seit dem September 1994 nicht mehr zu Ruhe kommen. Die makabre Faszination des Falls versprach dem Fernsehkanal *Court TV* großen Gewinn, wenn Richter *Lance Ito* vom *Superior Court* in Los Angeles nur die Fernsehübertragung zulassen würde. Seit 1991 war Court TV mit Liveübertragungen aus den Gerichtssälen in Erscheinung getreten. Einige spektakuläre Prozesse bestätigten, was die Werbung versprochen hatte: „Great drama, no scripts", also Spannung ohne jedes Textbuch. Die Eigenkosten von Court TV waren gering. Fest installierte Kameras schwenkten zwischen dem oder der Angeklagten und den Zeugen, Staatsanwälten, Verteidigern und der Jury hin und her. Es wurden auch schon einmal gähnende und schlafende Jurymitglieder gezeigt. Den Zuschauern wurde die Illusion von Unmittelbarkeit – manchmal sogar verbunden mit einigen vulgärjuristischen Einsichten – vermittelt, was im Lauf der Zeit 14 Millionen zahlende Zuschauer an die Bildschirme lockte.

Ein Vergewaltigungsprozeß gegen ein Mitglied der Kennedy-Familie brachte 1991/92 den Durchbruch. Es folgte das Rodney-King-Verfahren, dessen erster unseliger Ausgang die Rassenunruhen von South Central Los Angeles ausgelöst hatte (vgl. HK, Juni 1992, 259 ff.) und dann 1994 der herausstechende Prozeß gegen *Lorena Bobbit,* die ihren brutalen Ehemann an ungewöhnlicher Stelle verstümmelt hatte.

Doch dann zögerte Richter Ito wegen der außergewöhnlichen Medienhysterie, das Fernsehen im O.-J.-Simpson-Fall zuzulassen, und schob seine Entscheidung bis zum 7. November 1994 auf. Diese Entscheidung fiel, wie nicht anders zu erwarten gewesen war, zugunsten der Übertragungen aus. Am 3. November 1994 war die Jury für den O. -J.-Simpson-Prozeß nach einem umständlichen Verfahren berufen. Sie bestand aus acht Schwarzen, einem Weißen, einem Hispanic und zwei Personen gemischter Rasse. Zugleich setzte sich die Jury aus acht Frauen und vier Männern zusammen (New York Times, 4.11.94, A 27). Die Verteidigung hatte ganz eindeutig die „race card" gespielt und gewonnen, da sie sich bei dieser rassenspezifischen Zusammensetzung der Jury einen Vorteil für den Angeklagten versprach. Der nicht mehr nachvollziehbare Rummel um den Fall und die heftigen Auseinandersetzungen zwischen Anklage und Verteidigung bei der Auswahl der Jury, die mit einer sachlichen Prozeßführung nichts mehr zu tun haben, zeigen, daß das Jurysystem insgesamt zu einer fragwürdigen Einrichtung geworden ist. Es ist kaum noch zu erwarten, daß am Ende von fernsehgerechten Gerichtsverfahren dieser Art ein Urteil stehen wird, das über jeden Zweifel erhaben ist. Vielmehr hat der Slogan der Unterhaltungsindustrie „The show must go on" von dem Verfahren bereits Besitz ergriffen. Solange der Prozeß rollen wird, wird die Aufmerksamkeit der Zuschauer erst einmal abgelenkt sein von den alltäglichen Morden in den Ghettos der Nachbarschaft und ihren sozialen Ursachen. Sollte sich unter den dann aufgelaufenen Kapitalverbrechen wieder ein neuer spektakulärer Fall finden, wird *Court TV* schon wieder dafür sorgen, daß der zahlende Zuschauer in angemessenem zeitlichem Abstand voll auf seine Kosten kommen wird. Wer wagt es überhaupt noch, von der journalistischen, juristischen und politischen Elite eine Sinnstiftung für die realen, das Land zerreißenden Konflikte zu erwarten?

Das Recht unterliegt der kollektiven Angst vor der allgegenwärtigen Gewalt

Die Wahlen vom 8. November 1994 zeigten, daß die Vereinigten Staaten zu ihren unlösbaren Aporien zurückgekehrt sind. Im Wahlkampf dominierten die Agitationsformeln „No taxes" und „smaller government". Wer immer diese Formeln benutzte, war dann gleichzeitig „tough on crime" und setzte sich für mehr Polizisten zur Bekämpfung des „crime" ein. Aber wie soll das geschehen, wenn die von der Clintonregierung begonnenen Reformen – Bildungsprogramme, Sozialprogramme, Reform des Gesundheitswesens – jetzt wieder gekürzt werden müssen? Die *National Rifle Association* hat erfolgreich dafür gesorgt, daß die Unterstützer Clintons bei der Verabschiedung des *Crime Bill* im Kongreß nicht mehr nach Washington zurückkehren. Also dürfen weiterhin Waffen ungestört gekauft werden, auf daß mit ihnen auch geschossen werde. Es ist klar, daß die Gewaltkriminalität weiter zunehmen wird. Die Wahlkampfslogans, mit denen

die Kandidaten „tough against crime" sein wollten, waren darum so erfolgreich, weil sich die Amerikaner am meisten vor „crime" – noch vor den Wirtschaftsproblemen und den Themen der Gesundheitsreform stehend – fürchten. In Pennsylvania wurde der amtierende Gouverneur, der einen rückfällig gewordenen Mörder begnadigt hatte, vom Gegenkandidaten pausenlos verunglimpft. Gewählt wurde der andere, der versprochen hatte, jeden Hinrichtungsbefehl zu unterzeichnen.

Der Zustand, daß die Leute Angst haben vor der allgegenwärtigen Gewaltkriminalität, produziert immer wieder erschreckende Einzelbeispiele. So hat ein Vater in einem kleinen Ort Louisianas in einer vermeintlichen Notsituation seine vierzehnjährige Tochter erschossen, die er für einen Einbrecher hielt (New York Times, 9.11.94, A 18). Dieselbe allgemeine Angst kann jedoch auch in einer merkwürdigen Verkehrung dazu führen, daß schon in zwanzig Bundesstaaten *Bürgermilizen* organisiert sind, die sich gegen eine befürchtete Waffenkontrolle durch die Bundesbehörden wehren und sich unter der Anleitung wirrer Verschwörungstheorien gegen die unbeliebte liberale Bundesregierung wenden (New York Times, 14.11.94, A 1 und A 14). Kehren die Vereinigten Staaten schrittweise zurück in die Zeiten des Wilden Westens, als jeder sein eigenes Recht mit der Waffe suchte und durchsetzte?

Die wachsende Armutskriminalität in den amerikanischen Ghettos und die rechtskonservativen Bürgermilizen in zwanzig Bundesstaaten: beide sind Symptome derselben sozialen Verzweiflung, die sich komplementär ergänzen. Die Ereignisse lassen sich vor Ort beobachten und aus europäisch-deutscher Perspektive analysieren, und an manchen Punkten kann sich auch der ausländische Beobachter nicht mehr den beklemmenden Ängsten der amerikanischen Bevölkerung entziehen.

Hermann Vogt

Enormer Reformbedarf

Brasilien nach einem Jahrzehnt unter ziviler Herrschaft

Nach zwei Jahrzehnten Militärherrschaft kehrte Brasilien 1985 zur Demokratie zurück. Eine Zwischenbilanz der „Neuen Republik" im größten und bevölkerungsreichsten Land Lateinamerikas zeigt Licht- wie Schattenseiten: Die Demokratie ist trotz erheblicher Unzulänglichkeiten einigermaßen gefestigt, ein Kurs der wirtschaftlichen Konsolidierung ist eingeleitet, die brennenden sozialen Probleme sind aber weithin ungelöst. Vom neuen Präsidenten Fernando Henrique Cardoso ist eine Fortsetzung des wirtschaftlichen und politischen Reformkurses zu erwarten.

Brasilien wählte am 3. Oktober mit deutlicher Mehrheit von 54 Prozent der Stimmen *Fernando Henrique Cardoso* von der sozialdemokratischen Partei PSDB im ersten Wahlgang zum neuen Präsidenten. Sein Hauptkonkurrent *Luis Inácio Lula da Silva* von der Arbeiterpartei PT erreichte nur 27 Prozent der Stimmen. Erstaunlich ist das Abschneiden des absoluten Außenseiters *Enéas Carneiro,* der für eine Rückkehr zu einem autoritären starken Staat plädierte und mit 7 Prozent der Stimmen das drittbeste Ergebnis noch vor den anderen Vertretern großer Parteien erreichte. Der designierte Präsident Cardoso, der sein Amt im Januar 1995 antritt, vertritt einen wirtschaftlichen Stabilisierungskurs, der jedoch von einer Reihe von Reformmaßnahmen im Staatsapparat und Änderungen in der Wirtschaftsordnung abhängt. Die Wahlkoalition, die hinter Cardoso stand, konnte nur etwa ein Drittel der Abgeordneten und Senatoren wählen. Er wird deshalb im Kongreß nach weiterer Unterstützung für sein Regierungsprogramm suchen müssen. Im Kongreß sind insgesamt 17 Parteien vertreten. Bei den wichtigsten 6 Parteien, die etwa drei Viertel der Abgeordneten stellen, kam es jedoch nur zu geringen Verschiebungen. Die Ergebnisse der Kongreßwahlen können sich geringfügig ändern, da die Wahlen im Bundesstaat Rio de Janeiro wegen Fälschungen bei den Auszählungen annulliert wurden und wiederholt werden müssen. Auch die in der brasilianischen Politik wichtigen Gouverneure wurden zum großen Teil erst in der Stichwahl am 15. November 1994 gewählt.

Wirtschaft im Umbruch – ungelöstes Armutsproblem

Vor 10 Jahren wurde in Brasilien, das seit 1964 ausschließlich von uniformierten Präsidenten geleitet wurde, erstmals wieder ein Vertreter der zivilen Opposition zum Präsidenten gewählt. Von der Rückkehr zur Demokratie erwarteten die Brasilianer aber weit mehr als die freie Wahl ihrer Volksvertreter und des Regierungschefs. Von der Demokratie erwarteten sie auch eine Wiederaufnahme des wirtschaftlichen

Wachstums nach tiefen Einbrüchen Anfang der 80er Jahre, und Demokratie wurde von vielen auch gleichgesetzt mit einem Ende des Entwicklungsmodells, in dem die Reichen immer reicher und die Armen immer ärmer wurden.
Die Nachrichten, die seit Mitte der 80er Jahre aus Brasilien kamen, lassen den auswärtigen Betrachter erahnen, daß sich diese Hoffnungen nicht erfüllt haben. Berichte vom brennenden Regenwald und aussterbenden Indianern, von verwahrlosten Straßenkindern und dem wachsenden Einfluß der organisierten Kriminalität in den Städten zeigen ein düsteres Bild von dem Land, das uns von den Reiseveranstaltern gerne als tropisches Paradies verkauft wird. Die Meldungen aus dem Wirtschaftsteil der Zeitungen konnten dieses Bild nicht aufhellen. Dazu gehörten Berichte von einer horrend hohen Auslandsverschuldung, schwindelerregenden Inflationsraten und eine nicht abreißen wollende Serie von Korruptionsskandalen in Politik, Wirtschaft und Verwaltung. Brasilien scheint vor dem Zusammenbruch jeglicher inneren Ordnung zu stehen.

Bei genauerer Betrachtung muß das Bild allerdings etwas differenzierter ausfallen. Politik, Wirtschaft und Gesellschaft haben sich in der letzten Dekade in unterschiedlichem Tempo entwickelt. Die Bilanz der Dekade von 1985 bis 1994 läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Das *Armutsproblem* ist in Brasilien tatsächlich ungelöst. Schlimmer noch. Es gibt keine kurzfristigen realistischen Zeichen zur Verbesserung der sozialen Situation. *Wirtschaftlich* befindet sich das Land im Umbruch. Nachdem in den 80er Jahren verschiedene Sanierungskonzepte keinen Ausweg aus der Krise weisen konnten, zeichnete sich in den 90er Jahren eine wirtschaftspolitische Wende ab. Entkleidet man den Begriff der *Demokratie* von diesen sozialen und wirtschaftlichen Konnotationen, so nimmt sich auch die Bilanz der politischen Entwicklung positiver aus. Brasiliens Neue Republik hat nicht nur über praktisch ein Jahrzehnt hinweg ihre politische Führung wiederholt in freien Wahlen ausgewählt, sondern auch verschiedene kritische Situationen gemeistert.

Die Wahlen wurden zwar auch unter der autoritären Herrschaft nie offiziell abgeschafft, aber die Ergebnisse wurden doch immer wieder durch kurzfristige Änderung der Wahlrechtsbestimmungen, Aberkennung von Abgeordnetenmandaten oder andere Eingriffe zum Nachteil der Opposition verzerrt. Die Wahlen seit 1985 verliefen alle ohne jene manipulativen Eingriffe, wie sie noch unter der Militärregierung üblich waren. Die Repräsentanten im Kongreß und in den Landesparlamenten wurden unter der zivilen Herrschaft inzwischen schon zum dritten Mal, die Stadt- und Gemeinderäte zum zweiten Mal neu gewählt. Außerdem fanden seit 1985 drei direkte Bürgermeister- und Gouverneurswahlen statt und zwei Präsidentschaftswahlen. Durch die Teilnahme praktisch der ganzen politischen Elite des Landes an dieser langen Reihe demokratischer Erneuerung der Repräsentanten auf allen Ebenen kam es zu einer Konsolidierung der demokratischen Spielregeln durch Routinisierung.
Obgleich eine Neuauflage dieser gezielten manipulativen Eingriffe in den Wahlprozeß unter der Neuen Republik weitgehend ausblieben, sind die Wahlen in Brasilien auch heute noch gekennzeichnet durch Verzerrungen unsystematischer Art. Dazu gehört beispielsweise die Mobilisierung von Mitteln und Personal der öffentlichen Verwaltungsmaschine im Wahlkampf einzelner Kandidaten, die illegale Finanzierung des Wahlkampfes durch große wirtschaftliche Gruppen, die sich spätere Vorteile bei staatlichen Aufträgen ausrechnen oder der große Einfluß eines einzigen privaten Fernsehkanals auf die öffentliche Meinung.
Zum Teil gibt es bereits Bestimmungen gegen diese Auswüchse. So können die Mitglieder der Regierungen auf allen Ebenen nur kandidieren, wenn sie sechs Monate vor dem Urnengang auf das Amt verzichten. Auch ist eine Wiederwahl von Bürgermeistern, Gouverneuren oder des Präsidenten nicht möglich. Der Mißbrauch des Staatsapparates bei der Wahl wird damit zumindest eingeschränkt. Auch der Zugang zu den elektronischen Medien ist gesetzlich geregelt. In der unmittelbaren Vorwahlphase steht den Parteien proportional zu ihrer Stärke kostenlose Sendezeit für Wahlwerbung auf allen Kanälen zur Verfügung. Schließlich wurde 1994 auch die Parteien- und Wahlkampffinanzierung durch ein neues Gesetz geregelt.

Neben dem Alltagsgeschäft hat die „Neue Republik", wie die Demokratie seit 1985 auch bezeichnet wird, auch Ausnahmesituationen und verschiedene Feuerproben erfolgreich gemeistert. Nach der Rückkehr der Zivilisten regierten diese zunächst auf der Grundlage der noch von den Militärs erlassenen autoritären Verfassung von 1969. Obgleich unmittelbar nach dem Abtritt des letzten uniformierten Präsidenten eine Reihe der noch bestehenden autoritären Bestimmungen aufgehoben worden waren, waren sich alle politischen Kräfte einig, daß eine grundsätzliche Neuordnung der politischen Spielregeln notwendig sei, um die Legitimität der folgenden Regierungen sicherzustellen.

In den 80er Jahren herrschte ein Schlingerkurs

Der 1986 gewählte Kongreß fungierte deshalb gleichzeitig als Verfassungsgebende Nationalversammlung und arbeitete eine neue Magna Charta für das Land aus. Die Ausarbeitung der Verfassung stand bis zu ihrem Inkrafttreten Ende 1988 im Zentrum der politischen Aufmerksamkeit. Die Erarbeitung der einzelnen Kapitel fand unter umfassender Beteiligung der zivilen Gesellschaft statt. Dieser langwierige Prozeß führte zur Aufnahme einer Reihe von Einzelbestimmungen, die heute bemängelt werden. Auf der anderen Seite erhielten gerade durch den demokratischen Prozeß der Ausarbeitung der neuen Verfassung die in ihr festgesetzten Spielregeln der Demokratie eine große Legitimität in der Gesellschaft.
Bereits unter dem 1989 gewählten Präsidenten Collor hatte die Neue Republik eine schwere Bewährungsprobe zu bestehen. Durch den Korruptionsskandal um Collor und den Un-

ternehmer Farias im Jahr 1992 wurde das Land in eine tiefe politische Krise gestürzt. Wieder kam es zu einer Mobilisierung der Öffentlichkeit, bis schließlich 1992 der Präsident in einem demokratischen Verfahren abgesetzt wurde, ein in der lateinamerikanischen Geschichte bisher einmaliges Verfahren. Im Jahr darauf wurde ein weiteres Untersuchungsverfahren durch den Kongreß eingeleitet, in dessen Verlauf massive Unterschlagungen von Haushaltsmitteln durch Abgeordnete und öffentliche Bauunternehmen aufgedeckt wurden. Auch dieses Verfahren endete für mehrere der Beteiligten mit der Aberkennung der politischen Rechte.
Diese und weitere Skandale, die ans Licht der Öffentlichkeit kamen, haben auf der einen Seite das Vertrauen der Brasilianer in die Integrität ihrer politischen Elite tief erschüttert. Andererseits wuchs mit den Untersuchungsverfahren auch das Vertrauen in die Selbstheilungskräfte der brasilianischen Demokratie. Trotz der tiefen Krise im Zusammenhang mit der Korruption scheint es zu keinem Zeitpunkt ernsthafte Erwägungen oder Pläne für einen Staatsstreich und die Rückkehr der Militärs als ordnende Macht gegeben zu haben.

In wirtschaftlicher Hinsicht scheint nach einem Jahrzehnt mißglückter Reformerfahrungen nun der Punkt erreicht, von dem aus ein Neuanfang möglich ist. Die 80er Jahre noch waren durch einen wirtschaftspolitischen *Schlingerkurs* gekennzeichnet. Verantwortlich waren zum einen Uneinigkeit über die Ursachen der wirtschaftlichen Krise und über die Ziele der Reformpolitik. Die brasilianische Wirtschaft Mitte der 80er Jahre war gekennzeichnet durch eine extrem hohe Auslandsverschuldung, eine steigende Inflation, wirtschaftliche Stagnation und einen chronisch defizitären Haushalt. Die eine Schule von Ökonomen vertrat nun Reformmaßnahmen, in deren Zentrum die Konsolidierung der öffentlichen Finanzen und der Abbau von staatlichen Eingriffen in die Wirtschaft stehen sollte. Da diese Maßnahmen als ein Kniefall vor den internationalen Finanzbehörden IWF und Weltbank interpretiert werden konnten und außerdem rezessive Wirkungen auf die Wirtschaft befürchtet wurden, stießen sie auf wenig Popularität bei den verantwortlichen zivilen Politikern.
Diese gaben deshalb einer anderen Schule den Vorzug, die nicht strukturelle, sondern konjunkturelle Probleme für die Krise der brasilianischen Wirtschaft verantwortlich machte. Die Inflationsraten wurden vor allem als technisches Problem angesehen, das in Zusammenhang mit den besonderen Indexierungsmechanismen der brasilianischen Ökonomie stehe. Der Staat sollte neue Investitionsimpulse liefern und so eine neue Phase wirtschaftlichen Wachstums einleiten.

Die Wirtschaftspolitik seit 1985 unter Sarney kann grob als ein langsames Einschwenken von dieser zweiten, als *heterodox* bezeichneten Schule auf die Linie der ersteren, *orthodoxen* Reformpolitik umrissen werden. Erst langsam ist bei den politischen Repräsentanten die Einsicht herangereift, daß eine Konsolidierung des Haushalts und eine Bekämpfung der Inflation die notwendigen Voraussetzung für die Wiederaufnahme wirtschaftlichen Wachstums sind. Der Preis dieses Lernprozesses war hoch. Die Inflationsraten schwankten zwischen 20 und 40 Prozent (!) und zur Finanzierung des Haushaltsdefizits häufte sich in wenigen Jahren eine Binnenverschuldung an, die heute die Höhe der öffentlichen Auslandsschuld übersteigt (1994: 90 Mrd R$ bzw. 60 Mrd US$). Erst Präsident Collor setzte 1990 auf einen radikalen wirtschaftspolitischen Kurswechsel. Die Neuerungen umfaßten Maßnahmen zum Abbau des Staatsapparates, wie die Streichung von Subventionen, die Entlassung von öffentlichen Bediensteten, die Privatisierung einer Reihe von Staatsbetrieben und die Weltmarktöffnung durch Senkung der Zollschranken und Aufhebung anderer Handelshemmnisse.
Nach der Absetzung Collors wurde von seinem Nachfolger *Itamar Franco* zwar eine Abkehr von diesem neoliberalen Reformkurs angekündigt. In der Praxis wurden das Privatisierungsprogramm und der Zeitplan für die Zollsenkungen jedoch ohne Modifikationen weitergeführt. Die Bekämpfung der Inflation durch eine solide Haushaltspolitik hatte nun eindeutig Priorität. Der unter Itamar initiierte „Plano Real", durch den die Inflation ohne künstliche Maßnahmen wie Preiseinfrierungen seit Mitte 1994 nahe der Nullgrenze gehalten werden konnte, folgte einer Mischung aus orthodoxer Haushaltssanierung und heterodoxer Deindexierung und wurde von der Bevölkerung mit großer Zustimmung angenommen.

Weitere Verschärfung der brennenden sozialen Probleme

Neben dieser lange Zeit bestehenden Unklarheit über Ursachen und Reformstrategien bestand das zweite große Problem in der *politischen Durchsetzungsfähigkeit* der als notwendig erachteten Reformen. Das Scheitern von einem knappen Dutzend von Wirtschaftsministern mit jeweils eigenen Reforminitiativen in 10 Jahren ist auch darauf zurückzuführen, daß wirtschaftliche Anpassungsmaßnahmen wie Kürzungen von Subsidien, Senkungen von Zollschranken, Abbau kostspieliger Staatsunternehmen etc. zwar wiederholt gefordert, aber gegen die verschiedenen Interessengruppen nicht durchgesetzt werden konnten. Da die Regierung im Kongreß über keine stabile Mehrheit verfügte und die verschiedenen Interessengruppen einen großen Einfluß auf die Fraktionen ausüben, mußten viele Reforminitiativen an deren Widerstand scheitern. Bei der Bekämpfung der Inflation befürchteten Unternehmer und Gewerkschaften jeweils einseitige Einbußen und reagierten mit einer wechselseitigen Erhöhung von Preisen und Löhnen. Auch bei stimmigen Konzeptionen ist deshalb bis heute diese diffuse Verhinderungsmacht einzelner Gruppen ein wichtiger Faktor der Wirtschaftspolitik.

Dies ist auch im Hinblick auf die Reformchancen unter der gewählten neuen Regierung unter Cardoso zu bedenken. Es besteht weitgehend Einigkeit darüber, daß zur Konsolidie-

rung und Wiederaufnahme des wirtschaftlichen Wachstums weitere wichtige Reformen notwendig sind. Dazu gehört die Neuordnung des Steuersystems, die Errichtung einer unabhängigen Zentralbank, die Reform des Renten- und Gesundheitssystems, die Reform der Justiz etc. Wichtig ist, daß auch diese Maßnahmen der Zustimmung im Kongreß bedürfen. Viele setzen sogar eine Änderung der Verfassung voraus, die nur durch eine qualifizierte Mehrheit von 60 Prozent in beiden Häusern des Kongresses, noch dazu in zwei getrennten Lesungen zu erreichen ist.

Die soziale Belastung hat sich aus unterschiedlichen Gründen verschärft. Zum einen kam es zu keinem wirtschaftlichen Wachstum, was Entlassungen in Industrie und Handel nach sich zog. Für die Mittelschicht bedeutete dies eine Verschlechterung des Lebensstandards, für die Unterschicht oftmals das Abrutschen in die absolute Armut. Zum anderen blieben staatliche Investitionen in den sozialen Bereichen, wie Wohnungsbau oder Infrastruktur aus. Das bestehende dünne Netz der öffentlichen Gesundheits- und Altersversorgung steht in Folge dieser Mittelknappheit kurz vor dem Kollaps.

Obgleich in Brasilien 20 Prozent des Lohnes für das staatliche Gesundheits- und Rentensystem einbehalten werden, bekommen die Krankenhäuser oft über Monate hinweg nicht die vorgesehenen Vergütungen für die Behandlung der Patienten. Viele Einrichtungen mußten in den letzten Jahren wegen Personal- und Materialmangels schließen. Die Patienten in den öffentlichen Krankenhäusern stehen und schlafen mangels Betten in den Gängen.

Die Ausgaben des Gesundheitsministeriums sind in den letzten Jahren in absoluten Zahlen stark gesunken. Hier ist die Sparpolitik der Regierung am stärksten zu spüren. Seit 1988 ist eine Umstrukturierung des Gesundheitswesens im Gange, die die Krankenhäuser und Gesundheitsstationen ausschließlich den Ländern und Gemeinden übergeben soll. Dadurch soll eine effizientere Verwaltung der Mittel bewirkt werden als durch das bisherige System von Krankenhäusern unter der Verwaltung des Bundes. Aber auch im Rahmen der nun praktizierten Dezentralisierung kommt es zu skandalträchtigen Unterschlagungen durch Krankenhäuser und Ärzte, die fiktive Internierungen und kostspielige Operationen bei den staatlichen Kassen abrechnen und das öffentliche Gesundheitssystem um schätzungsweise 300 Millionen US$ pro Jahr betrügen. Angesichts dieses katastrophalen Zustands im öffentlichen Gesundheitswesens weichen immer mehr Angehörige der Mittel- und Oberschicht auf eine zusätzliche private Versicherung aus.

Auch die *staatliche Rentenanstalt* ist in einer schweren Krise. Sie kann der Masse der Rentenempfänger (11 von insgesamt knapp 15 Millionen) kaum den gesetzlich vorgeschriebenen Minimallohn von etwa 130 DM auszahlen. Die Einnahmen decken längst nicht mehr die Ausgaben, wofür verschiedene Faktoren verantwortlich sind. Auf der Einnahmenseite ist wie bei allen Abgaben die Evasionsquote sehr hoch. Viele staatliche, aber auch große Privatunternehmen schulden der Rentenanstalt Milliardenbeträge, die sie zwar vom Lohn ein-

Das Taschenbuch mit Linie



Band 4339, DM 14,80
öS 116,-/ SFr 14.80
Witzige Erzählungen von Leuten, die Ernst gemacht haben mit dem Vorsatz zu verzichten.



Band 4338, DM 12,80
öS 100,-/ SFr 12.80
Praktische Tips, wie der „Ernst des Lebens" angstfrei angegangen werden kann.



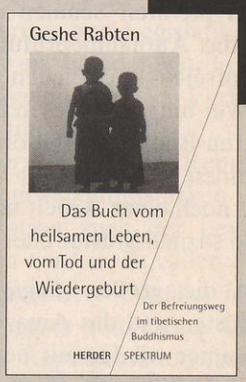
Band 4332, DM 12,80
öS 100,-/ SFr 12.80
Zeugnisse einer bedrohten Kultur, Bilder von kosmischer Weisheit.



Band 4337, DM 12,80
öS 100,-/ SFr 12.80
Ein zartes Märchen vom großen Poeten Lateinamerikas.



Band 4334, DM 15,80
öS 123,-/ SFr 15.80
Die Passionsgeschichte als Grundmodell eines zuversichtlichen Menschenweges.



Band 4335, DM 14,80
öS 116,-/ SFr 14.80
Ein Schlüssel zu einem tiefen Verständnis von Leben und Tod.

HERDER / SPEKTRUM neu im Januar

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

behalten, aber nicht weitergeleitet haben. Bei den Ausgaben liegt ein strukturelles Problem in der Pensionierung nach 35 Jahren Dienstzeit. In manchen Berufen ist eine Pensionierung sogar schon nach 20 Jahren möglich. Außerdem hat sich die Zahl der Rentenempfänger durch die Einbeziehung der Landarbeiter vermehrt, die selbst nie eigene Beiträge geleistet haben. Diese machen bereits 6 Millionen und damit mehr als ein Drittel aller Empfänger aus. Schlimmer aber ist die Belastung durch die Fälschungen von Rentenansprüchen.

Im *Bildungsbereich* wurde das Angebot gerade in der Grundbildung zwar entscheidend ausgeweitet, aber die Qualität des Unterrichts gerade an öffentlichen Schulen ist sehr stark gesunken. Heute ist das größte Problem im Bereich der Grundbildung nicht mehr die Einschulungsrate, die bei etwa 90 Prozent liegt, sondern der hohe Anteil von Schülern, die ein Schuljahr wiederholen müssen und schließlich nach Erlernen von Grundkenntnissen im Rechnen, Lesen und Schreiben die Schule verlassen. Nur die Hälfte der eingeschulten Kinder schließen die vierte Klasse ab. Nur 20 Prozent absolvieren die 8jährige Volksschule vollständig. Noch immer werden die Grund- und Hauptschulen relativ vernachlässigt im Vergleich zum universitären Bildungs- und Forschungsbereich. Aber mit einer bloßen Erhöhung der Mittel ist den derzeitigen Schwierigkeiten im Grundbildungsbereich nicht mehr beizukommen. Die schulinternen Gründe liegen dabei vor allem im Bereich der unzureichenden Curricula und der schlechten Ausbildung der Lehrer. Die außerschulischen Gründe sind vor allem in der sozialen Situation zu suchen, die viele Kinder nach dem Erlernen einiger notwendiger Grundkenntnisse im Rechnen und Schreiben bereits wieder dazu zwingt, zum Lebensunterhalt der Familie beizutragen.
Der Bildungsweg ist in Brasilien immer noch sehr stark ein Spiegel der sozialen Klassenbildung und zeigt zum Teil perverse Züge. Vor allem wer sich durch den Besuch einer der teuren privaten Schulen eine solide Basis geschaffen hat, wird die Aufnahmeprüfungen für eine der renommierten, kostenfreien öffentlichen Universitäten am ehesten schaffen. Wer hingegen diesen Einstieg nicht schafft, wird sich bei höheren Bildungsambitionen an einer der privaten Fakultäten einen teueren Kurs leisten müssen und parallel dazu meist noch einer Arbeit nachgehen. Dadurch werden bestehende soziale Muster eher reproduziert als überwunden.

Auch die großen *Regionalentwicklungsprojekte* für den Nordosten und das Amazonasgebiet, die seit den 50er Jahren immer wieder mit neuem Anlauf angegangen wurden, sind in Mißkredit geraten. Viele der milliardenschweren Projekte, die sich in den letzten Jahrzehnten abwechselnd auf die Sicherung der Wasserversorgung, die Ankurbelung von Landwirtschaft und Industrie in der Region, die regionale Integration des Amazonasgebietes oder die Förderung von Kleinbauern konzentrierten, haben die Situation der armen Bevölkerung wenig ändern können. Die Regionalentwicklungsbehörde SUDENE, einst Aushängeschild der Entwicklungsanstrengungen, dient heute vor allem zur Versorgung der eigenen politischen Klientel mit Posten und Finanzmitteln. Die Brunnen und Staubecken, die von staatlichen Institutionen wie dem „Amt zur Bekämpfung der Trockenheit" (DNOCS) angelegt wurden, lagen oft auf Privatgelände und sind für die Bevölkerung in Notzeiten nicht zugänglich.

Landlose ergreifen die Initiative

Da der staatliche Assistentialismus unter dem Verdacht des Mißbrauchs und der Ineffizienz steht, sind Hilfsinitiativen für die Ärmsten der Armen, die buchstäblich Hunger leiden müssen und auf etwa 30 Millionen, also rund 20 Prozent der Bevölkerung geschätzt werden, auf private Initiativen übergegangen. Dazu gehören beispielsweise eine 1993 gestartete *Kampagne zur Bekämpfung des Hungers,* die vom Soziologen *Herbert de Souza* koordiniert und von zahlreichen gesellschaftlichen Organisationen, wie Vereinen, Gewerkschaften, Basisgemeinden etc. getragen wird. In einer ersten Etappe machten sich die Organisatoren zum Ziel, ein Netz zur Sammlung von privat gespendeten Nahrungsmitteln aufzubauen, die auf demselben unbürokratischen und kostengünstigen Weg von Nichtregierungsorganisationen an die Bedürftigsten verteilt werden. Zur Bekämpfung von Armut und sozialer Ungleichheit bleibt diese Form von Hilfe ein Tropfen auf den heißen Stein. Aber als konkretes Zeichen für die Sorge um den Mitbürger haben diese Initiativen einen großen Wert und bedeuten effiziente und unmittelbare praktische Hilfe im konkreten Einzelfall.

Wo solche Hoffnungszeichen von staatlicher oder privater Hand ausbleiben, suchen die Ärmsten der Armen nach anderen Lösungen, wie im Fall der 8 Millionen Landlosen und Kleinbauern Brasiliens. Der Plan der Regierung Sarney zu einer umfassenden Agrarreform von 1985 ist am Widerstand der Landbesitzervereinigung gescheitert. Auch in der neuen Verfassung wurden die Möglichkeiten für eine Enteignung von Großgrundbesitzern sehr eng gefaßt. Die Landlosen sind in der Folge dazu übergegangen, in eigener Initiative Land von unproduktiven Großfarmen zu besetzen und dann eine Legalisierung der Situation mit der Regierung zu verhandeln. Derzeit warten 16700 Familien in insgesamt 91 illegalen Ansiedlungen auf eine Entscheidung der Regierung. Sie geraten dabei in oft gewaltsame Konflikte mit den Großgrundbesitzern und der Polizei. Durch die Besetzung wird das sonst langwierige Enteignungsverfahren jedoch beschleunigt. In vielen Fällen gelingt eine Enteignung des nicht genutzten Landes. Die Landlosen sind im Dachverband MST *(Movimento dos Trabalhadores Sem Terra)* zusammengeschlossen und werden vor allem von der katholischen Kirche unterstützt (vgl. HK, März 1989, 115).
Die sich verschärfende soziale Situation äußert sich in Brasilien jedoch kaum in offener Revolte. Es gibt keine politische Bewegung, wie in Peru oder in Mexiko, die den sozialen Protest in ein revolutionäres Projekt umzumünzen versucht.

Dennoch fordert die soziale Apartheid in Brasilien ihren Tribut in Form des sich verschlechternden Gesundheitszustandes der Bevölkerung, der Rückkehr von epidemischen Krankheiten, zunehmender Kriminalität in den Großstädten, die die brasilianische Oberschicht und Mittelklasse in Panik versetzt, wachsender Gewalt der Polizei bei Einsätzen in den Favelas, die immer mehr Todesopfer fordern, ungesühnter Hinrichtung von Obdachlosen und Kleinkriminellen durch Todesschwadronen in den Städten und der straflosen Ermordung von Anführern von sozialen Bewegungen auf dem Land durch bezahlte Killer, wie im Falle des Kautschukzapfers *Chico Mendes*.

Diese Art von stiller Gewalt läßt die Kluft und das Mißverhältnis zwischen Arm und Reich in Brasilien immer größer werden. Bei der derzeit desolaten Rolle des Staatsapparates sind Umverteilungsprojekte nicht in Sicht. Für die in Armut und Elend lebende Unterschicht bleibt realistischerweise deshalb in absehbarer Zeit nur die Hoffnung auf eine Wiederaufnahme des wirtschaftlichen Wachstums, um die Beschäftigungslage zu verbessern und die staatlichen Kassen wieder zu füllen.

Der neue Präsident Cardoso gibt der wirtschaftlichen Stabilisierung und der Reform des Staatsapparates Priorität in seinem Regierungsprogramm. Soziale Reformmaßnahmen stellt er erst nach der Erreichung dieses Ziels in Aussicht. Mit diesem Programm gelang ihm ein überraschend eindeutiger Sieg über seinen stärksten Konkurrenten Lula von der Arbeiterpartei, der vor allem an das soziale Gewissen der Brasilianer appellierte und unmittelbare soziale Reformmaßnahmen forderte. Die wichtigsten Reformprojekte Cardosos im wirtschaftspolitischen Bereich betreffen folgende Punkte:

1. Eine modifizierte Weiterführung des Privatisierungsprogramms. Nachdem seit 1991 bereits mehr als zwei Dutzend große Staatsbetriebe ganz in private Hände übergegangen sind, stellt Cardoso vor allem eine Lockerung des staatlichen Monopols im Bereich der Erdölförderung und -verarbeitung, der Elektrizitätsversorgung und der Telekommunikation in Aussicht. Dadurch sollen private Unternehmer für Investitionen in Wirtschaftsbereiche gewonnen werden, die bisher ausschließlich dem Staat vorbehalten waren. Wegen der knappen Finanzlage der öffentlichen Kassen blieben notwendige Investitionen in diesen Bereichen in den letzten Jahren aus.
2. Eine Beibehaltung der restriktiven Haushaltspolitik, um eine Rückkehr der galoppierenden Inflation zu verhindern. Neben der bisherigen Kombination aus Ausgabenbeschränkung und Stärkung der Steuermoral durch eine rigidere Kontrolle durch die Finanzbehörden gehört dazu aber langfristig auch die Schaffung einer unabhängigen Zentralbank, ohne die die Verführung zu einer Defizitfinanzierung durch die Notenpresse immer wieder groß sein wird.
3. Dazu gehört zum einen eine grundlegende *Reform des Steuersystems*. Auf der Einnahmenseite erweist sich die Ineffizienz und die Steuerflucht als das größte Problem. Die leichter einzutreibenden indirekten Steuern rangieren mit 64 Prozent weit vor der direkten Einkommensbesteuerung. Die Reichen tragen also gleichviel wie die Armen zum Staatsbudget bei und die Besteuerung hat praktisch keine soziale Umverteilungsfunktion. Die Einkommensteuer ist in Brasilien nur gering progressiv, und der Spitzensteuersatz liegt bei 35 Prozent. Das Unternehmenskapital wird gar nicht besteuert. Neben den Bestimmungen der Steuergesetzgebung ist auch die Steuerpraxis wichtig. Da die Kontrolle durch die Finanzbehörden bisher sehr schwach ist, liegt die Steuerlast in Brasilien bei wenigen Beitragszahlern.
4. Eine Umverteilung der Aufgaben zwischen den verschiedenen Ebenen der Föderation. Auf der Ausgabenseite bekamen die Bundesstaaten und Munizipien mit der neuen Verfassung von 1988 einen erheblich größeren Anteil am Gesamtsteueraufkommen zugesprochen, ohne daß auch die Aufgaben neu verteilt worden wären. Dies soll nun korrigiert werden, um die Union finanziell zu entlasten. Möglicherweise werden diese Aufgaben vor allem im Bereich der Erziehung und der Gesundheitsversorgung liegen.

Auch im Bereich der politischen Organisation haben sich in der ersten Dekade unter demokratischen Verhältnissen Schwachpunkte gezeigt. Obgleich die brasilianische Demokratie seit 1985 eine Reihe von Problemen erfolgreich gemeistert hat, wurde der Regierungsalltag vor allem durch die konfliktreichen Beziehungen zwischen Regierung und Kongreß belastet. Der brasilianische Präsident, der in direkten Wahlen gewählt wird, hat immer wieder Schwierigkeiten, im Kongreß, in dem knapp 20 Parteien vertreten sind, eine stabile Mehrheit zu finden. Bereits Anfang 1993 wurde deshalb eine Volksabstimmung über die Einführung eines parlamentarischen Regierungssystems durchgeführt, nach dem der Regierungschef von der Mehrheit der Abgeordneten gewählt würde. Aber die Wähler entschieden sich mit 55 Prozent wider Erwarten eindeutig für die Beibehaltung des Präsidentialismus. Nachdem über diese große Reforminitiative, die das Verhältnis zwischen Regierung und Legislative entscheidend verändert hätte, negativ entschieden wurde, konzentrieren sich die Reformvorschläge nun auf eine Verbesserung der Funktionen von Parteien und Kongreß.

Dazu gehört die Korrektur der Verzerrungen im Repräsentationsproporz zu Lasten des entwicklungsstarken Südostens. Die politische Repräsentation auch der bevölkerungsmäßig kleinen Bundesstaaten wird in Brasilien durch die Zweite Kammer, den Senat, garantiert. Darüber hinaus aber sind im Abgeordnetenhaus durch festgelegte Unter- und Obergrenzen der politischen Repräsentation (mindestens 8, höchstens 70 pro Bundesstaat) die Bundesstaaten des Nordens und Nordostens verhältnismäßig überrepräsentiert und das bevölkerungsstarke São Paulo hat wegen der Obergrenze zu wenig Abgeordnete. Da in Zwergstaaten wie Roraima 26000 Einwohner auf einen Abgeordneten kommen und in São Paulo 450000, ist das Prinzip des gleichen Stimmrechts grob verletzt.

Ein weiterer Vorschlag richtet sich auf die Änderung des Wahlmodus für die Abgeordneten durch die Einführung ei-

nes personalisierten Verhältniswahlsystems und einer Sperrklausel nach dem Vorbild der Bundesrepublik. Darin wird vor allem ein Ansatzpunkt zu einer größeren Transparenz des Wahlsystems und eine Stärkung des Parteiensystems gesehen. Bisher finden die Abgeordnetenwahlen auf Landesebene statt, wo praktisch alle Kandidaten miteinander konkurrieren. Die Wähler der einzelnen Bundesstaaten mußten bei den letzten Wahlen zwei Abgeordnete für das Landes- und Bundesparlament aus durchschnittlich mehr als 1000 (!) Kandidaten auswählen. Von einer Verkleinerung der Wahlkreise wird erwartet, daß sie vor allem die Kosten des Wahlkampfes senken hilft, die Bindung zwischen Abgeordneten und den Wählern und so die Kontrolle der Wähler über die von ihnen gewählten Abgeordneten vergrößern würden. Der Einsatz von Wahlgeschenken vor dem Urnengang, die in den letzten Korruptionsskandalen nachgewiesenen Fälle offener Bestechung von Abgeordneten oder der Mißbrauch ihres Amtes zum privaten Vorteil sollen, so wird erwartet, durch diese Änderungen verringert werden.

Schließlich sind auch Überlegungen zu einer Stärkung der Partei- und Fraktionsdisziplin im Gespräch. Bisher zeichnet sich die brasilianische Parteienlandschaft durch eine sehr starke Durchlässigkeit aus. Die Abgeordneten einer Partei stimmen bei einzelnen Gesetzesprojekten nicht nur unterschiedlich ab. Oft kommt es auch zum Parteiwechsel oder zur Bildung neuer politischer Gruppierung im Kongreß zwischen den Wahlen. Die Bildung stabiler Mehrheiten wird damit zusätzlich erschwert. Auf der anderen Seite erhöht sich die Versuchung, einzelne Gruppen von Abgeordneten durch Vergabe von Ministerien oder anderer Benefizien in das Regierungslager zu ziehen.
Eine weitere Diskussion dreht sich um das *Justizsystem* in Brasilien, das vor allem wegen seiner Ineffizienz und Unzulänglichkeit kritisiert wird. Tausende von Prozessen bleiben in Brasilien in den Mühlen der Gerichte stecken. Viele fordern deshalb institutionelle Reformen des Gerichtswesens oder gar eine Form der externen Kontrolle der Richterschaft in Brasilien, um deren Effizienz zu erhöhen. Auch hier setzt das Prinzip der richterlichen Unabhängigkeit den Reformüberlegungen enge Grenzen. Von einer Reform der Justiz erhoffen sich die Brasilianer aber auch eine Steigerung der Effizienz des Staatsapparates, der durch Unterschlagungen und Korruption lahmgelegt wird. Wer bisher öffentliche Gelder in seine eigene Taschen fließen ließ, konnte praktisch sicher damit rechnen, straflos davonzukommen. Die Stärkung von Staatsanwaltschaft und Justiz nimmt in der öffentlichen Debatte deshalb derzeit einen immer höheren Stellenwert ein.

Katholische Kirche und Politik

Die katholische Kirche hat vor allem in den 70er Jahren durch den Protest der brasilianischen Bischofskonferenz gegen das soziale Elend und die Verletzung der Menschenrechte ein hohes Ansehen in der brasilianischen Öffentlichkeit gewonnen. Sie stellte ein Obdach für politischen Protest und für gesellschaftspolitisches Engagement, das unter den Bedingungen der Diktatur von anderen Institutionen nicht mehr geleistet werden konnte.
Diese Rolle ist nach der Rückkehr zur Demokratie zunehmend überflüssig geworden. Die kirchlichen Basisorganisationen haben ihre Rolle zum Teil an örtliche Gewerkschaften und Parteiorganisationen abgegeben. Auf der anderen Seite aber wurden viele fortschrittliche Bischöfe von Rom aus entmachtet. Viele sehen in der Politisierung auch einen Grund für den wachsenden Einfluß der protestantischen Kirchen und Sekten in Brasilien (vgl. HK, November 1991, 506 ff.).

Aber auch heute spielt die Brasilianische Bischofskonferenz eine wichtige Rolle bei der öffentlichen Meinungsbildung. Nach Umfragen schenken die Brasilianer den Repräsentanten der katholischen Kirche mehr Glauben als den Vertretern aus den Parteien oder der Regierung. Neben vielen anderen zivilen Organisationen setzt sich vor allem die katholische Kirche bis heute für die Armen und Entrechteten ein. Oftmals verleiht sie durch ihre öffentliche Stellungnahme dem Protest einzelner Gruppen eine Resonanz, die diese auf sich allein gestellt nicht erreichen könnten, wie im Falle der Anklage des Rassismus gegen Schwarze im Jahr 1988 im Zusammenhang mit der Kampagne der Brüderlichkeit der Bischofskonferenz. Die Anklage der sozialen Ungerechtigkeit bleibt bis heute eine aktuelle Botschaft in Brasilien. Wenn damit die katholische Kirche nach wie vor eine wichtige Rolle als Teil des sozialen Gewissens der brasilianischen Gesellschaft einnimmt, sind auf der anderen Seite die Möglichkeiten zu konkreten Stellungnahmen bei den politischen Entscheidungen gering.
Die Verführung zu einem Mißbrauch der Religion in der Politik ist groß. Noch Anfang der 60er Jahre ging die von Katholiken getragene „Bewegung für Tradition, Vaterland und Familie“ gegen den Präsidenten Goulart auf die Straße und lieferte dem Staatsstreich des Militärs eine moralische Legitimation. Bei den ersten Bürgermeisterwahlen nach dem Abtritt der Militärs 1985 ließ der in São Paulo in der Wählergunst führende Kandidat Fernando Henrique Cardoso in einem Fernsehinterview die „Gretchenfrage“ (wie er es denn mit Gott halte) offen und erklärte sie zur Privatsache. Sein Gegenkandidat sprang sofort auf das Thema an, erklärte ihn zu einem gefährlichen Atheisten und gewann die Wahlen. (Bei den diesjährigen Präsidentschaftswahlen zog Cardoso als Präsidentschaftskandidat übrigens die Lehre aus der Vergangenheit und trat im Wahlkampf als gläubiger Katholik auf.)

Aber auch bei den Wahlen in diesem Jahr wurde von verschiedenen Kandidaten Mißbrauch mit dem Thema der Religion betrieben. Bei den Gouverneurswahlen in Paraná wurde der Kandidat *Jaime Lerner,* der jüdischer Abstammung ist, von seinem Gegner als „Antichrist“ verteufelt. Diese Diffamierung schlug allerdings gegen ihren Urheber

zurück, der in der Folge in der Wählergunst sank und die Wahlen verlor. In São Paulo trat der Gouverneurskandidat *Francisco Rossi* mit dem Wahlslogan „Laß dich durch Gottes Hand leiten" auf und suchte damit vor allem die Wähler aus der evangelischen Kirche anzusprechen. Er verzichtete erklärtermaßen auf ein Regierungsprogramm und stellte sich als Vertreter einer am Evangelium orientierten Politik vor. Damit gelang es ihm immerhin, von einer aussichtslosen Ausgangsposition zum zweitbestplazierten Kandidaten in diesem wichtigsten Bundesstaat Brasiliens, in dem 50 Prozent des Industriepotentials konzentriert sind, vorzustoßen.

Die in der Pastoral tätigen katholischen Geistlichen und Laien arbeiten an der Grenze zwischen Politik und Religion. Sie helfen mit beim Aufbau von Gewerkschaften und sozialen Bewegungen, in denen die von der Gesellschaft Ausgeschlossenen lernen, sich selbst zu helfen. Diese Form der Hilfe am Nächsten nimmt breiten Raum neben der Verkündigung des Evangeliums ein. In vielen Fällen kommt es zur Zusammenarbeit mit politischen Bewegungen, wie der Arbeiterpartei PT. Dieses praktische Engagement von Christen ist nicht mit opportunistischem Mißbrauch der Bibel durch Scharlatane zu verwechseln. *Bruno Speck*

Kurzinformationen

Neue Zwangsmaßnahmen im schweizerischen Ausländerrecht

In der Volksabstimmung vom 4. Dezember 1994 haben sich 72,9 Prozent der Stimmenden für das Bundesgesetz über Zwangsmaßnahmen im Ausländerrecht ausgesprochen. Mit diesem vom Parlament verabschiedeten Gesetz können durch neue Zwangsmittel, wie Vorbereitungs- und verlängerte Ausschaffungshaft oder individuelle Sperrzonen, Mißbräuche im Asyl- und Ausländerrecht bekämpft werden. Diese gegen kriminelle Asylsuchende, namentlich Drogenhändler, gerichteten Maßnahmen betreffen alle Ausländer ohne Aufenthalts- oder Niederlassungsbewilligung. Deshalb wurde gegen das Gesetz das Referendum ergriffen mit der Begründung, es ermögliche unverhältnismäßige Eingriffe in die Grundrechte und verstoße gegen Verfassungsgrundsätze. Im Abstimmungskampf haben auf politischer Seite namentlich die Sozialdemokraten und die Grünen, auf kirchlicher Seite vor allem die *Hilfswerke* das Gesetz bekämpft. Auf *katholischer* Seite hat sich der Präsident der Schweizer Bischofskonferenz, Bischof *Pierre Mamie*, ungewöhnlich scharf geäußert: Das Gesetz führe in das schweizerische Recht Zwangsmaßnahmen gegen Ausländer ein, deren Anwendung der Gesetzgeber sonst nicht einmal bei Straftätern als zulässig erachte. Die Straffälligkeit von Ausländern rechtfertige die Maßnahmen nicht, „welche zur Diskriminierung von Menschen beitragen, die sich in unserem Land sowieso in einer schwierigen Situation befinden. In der Tat würden die erwähnten Maßnahmen nur dem Anwachsen der Fremdenfeindlichkeit Vorschub leisten". Unterstützt wurde Bischof Mamie von 20 katholischen Organisationen und Verbänden, angeführt von der Caritas Schweiz, mit einer ausführlichen Erklärung unter dem Titel: „Dem Geist der Verfassung treu bleiben. Unser Nein zu den Zwangsmaßnahmen im Ausländerrecht." Öffentlich kritisiert wurde die bischöfliche Stellungnahme von rechtskatholischer und rechtsbürgerlicher Seite (Schweizerische Katholische Wochenzeitung, Bürger und Christ). Auf *protestantischer* Seite haben sich Hilfswerke ebenfalls gegen das Gesetz ausgesprochen, und im Abstimmungskampf hat sich namentlich der Zentralvorstand Evangelischer Hilfswerke und Missionen gegen das Gesetz engagiert. Der Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes hingegen sprach sich gegen eine Bekämpfung des Gesetzes aus und rief Hilfswerke und Mitgliedskirchen dazu auf, „sich im späteren Vollzug für eine schonende Anwendung einzusetzen". Dabei gab er zu bedenken, daß es nützlich sein werde, wenn sich die Kirchen „nicht durch ihr Verhalten im Abstimmungskampf ins Abseits manöviert haben". Daß die Hilfswerke nun auf der Seite der Verlierer sind, dürfte in der Tat nicht ohne politische Folgen bleiben.

Sicherheitspolitische Stellungnahme des ZdK

Nach längerer Diskussionsphase, begleitet von internen Konflikten, hat das Zentralkomitee der deutschen Katholiken auf seiner Herbstvollversammlung 1994 (vgl. ds. Heft, 5) eine außen- und sicherheitspolitische Stellungnahme mit dem Titel „Den Weltfrieden fördern und sichern – eine solidarische Pflicht der Staatengemeinschaft" verabschiedet. Es handelt sich dabei um einen Beitrag zur aktuellen öffentlichen Diskussion, der auf „Konsequenzen für eine deutsche Beteiligung an der sicherheitspolitischen und militärischen Gewährleistung des Friedens" hinweisen will. Um Duktus und Tendenz dieser Erklärung, in der unter anderem eine mögliche Beteiligung deutscher Soldaten auch an internationalen Kampfeinsätzen befürwortet und unterstrichen wird, das vereinigte Deutschland müsse die Lasten der weltpolitischen Situation uneingeschränkt mittragen, gab es bereits auf der ZdK-Herbstvollversammlung 1993 massive Auseinandersetzung (vgl. HK, Januar 1994, 4). Kritiker monierten den Mangel an grundsätzlicher friedens- und sicherheitspolitscher Reflexion. Eine Überbetonung der huma-

nitären Aufgaben der Bundeswehr wurde ebenso beanstandet wie eine zu einseitige Konzentration auf militärische Maßnahmen unter dem aktuellen Eindruck des Balkankonfliktes. Letztendlich scheiterte die Verabschiedung jedoch an der formalen Beschlußunfähigkeit des Gremiums. Nachdem die Stellungnahme im Anschluß an diese Debatte noch einmal mit dem Auftrag überarbeitet worden war, die verschiedenen Kritikpunkte zu berücksichtigen, verabschiedete der Geschäftsführende Ausschuß diese im Mai 1994 als „Diskussionsvorlage". Nach einer kurzen Neuauflage der Debatte von 1993 wurde die Erklärung jetzt mit deutlicher Mehrheit verabschiedet. Neben der Kernaussage, „die Staaten und internationalen Organisationen müssen sich zu einer solidarischen Förderung und Sicherung des Weltfriedens durchringen", dringt das Laiengremium auch auf eine Fortschreibung des Wortes der Deutschen Bischofskonferenz „Gerechtigkeit schafft Frieden" (vgl. HK, Juni 1983, 255 ff.), die der veränderten Weltlage und den neuen Herausforderungen der Friedensförderung und Friedenssicherung Rechnung trage.

Treffen zwischen Vertretern der serbisch-orthodoxen Kirche und des ÖRK in Genf

Zu einem Austausch über die Rolle der Kirchen und der ökumenischen Kirchenbünde innerhalb des Konfliktes im ehemaligen Jugoslawien hatten der Ökumenische Rat der Kirchen und die Konferenz Europäischer Kirchen Mitte November mehrere Vertreter einiger Mitgliedskirchen geladen, darunter der serbisch-orthodoxen Kirche, des Ökumenischen und des Moskauer Patriarchats, der Kirche von Griechenland, des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, der Kirchen von Schweden und von England, des Kirchenrates von Großbritannien und Irland, des Nationalen Kirchenrates der USA und der EKD. Den Anlaß für das Gespräch in Genf gaben die nun schon über zwei Jahre latent vorhandenen Spannungen zwischen Repräsentanten der serbisch-orthoxen Kirche und anderen Mitgliedskirchen des ÖRK (vgl. HK, Oktober 1993, 481 f.). Zu einer weiteren Verschärfung dieses Konfliktes hatten vor allem zwei Erklärungen der serbisch-orthodoxen Bischöfe im Sommer 1994 geführt, in der die Kirche dem Führer der bosnischen Serben, *Radovan Karadžić*, Rückendeckung gewährte, den internationalen Friedensplan als unannehmbar ablehnte und die serbische Nation zu Widerstand und Kampf um vorgeblich jahrhundertealte Rechte, Freiheiten und Gebiete aufforderte. Von seiten der EKD hatte besonders Auslandsbischof *Rolf Koppe* massive Kritik an diesen Erklärungen geübt (vgl. HK September 1994, 486). Einzelne Vertreter der EKD und der Evangelischen Kirche in Österreich hatten in letzter Zeit mit Verweis auf die unversöhnliche Rolle der serbisch-orthodoxen Kirche auf deren Ausschluß aus ÖRK und KEK gedrängt Um so mehr stieß das gemeinsame Kommuniqué des Genfer Treffens auf Verwunderung und Ablehnung. Darin heißt es, gravierende Kommunikationsstörungen hätten zu Spannungen und Mißverständnissen geführt. Nicht alle Meinungsverschiedenheiten hätten sich ausräumen lassen; neben der Verpflichtung zur Fortsetzung des Dialogs und der Verständigung darauf, die ökumenische Gemeinschaft nicht auflösen, sondern vertiefen zu wollen, betonen die Vertreter der Kirchen außerhalb des früheren Jugoslawiens ihre Mitverantwortung und die ihrer Länder für die Krise auf dem Balkan. Vertreter der EKD kritisierten daraufhin, daß in der Genfer Erklärung die serbisch-orthodoxe Kirche keinerlei Verantwortung übernehme. Dennoch unterstütze man den Dialog.

Internationale Konsultation über Christentum und Modernisierung in Peking

Die internationale akademische Konsultation, die vom 10. bis 14. Oktober 1994 in Beijing stattfand und an der 50 Fachleute aus den Gebieten der Religionswissenschaft, der Theologie, der Soziologie und verwandter Bereiche aus China, Asien, Europa, Nord- und Lateinamerika teilnahmen, griff mit dem Thema „Christentum und Modernisierung" ein gerade für das heutige China brisantes Problem auf. Bemerkenswert und bisher einmalig war auch, daß die Konferenz von der *chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften* zusammen mit der protestantischen *Amity Foundation* organisiert worden war. Die in der Akademie organisierten *Institute für die Weltreligionen* von Beijing, Nanjing, Shanghai und Chengdu waren mit fast 20 Fachleuten für die christlichen Kirchen maßgeblich an der Vorbereitung und Durchführung der Konferenz beteiligt. Die übrigen chinesischen Teilnehmer kamen von der theologischen Fakultät der Protestanten aus Nanjing. Das dichtgedrängte Programm der Konsultation umfaßte sechs Themenbereiche, in denen Fragen des ost-westlichen kulturellen Austausches, des Verhältnisses des Christentums zu anderen Kulturen, der Beziehung zwischen dem Christentum und den Naturwissenschaften und Fragen der wirtschaftlichen Entwicklungen behandelt wurden. Zentrale Thematik der Konferenz war das Verhältnis zwischen Christentum und der Moderne, wie auch die gegenwärtig gängige Diskussion um die Postmoderne. Es war der Reiz und das Ungewohnte an dieser Art einer akademischen Begegnung, daß erstmals in der VR China in einer solch repräsentativen Weise das Gespräch zwischen im Dienst der Regierung und der kommunistischen Partei stehenden Wissenschaftlern und Fachleuten auf dem Sektor der Religionen mit religiös und kirchlich gebundenen Fachleuten aus dem Ausland gesucht wurde. Am Anfang der Konferenz stand eine Auseinandersetzung mit der Rolle der christlichen Mission in China in der Vergangenheit. Hier ging es um die Ambivalenz, daß die christlichen Missionare auf der einen Seite durchaus positiv den interkulturellen Austausch vorangebracht und reformerisch auf den Gebieten der Erziehung, der Me-

dizin und der Wissenschaft gewirkt haben. Andererseits bleibt diese modernisierende Rolle der Mission in den Augen der Chinesen suspekt, weil das Motiv der Verbreitung des Glaubens und der Mitgliedergewinnung durch Konversion Fragen an die Motivation und letzte Zielrichtung aufwerfen. Weiter Themen waren das Verhältnis zwischen Christentum und den modernen Naturwissenschaften und Fragen der Ökonomie und Wirtschaft.

Bücher

ERNST-OTTO CZEMPIEL, Die Reform der UNO. Möglichkeiten und Mißverständnisse. Verlag C. H. Beck, München 1994, 200 S., 19,80 DM

Unermüdlich wiederholt Czempiel seine Botschaft in den unterschiedlichsten Variationen, veranschaulicht an immer wieder neuen Problembereichen und konkreten Handlungsfeldern: Die UNO, die in diesem Jahr ihr 50. Jubiläum feiert, droht an ihrer permanenten Überforderung zu zerbrechen. Wie kein anderes internationales Instrument leide sie unter ständigen Mißverständnissen. Die UNO zu reformieren – dabei beschränkt sich Czempiel auf den Sachbereich internationale Sicherheit – verlange deshalb zuerst nach einer kritischen Sichtung des chronisch übertriebenen Leistungsvermögens. Konsequent rechnet Czempiel mit den vielen Mißverständnissen und „Mythen" ab, mit denen Funktion, Konzeption und Reformpläne der UNO immer wieder überfrachtet werden: dem Mythos „kollektiver Sicherheit", der Vorstellung vom Weltstaat mit den Vereinten Nationen als Weltregierung, Übertreibungen aber auch bezüglich der Wirksamkeit bestimmter Mechanismen und Strategien, etwa dort, wo in einem gescheiterten Staat von außen eine neue Ordnung aufgebaut werden soll. Die grundlegenden Annahmen, Prinzipien und Perspektiven, unter denen der Autor die verschiedenen UN-Institutionen und -Mechanismen auf ihren Reformbedarf untersucht, sind der vor allem in der Repräsentanz nachzuvollziehende Übergang von der Staatenwelt zur Gesellschaftswelt, ausschließlich Regierungsvertreter bei den UN würden dieser Realität nicht mehr gerecht. Ein weiterer Schwerpunkt direkten Reformbedarfs liegt für Czempiel in der Regionalisierung, der Bildung von regionalen Substrukturen der UNO. Drittens müßten Prävention und Konfliktvermeidung sehr viel stärker das Agieren der Vereinten Nationen bestimmen; Gewalt müsse verhindert, nicht sanktioniert und damit die ürsprüngliche Aufgabe der UNO wieder ins Zentrum gerückt werden. Über die Analyse der Gründe, die zu einer chronischen Vernachlässigung der Prävention geführt haben, kommt Czempiel zu einem vierten Grundsatz: Die UNO zu reformieren bedeute eigentlich die Außenpolitik ihrer Mitgliedsstaaten zu reformieren, lautet sein Fazit. *A. F.*

JÜRGEN WERBICK, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis. Verlag Herder, Freiburg 1994. 440 S., 78,– DM.

Kirche ist kein Selbstzweck, aber gerade darum muß sie sich immer wieder mit sich selbst befassen. Es braucht vor allem in Umbruchzeiten als Teil der Neubesinnung auf die christliche Botschaft in ihren zentralen Inhalten das Nachdenken darüber, inwieweit die Kirche diese Botschaft mit ihren Ausdrucksgestalten und Strukturen fördert bzw. wo sie ihr eher im Weg steht. Diesem Ziel ist die Ekklesiologie des Münsteraner Fundamentaltheologen Werbick verpflichtet, übrigens schon der dritte systematische Entwurf zum Thema Kirche, der innerhalb kurzer Zeit im deutschen Sprachraum erscheint: 1992 kamen die einschlägigen Werke von *Medard Kehl* (vgl. HK, Dezember 1992, 581) und *Siegfried Wiedenhofer* (vgl. HK, August 1992, 390) heraus. Kehl legt den Akzent besonders auf die gegenwärtige Situation der katholischen Kirche als Weltkirche wie als Kirche in moderner Gesellschaft; Wiedenhofers Darstellung ist vor allem um lehrbuchmäßige Übersichtlichkeit und Knappheit bemüht. Die Ekklesiologie von Jürgen Werbick wiederum hat ihr Spezifikum darin, daß sie an den *Grundmetaphern* für die Kirche orientiert ist, die jeweils auf ihre Herkunft, auf ihre geschichtlichen Wandlungen, ihre problematischen Seiten wie ihre erschließende Kraft für ein heutiges Kirchenverständnis befragt werden; Kirche als Volk Gottes, Stadt Gottes, Tempel des Heiligen Geistes, Braut, Mutter der Gläubigen, Leib Christi, Gemeinschaft der Heiligen. Am Anfang des durchweg dicht geschriebenen Entwurfs steht ein Kapitel über „Gottes Unsichtbarkeit und die Unansehnlichkeit seiner Kirche", das den Tenor für alle weiteren Überlegungen Werbicks angibt: Sie kreisen allesamt um die Spannungen zwischen dem Anspruch der Kirche, Zeichen und Vorschein des Reiches Gottes zu sein und ihrer dem oft nur wenig entsprechenden oder gar widersprechenden Wirklichkeit. Kirche ist immer nur dazu unterwegs, mit ihrer Sichtbarkeit der göttlichen Selbstoffenbarung in Jesu heilsamer Lebenspraxis zu entsprechen; aber gerade dieses Unterwegssein ist „wirksames Zeichen, in dem sich Gottes heilsame Zuwendung zu den Menschen aktualisiert" (S. 430). *U. R.*

Notizen

Eine Erklärung zur Arbeitslosigkeit im Ruhrgebiet haben Anfang Dezember die Bischöfe von Essen und Münster und der Erzbischof von Paderborn veröffentlicht. Darin werden alle gesellschaftlichen Kräfte, jeder einzelne Bürger, der Staat und die Tarifparteien aufgefordert, ihren Beitrag zur Erhaltung, Neuschaffung und Sicherung von Arbeitsplätzen zu leisten. Konkret werden Arbeitgeber und Gewerkschaften aufgefordert, in ausgewogener Weise auf die internationalen wirtschaftlichen Rahmenbedingungen Rücksicht zu nehmen. Weniger Qualifizierten müßte, eventuell auch über den Weg einer stärkeren tariflich geregelten Lohndifferenzierung, der Einstieg ins Berufsleben ermöglicht werden. Vorhandene Arbeit solle angemessener verteilt werden. Zu der dringend gebotenen Konsolidierung der Staatsfinanzen solle sich der Staat auch von Aufgaben trennen können, die andere besser erfüllen. Der notwendige Strukturwandel sei zu beschleunigen. Hierfür sei es besonders für Klein- und Mittelbetriebe wichtig, daß die Zusammenarbeit mit Hochschulen und Forschungseinrichtungen des Staates erleichtert und der Zugang zu den Ergebnissen von Forschungs- und Entwicklungsarbeit verbessert würde.

Mit Wirkung vom 5. November errichtete Johannes Paul II. das Erzbistum Hamburg und ernannte den bisherigen Bischof von Osnabrück, Ludwig Averkamp, zu dessen erstem Oberhirten. Die äußere Feier aus Anlaß der Bistumserrichtung und die Einführung des künftigen Erzbischofs von Hamburg findet am 7. Januar statt. Der 67 Jahre alte und aus Velen in Westfalen stammende Averkamp war langjähriger Regionalbischof des Bistums Münster mit Sitz in Xanten, bevor er 1987 Bischof von Osnabrück wurde. Nach der Bekanntgabe seiner Ernennung zum Erzbischof von Hamburg machte Averkamp öffentlich keinen Hehl daraus, daß er sich nach diesem neuen Amt nicht gedrängt habe.

Für die Beibehaltung des Systems der Kirchensteuer hat sich der Arbeitskreis Evangelischer Unternehmer in einer kürzlich veröffentlichten Stellungnahme ausgesprochen (epd-Dokumentation Nr. 51a/94). Ergänzend zur Kirchensteuer solle angestrebt werden, die nicht einkommensteuerpflichtigen Kirchenmitglieder im Rahmen ihrer Leistungsfähigkeit zur Finanzierung der kirchlichen Aufgaben heranzuziehen. Die Stellungnahme schlägt außerdem eine Harmonisierung der Struktur der kirchlichen Haushalte, Reduzierung des Verwaltungsaufwands und der Personalausgaben sowie eine stärkere Berücksichtigung des Subsidiariätsprinzips in der Aufgabenverteilung zwischen den verschiedenen Ebenen des kirchlichen Lebens vor. Besetzung, Umfang und Effizienz aller kirchlichen Gremien müßten ständig überprüft werden.

In zwei ostdeutschen Gliedkirchen der EKD wurden neue leitende Geistliche gewählt. Neuer Kirchenpräsident der Evangelischen Landeskirche Anhalts wird Pfarrer Helge Klassohn (50), Leiter des Pastoralkollegs Templin in der Berlin-Brandenburgischen Kirche. Er löst Kirchenpräsident Eberhard Natho ab, der seit 1970 an der Spitze der anhaltinischen Landeskirche stand. Zum neuen Bischof der Evangelischen Kirche der Schlesischen Oberlausitz mit Sitz in Görlitz wurde Oberkirchenrat Klaus Wollenweber (55) gewählt, derzeit in der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union tätig. Er wird Nachfolger von Bischof Joachim Rogge, von Hause aus renommierter Kirchengeschichtler, der die kleinste Landeskirche in Ostdeutschland seit 1985 leitete.

Am 28. November 1994 verstarb im Alter von 87 Jahren der frühere Erzbischof von Madrid, Kardinal Vicente Enrique y Tarancón. Erzbischof von Madrid und Vorsitzender der Spanischen Bischofskonferenz war er von 1971 bis 1983, also während der Zeit des Übergangs von der Franco-Diktatur zur Demokratie in Spanien. Tarancón erwarb sich durch Reden und Handeln große Verdienste als moralisch-religiöse Leitfigur für die junge spanische Demokratie; gleichzeitig wies er der unter Franco einerseits massiv privilegierten, aber auch in das System eingebundenen Kirche des Landes entschieden und klar den Weg unter den veränderten politisch-gesellschaftlichen Verhältnissen. Auch nach seinem Ausscheiden aus dem Amt äußerte er sich immer wieder zu aktuellen Fragen, so etwa bis zuletzt in einer Kolumne der katholischen Zeitschrift „Vida nueva".

Wegen seiner Verdienste um Demokratie und Menschenrechte in Haiti wurde Ende November in Straßburg der Bischof von Jérémie, Willy Romélus, mit dem diesjährigen „Europäischen Menschenrechtspreis" ausgezeichnet. Befragt zu den widersprüchlichen Meldungen über einen Laisierungsantrag des Priesters und haitianischen Präsidenten Jean-Bertrand Aristide, bestätigte Romélus den seit langem auf den ehemaligen Salesianerpater in dieser Sache ausgeübten Druck, dem er nun durch die Einreichung seines Demissionsschreibens nachgegeben habe. Unterdessen haben die Vereinten Nationen und die Organisation Amerikanischer Staaten um insgesamt 77 Millionen Dollar für Haiti gebeten.

Während einer viertägigen Reise nach Kuba Ende November traf der Präsident des Päpstlichen Rates „Justitia et Pax", Kardinal Roger Etchegaray, sowohl Fidel Castro als auch Caridad Diego, den Verantwortlichen für religiöse Belange des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei Kubas sowie den UN-Hochkommissar für Menschenrechte, José Ayala Lasso. Mehrfach lobte Etchegaray während seiner Reise Vitalität, Mut und Jugendlichkeit der katholischen Kirche Kubas, die allen Menschen des Landes zur Verfügung stünden. Auch kündigte er die Gründung einer nationalen Kommission „Justitia et Pax" an. Der erst jüngst vom Papst zum Kardinal ernannte Erzbischof von San Christóbal de la Habana und Vorsitzende der kubanischen Bischofskonferenz, Jaime Lucas Ortega y Alamino betonte, mit der Kommission wolle die Kirche einen Prozeß des sozialen Dialogs eröffnen.

Der besonders durch seine Vermittlungsbemühungen zwischen der salvadorianischen Regierung und der Befreiungsfront Farabundo Marti bekannt gewordene Erzbischof von San Salvador, Arturo Rivera y Damas, ist am 26. November im Alter von 72 Jahren verstorben. 1991 war es Rivera Damas als Nachfolger des 1980 von Todeskommandos ermordeten Erzbischofs Oscar Arnulfo Romero gelungen, ein Friedensabkommen zwischen den Bürgerkriegsparteien zu erreichen. Als Vorkämpfer für die Menschenrechte hat das Bischöfliche Hilfswerk „Adveniat" Rivera Damas gewürdigt. In seiner Verkündigung habe der Bischof unverblümt Unrecht angeprangert und der Gesellschaft seines Landes den Spiegel vorgehalten.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe ist eine Eigenwerbung (Verlegerbeilage) beigefügt.

HERDER-
KORRESPONDENZ
MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION
Heft 2 49. Jahrgang Februar 1995

Wir bezeugen unseren Kindern, daß das Leben eine Verheißung ist und worin diese Verheißung liegt.

Jürgen Werbick

Warum Kinder?

Unsere Gesellschaft vergreist, manche sehen gar unsere Kultur schon vom Sterben bedroht. Aus jungen Erwachsenen werden seltener Eltern, Nachwuchs stellt sich, wenn überhaupt, spät und später ein; die Zahl der Einzelkinder wächst. Geburtenrückgang und Bevölkerungsentwicklung haben im vergangenen Jahr, von der UNO der Familie gewidmet, zu manch sorgenvollem Appell Anlaß gegeben. Beschworen wurde die unverzichtbare Funktion der Familie für Zusammenhalt und Zukunft jeder Gesellschaft. Selbstredend wurde auch eifrig geforscht, wo die Ursachen der zurückgegangenen Bereitschaft zur Elternschaft liegen könnten. Manchmal blieb es jedoch auch nur bei der Fahndung nach „Schuldigen". Schlicht gestrickte Erklärungsmuster und polemische Vereinfachung hatten Konjunktur: Der nach Selbstverwirklichung strebende, sprich egoistische Zeitgenosse sei einfach nicht mehr bereit, den mit dem Aufziehen von Kindern immer schon geforderten Verzicht an eigener Lebensqualität zu leisten. Die Frage, Kinder, warum?, läßt sich so in der Alternative Familie oder drei Urlaubsreisen im Jahr diskutieren.

Kindersegen oder Armutsrisiko?

Wahlkampfbewegte Zeiten und eine immer härter werdende Auseinandersetzung um Zukunft, Wandel oder Abbau des Sozialstaates haben dabei – endlich – den *familienpolitischen Rahmenbedingungen* der Bevölkerungsentwicklung zu einem Spitzenplatz auf der politischen Tagesordnung verholfen. Dringend geboten war die einmal etwas andere Perspektive: Familie als Leistungsträgerin, Elternschaft und Kinderkriegen als Gegenstand volkswirtschaftlicher Bilanz. Das Ergebnis dieser Bilanz ist mehr als nur ein Ärgernis, ein Armutszeugnis für die ganze Gesellschaft. Die „strukturell benachteiligte" Familie steht in der Verliererecke, oder polemisch zugespitzt: Wer Kinder bekommt, ist der Dumme.

Mit solchen Überlegungen fällt zwangsläufig ein nüchternfahles, zugleich desillusionierendes Licht auf das sonst so emotional besetzte, weltanschaulich-ideologisch durchwirkte Thema Kind: das Kind als Karrierebremse, Kinder als Armutsrisiko, als enorme Belastung. Daß diese Dimension des „Familienglücks", des „Kindersegens", des „Hafens von Geborgenheit und Sicherheit" unverblümt und ungeschminkt ins Blickfeld gerät, ist bitter nötig. Fehlende bezahlbare Wohnungen, das Bangen um den Kindergartenplatz und die vergebliche Suche nach Kinderkrippen und -tagesstätten, die Preise von Kinder- und Jugendbekleidung, Ausbildungskosten und die ungebundenen Arbeitskollegen auf der Überholspur prägen ganz unvermeidbar Eltern und solche, die es einmal werden wollen. Diese Seite aus der Ursachenanalyse zurückgehender Geburtenzahlen auszuklammern ist umgekehrt in hohem Maße ideologieverdächtig – besonders dann, wenn die Freude am Kind gegen diese ganz konkreten Sorgen und Belastungen ausgespielt wird, als hätte das eine mit dem anderen zu tun.

Je deutlicher die „Polarisierung zwischen Familie und Kin-

derlosen" (*Franz-Xaver Kaufmann*) ausfällt, ist nicht nur die erneute Verständigung über Wert und Funktion der Familie dringlich. Die noch einmal grundsätzlichere Frage, Kinder bekommen, warum? steht an, muß neu beantwortet werden. Sonst bleibt es bei im letzten wirkungslosen Appellen, bewegt sich die Diskussion nur im Schema moralischen Verfalls, voranschreitender gesellschaftlicher Dekadenz.
Der unschätzbare Wert von Kindern für die Gesellschaft im allgemeinen wird sich ohne Not aufweisen lassen: Innovationsfähigkeit in Wirtschaft, Politik und Kultur hängt maßgeblich von nachwachsenden Generationen ab. Nachwachsende Generationen sichern nicht nur die Zukunft, sie gestalten sie auch auf ihre je eigene Weise.
Jedoch: Der berechtigte Einwand, daß sich eine Gesellschaft auch in anderer Form, etwa durch Zuwanderung verjüngen kann, die Fixierung auf nationale Geburtenraten überdies angesichts eines bedrohlichen weltweiten Bevölkerungswachstums äußerst problematisch ist, zeigt erst recht die Dringlichkeit der Verständigung über das „(eigene) Kinder, warum?"

Dabei ist jedoch die gesellschaftliche Dimension dieser Frage nur die eine Seite, die persönliche Entscheidung zu Vater- oder Mutterschaft die andere. Absurd der Gedanke, ein Kind zu bekommen, weil unsere Kultur auszusterben droht. Eine Familie gründen, weil Deutschland und mit ihm ganz Westeuropa zu vergreisen beginnen? Auch wem weder der Untergang des Abendlandes noch die ergraute Gesellschaft besonders erstrebenswert erscheint, wird allein deshalb kein Kind, keine Familie in seine oder ihre Lebensgeschichte einplanen.
Kinder bekommt man nicht mehr aus ökonomischen Gründen, man zeugt nicht mehr Arbeitskräfte, Erben oder gar Soldaten, sorgt nicht mehr für den Erhalt großer Namen, Klassen oder Schichten. Kinder sind ebenso wie der Verzicht auf sie das Ergebnis einer freien, persönlichen und privaten Entscheidung, die zu respektieren ist. Es wird sich auch kein Ehepaar darauf verständigen, nun einen Beitrag zur Rentensicherheit leisten zu wollen. Auch wenn der „Generationenvertrag" sicherlich mehr ist als nur ein Rentensystem, der Gedanke der wechselseitig füreinander sorgenden Generationen sich nicht in volkswirtschaftlichen Überlegungen erschöpft.

Die offene, möglichst unvoreingenommene und die persönliche Entscheidung respektierende Auseinandersetzung über das „Warum" von Kindern trifft jedoch auf eine schwierige Ausgangslage. Schon die Analyse der gegenwärtigen Situation fällt nicht leicht, demographische Trends und Tendenzen sind äußerst komplex. Dies beginnt bei der unübersehbaren Ungleichzeitigkeit, herrschen doch nicht in allen Regionen und Teilen Deutschlands völlig gleiche Einstellungen zum Kinderkriegen. Auch besteht die Gesellschaft nicht nur aus 30- bis 40jährigen Akademikern, die für das Orakeln über Krise oder Zukunft der Familie ein besonders beliebtes Experimentierfeld darstellen.
Eine befriedigende Antwort auf die Frage, warum jemand Kinder bekommt oder eben auch nicht, muß sich vor allem einem in unzähligen Studien und Umfragen belegten Faktum stellen: Die Deutschen wünschen sich nach wie vor ausdrücklich Kinder – fast könnte man sagen, stärker denn je. Wie alles, was in mehr oder minder engem Zusammenhang mit dem Wunsch nach Nachkommenschaft steht wie Liebe, Partnerschaft, Treue, Sehnsucht nach Bindung und emotionaler Verläßlichkeit, rangieren auch die eigenen Kinder weit oben auf der Skala dessen, was dem „wertegewandelten" Zeitgenossen wichtig ist.

Der Kinderwunsch ist ungebrochen

Ebenso kaum zu belegen ist der oft zum offenen Vorwurf werdende Grundverdacht, gerade die den Fesseln traditioneller Rollen entschlüpften *berufstätigen Frauen* lehnten die Mutterschaft ab. Auch deren Kinderwunsch ist vielfach belegt. Wenn auch im einzelnen sicher zu prüfen wäre, welchen Anteil an diesem Wunsch fortbestehender sozialer Druck hat, so läßt sich generell doch feststellen: Der Wunsch nach Mutterschaft ist weitverbreitet, obwohl Frauen genau wissen, daß dieser sie häufig an die alte Rolle zurückbindet, sie zu der vielfach beschriebenen Doppel- und Mehrfachbelastung führt, da weder Arbeitsplatz- und Arbeitszeitgestaltung noch die Einstellung der Partner Mutterschaft und Berufstätigkeit problemlos nebeneinander existieren lassen. In der Bewältigung dieses Konflikts sind Frauen oft bitter alleine.

Der grobe Hobel, unter dem gelegentlich alle Kinderlosen, Ehepaare wie Singles, zur Schicht der Egoisten werden, ist aber nicht nur zu schlicht – gegenüber einer immer größer werdenden Gruppe ist er auch zynisch: Den „ungewollt" Kinderlosen, die mitunter keinen Aufwand, keine psychisch-emotionale Tortur scheuen, um endlich Eltern zu werden. Obwohl man sicherlich hinter den Wunsch, um jeden Preis Eltern zu werden, einige Fragezeichen setzen kann, die Ursachen dieser Kinderlosigkeit in sich noch einmal sehr vielschichtig sein können, bleibt doch die psychische Not dieser Menschen in jedem Fall eine wichtige Facette in der Frage nach Kinderwunsch und dessen Realisierung.
Es gibt wohl kaum ein Thema, über das eine Auseinandersetzung in Ruhe und Gelassenheit, gleichsam in beobachtender Distanz und mit wohltemperierter Interessiertheit so schwierig ist. Immer schon ist es emotional hoch besetzt, eine nicht durch weltanschauliche Vorgaben geprägte Position nahezu unmöglich. Jeder ist involviert, Kinder lassen nicht kalt. Dafür sorgt nicht nur der den Menschen in die Wiege gelegte Reflex, ausgelöst durch das „Kindchenschema".

So stellt sich das Für und Wider von Kindern *zwischen die Generationen:* Die Entscheidungen der Nachwachsenden in Sachen Familie werden quasi automatisch in bezug, oft in Abgrenzung zu den eigenen Eltern getroffen. Die Erfahrungen der eigenen Kindheit sind in hohem Maße prägend. Fast ebenso unausweichlich beziehen Eltern den Lebensentwurf, die Lebensform ihrer Kinder auf sich selbst, sehen Vorwurf, Korrektur, werfen sich das eigene schlechte Vorbild vor.
Zwischen den *Partnern* wird mit der Frage nach Kindern ex-

plizit oder implizit das (Geschlechter-) Verhältnis ausgehandelt. Überaus konfliktträchtig vermengen sich die Frage nach Kindern und die Suche nach neuen Rollen. Mit der Option für eigene Kinder, mit der Entscheidung dagegen müssen sich potentielle Väter und Mütter aber auch gegenüber der eigenen Generation behaupten. Keineswegs nur konservative Familienpolitiker und kirchliche Würdenträger erheben Vaterschaft und Mutterschaft, beziehungsweise die Absage an diese zum Bekenntnis.

Aufs ganze gesehen ist dabei der soziale Druck auf Frauen bezüglich eigener Kinder derzeit sicherlich noch ungleich höher als auf Männer, und dies gilt für jede der angesprochenen Gruppen. Ebenso läßt sich momentan wohl kaum behaupten, daß die Entscheidung für oder gegen Kinder in bezug auf Ansehen und moralische Bewertung bereits auf einer Ebene rangieren. Schon mit der „Natur" quasi als Rückenstärkung bleiben das Kinder-Bekommen, Vater- und ganz besonders Mutterschaft eher der Normalfall.

Unbestreitbar aber ist die heutige Elterngeneration aus einer Selbstverständlichkeit herausgefallen, in der sich noch ihre Eltern im großen und ganzen bewegt haben. Kinder sind vielfach zum Ergebnis eines langen Entscheidungsprozesses geworden, unabhängig davon wie ausdrücklich dieser geführt wurde. So begründungs- und entscheidungslastig das Unternehmen Elternschaft geworden ist, so anspruchsvoll stellt es sich heute dar. Sicherlich bedeutete zu allen Zeiten, Vater oder Mutter zu werden, die Übernahme einer großen Aufgabe und Verantwortung. Nur wurde dies früher im Unterschied zu heute weniger, oft gar nicht thematisiert. Vielfach erwogen und abgewogen werden Aufgabe und Verantwortung nun zum Kriterium für und wider. Elternschaft ist von einer selbstverständlichen Bestimmung zum schwierigen und komplizierten „Beruf" mutiert.

Man muß als Beleg dafür gar nicht bis zu der in Hochzeiten der Umwelt-, besonders aber der Friedensbewegungen vielfach gestellten Frage vorstoßen: Ist Kindern überhaupt noch ein Leben zuzumuten in einer von ökologischen Katastrophen, vor allem aber von der nuklearen Selbstzerstörung bedrohten Welt. Die Gedanken, die heute der (potentiellen) Elterngeneration Kopfweh bereiten mögen, hängen vielmehr mit Fluch und Segen einer „verwissenschaftlichten" Gesellschaft zusammen. Keineswegs sind nur die materiellen Risiken, die mit Kindern verbunden sind, belastend. Was ist anscheinend nicht alles „notwendig", um eine glückliche Kindheit als Grundstock einer möglichst gelungenen Biographie sicherzustellen! Nie zuvor waren die Sensibilität und das Wissen um die vielen Probleme, die die kindliche Natur gefährden und die kindliche Seele beschweren können, größer. Was gegenwärtig beispielsweise unter dem Stichwort der „Pädagogisierung" der Kindheit zusammengefaßt wird, wie könnte es ohne Auswirkungen auf das „Ob überhaupt" von Kindern bleiben. Kinder-Bekommen ist zum Projekt geworden, das unter einem enormen Druck zur Perfektion steht.

Ebenso ambivalent ist aber auch die von der Familiensoziologie vielfach beschriebene *Bedeutungszunahme des Kindes* in dem von einem allgemeinen Wertewandel gezeichneten Lebensentwurf des einzelnen. Sie kommt in der auf den ersten Blick reichlich paradox erscheinenden Formel zum Ausdruck: Der Rückgang der Geburtenzahlen im allgemeinen und die Zunahme der Einkind-Familien im besonderen sei selbst schon Ausdruck der gestiegenen Bedeutung des Kindes, höherer Erwartungen und Ansprüche an Elternschaft.
Die Symptome werden dabei pointiert unter den Stichworten „Selbstverwirklichungsprojekt Kind" oder sogar „Ersatzpartner Kind" zusammengefaßt. Dort, wo im Kontext eines immer weiter fortschreitenden Individualisierungsprozesses der Lebensentwurf zur mühseligen Eigenarbeit wird und sich traditionelle soziale Bindungen, Sitten- und Normkontexte zur Orientierung abschwächen, werden persönliche intime Beziehungen zum letzten Anker innerer Stabilität. Wenn dann auch die in ihrer Stabilität gefährdeten und ungesicherten Lebensentwürfe, Partnerschaft und Ehe unmöglich zu machen drohen, bleibt zumindest noch das Kind. Die Beziehung zu ihm wird so unter Umständen zum letzten Hort dauerhafter Bindung, zum letzten Fluchtpunkt vor der als bedrohlich empfundenen Einsamkeit.

Vertrauen in das Nicht-Perfekte

Aber bei all dem darf eines jedoch nicht vergessen werden: Fragt man den einzelnen Vater, die Mutter nach dem Grund, nach der Motivation ihrer Elternschaft, werden sie sicher auch jene „überzeitlichen" Beweggründe nennen: Die Faszination, einen im letzten von ihnen unabhängigen und eigenständigen Menschen beim Wachsen, beim Erwachsenwerden zu begleiten, die Bereicherung und Erweiterung des eigenen Lebenshorizontes, schlicht die Freude, die ein Kind immer schon, über alle Überlegungen, Risiken und Gefahren hinaus bereitet. Sie werden damit überdies eine Begründung und Motivation für sich beanspruchen, die trägt, ohne diejenigen auszuschließen, die ähnliche Ziele nicht in eigenen Kindern zu verwirklichen suchen.

In dieser Motivation äußert sich so etwas wie eine „Rest-Selbstverständlichkeit" des Kinder-Bekommens, ein Vertrauen, daß das so anspruchsvoll gewordene Projekt Kind glücken kann, auch wenn ganz unvermeidlich vieles unvollkommen bleibt. Dieses Vertrauen muß keineswegs blind gegenüber der Verantwortung, der Größe der Aufgabe sein. Es wendet sich jedoch in seinem Zutrauen in das nicht Nicht-Perfekte gegen den Zwang aller Allmachts- und Allzuständigkeitsgedanken. Künftigen Eltern gegen übertriebene Perfektionsansprüche den Rücken zu stärken, ist zunehmend unerläßlich, eine Herausforderung gerade auch für Ehe- und Familienpastoral. Das von den Eltern geforderte Grundvertrauen ist seinerseits jedoch nicht voraussetzungslos: Mit ihm läßt sich wohl nur dann Leben weitergeben, wenn dem eigenen Leben, der eigenen Existenz im letzten ein Glücken zugetraut wird.

Alexander Foitzik

Überforderung

Der Papst als „Mann des Jahres" 1994

60 Prozent der deutschen Katholiken sind der Meinung, der Papst füge der Kirche Schaden zu, wohingegen nur 35 Prozent glauben, er führe diese gut. Dieses Ergebnis einer aktuellen Emnid-Umfrage veröffentlichte der „Spiegel" mitten im Advent des vergangenen Jahres. Zwei Wochen darauf erschien dann Johannes Paul II. als „Mann des Jahres" für 1994 auf der Titelseite des amerikanischen Nachrichtenmagazins „Time" mit der Begründung: „In einem Jahr, in dem so viele Menschen über den Zerfall moralischer Werte klagten oder sich für schlechtes Verhalten entschuldigten, vertrat Johannes Paul II. nachdrücklich seine Vision vom guten Leben und appellierte eindringlich an die Welt, ihr zu folgen."
Der Befund könnte jedenfalls auf den ersten Blick nicht widersprüchlicher sein. Aber wie ist er zu erklären? Sind die deutschen Katholiken mehrheitlich blind für die wahre Größe des gegenwärtigen Papstes, sehen sie aus antirömischem Affekt den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr? Oder überschätzen die amerikanischen Magazinmacher die Bedeutung Johannes Pauls II. als moralischer Instanz und Leitfigur? Ist der Papst möglicherweise gleichzeitig ein Schaden für seine Kirche und ein Gewinn für die mit integren Führungspersönlichkeiten nicht gerade üppig ausgestattete Welt des späten 20. Jahrhunderts?

In der bisherigen Geschichte des gegenwärtigen Pontifikats war 1994 *kein herausragendes Jahr* in dem Sinn, daß spektakuläre Aktivitäten oder Äußerungen zu verzeichnen gewesen wären. Das vorgesehene Reiseprogramm mußte mit Rücksicht auf den Gesundheitszustand des Papstes auf ein Minimum zusammengestrichen werden, es erschien keine Enzyklika. Im Vordergrund standen vor allem Gerüchte und Vermutungen über wirkliche oder vermeintliche Krankheiten Johannes Pauls II., Spekulationen über mögliche Nachfolger schossen ins Kraut. (Auch „Time" nennt in seiner „Mann des Jahres"-Geschichte „heiße" Kandidaten für das nächste Konklave.)

Aber „Time" ging es wohl weniger um das Jahr 1994 im besonderen, als um das Profil Johannes Pauls II. überhaupt. Die Auszeichnung des Papstes als „Mann des Jahres" ist zunächst Ausdruck der *Faszination*, die Johannes Paul II. seit Beginn seiner Amtszeit auf viele Zeitgenossen ausgeübt hat und auch heute noch ausübt. Es ist kein Zufall, daß der Beitrag über den Papst mit den Sätzen beginnt: „Menschen, die ihn sehen..., vergessen ihn nicht. Seine Auftritte erzeugen eine elektrische Spannung, die sonst niemand auf der Welt erzeugen kann." Und tatsächlich: In Manila strömten jetzt bei der ersten großen Auslandsreise Johannes Pauls II. seit der Operation im vergangenen Jahr mehrere Millionen Menschen zusammen, um mit ihm Gottesdienst zu feiern (vgl. ds. Heft, S. 103).

Solche Begeisterung setzt allerdings ein Weltbild voraus, in dem sich archaisch-magische Vorstellung vom „Heiligen Mann" mit der aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert stammenden katholischen Tradition der Papstverehrung mischen. In anderen Weltteilen, nicht zuletzt im westlichen Europa, ist davon nicht mehr viel zu finden. Schon deshalb reagieren auch rechtschaffene Katholiken in unseren Breiten anders auf den Papst als Menschen auf den Philippinen. Was unter unseren gesellschaftlichen Verhältnissen fasziniert, hängt eher mit der Institution Papsttum zusammen, die in einer sonst nirgends mehr anzutreffenden *Kontinuität* von der Spätantike über das Mittelalter bis in die Gegenwart reicht. Das macht auch den Blick hinter das Schlüsselloch der päpstlichen Gemächer so interessant, den „Time" neben seiner Analyse des Profils Johannes Pauls II. bietet.

Der Papst betrachte es als seine Pflicht, den „Strom des modernen Lebens zu stören", so lautet einer der Kernsätze im „Time"-Beitrag über Johannes Paul II.: Der Papst bzw. auch die von ihm sichtbar verkörperte Kirche erscheinen als Fels in der Brandung angesichts immer größerer Unsicherheit und Unübersichtlichkeit der späten Moderne. In einer solchen Vorstellung verbinden sich allerdings Wunsch und Wirklichkeit: Auch die moralische Autorität von Papst und Kirche ist schließlich bei jeder Äußerung in die Probleme und Spannungen der Moderne verstrickt bzw. hat sich mit dem Zweiten Vatikanum und seiner Konstitution über die Kirche in der Welt von heute offiziell in diese Spannungen hineinbegeben.
Auch wenn Johannes Paul II. im einen oder anderen Punkt tatsächlich weiter sehen mag als viele seiner Kritiker und das moralische Wächteramt der Kirche unverzichtbar bleibt: Sein Pontifikat zeigt bisher – teilweise sicher gegen den Willen des Amtsinhabers –, daß die katholische Kirche und ihr Oberhaupt in der Rolle der „mater et magistra" für die heutige Welt überfordert sind. *ru*

Schmarotzer

Nicht-Kirchensteuerzahler für bestimmte Leistungen zur Kasse bitten?

In Zeiten, in denen Gürtel enger geschnallt werden, kommen auch die Hemden wieder näher als die Jacken und die Empfindlichkeit für Schmarotzertum aller Art wächst. Dies mag die Erklärung dafür sein, daß man sich in Gewerkschaftskreisen an „Trittbrettfahrern" stört, die an der Mitgliedskasse vorbei, vom Segen mühsam erfochtener Tarifleistungen profitieren.

Daß man sich in Kirchenkreisen an Trittbrettfahrern stört, oder besser, dieses öffentlich äußert, ist demge-

genüber einigermaßen ungewöhnlich. Entsprechend reagierte man auch mit mehr oder minder verhaltenem Kopfschütteln auf einen Vorstoß der Synodalpräsidentin der Nordelbischen Kirche, *Elisabeth Lingner*: Die Kirche sollte sich überlegen, ob sie „Serviceleistungen" auch für Leute zur Verfügung stellen will, die keine Kirchensteuer zahlen. Wer trotz Austritt beispielsweise den kirchlichen Kindergarten, die Kindertagesstätte oder die Beerdigung auf einem evangelischen Friedhof wünscht, ist herzlich willkommen, soll aber angemessen zur Kasse gebeten werden.

Nun mag zuallererst die Wahl von Kindergärten und Kindertagesstätten zum Beispiel nicht allzu glücklich gewesen sein. Gerade beim Kindergarten werden sich die „Trittbrettfahrer" zu recht darauf herausreden können, daß in bestimmten Stadtvierteln oder besonders in ländlichen Gemeinden zum kirchlichen Kindergarten gar keine Alternative bestehe.
Meist war die Ablehnung dieses provokanten Vorschlags aber sehr grundsätzlich begründet. Schon der Begriff der „Serviceleistung" klang manchen schlecht in den Ohren. Wesentliches, die Glaubwürdigkeit der Kirche sah man auf dem Spiel stehen: Die grundsätzliche Offenheit einer Volkskirche, die Treue zu einem missionarischen Auftrag, der seine Grenzen nicht beim schnöden Mammon finden dürfe. In seinem jüngsten Buch macht der protestantische Grandseigneur *Heinz Zahrnt* die Frage, ob die Kirche bereit ist, die Gunst ihrer Amtshandlungen nicht nur ihren Kirchensteuerzahlern, sondern allen Menschen, die sie begehren, zuteil werden zu lassen, zum Kriterium der Offenheit und Menschenfreundlichkeit der Kirche. Kirche solle nicht mit der ihr anvertrauten Gnade geizen. Jeder Mensch, nicht nur der Kirchensteuerzahler habe Anspruch auf ihren Dienst.

Welcher Dienst in der Kirche aber ließe sich nicht im letzten auf den missionarischen Auftrag, die genuine Sendung der Kirche zurückführen? Die grundsätzliche ekklesiologische Fragwürdigkeit solcher Überlegungen scheint sich schon bezüglich ihrer Praktikabilität zu zeigen: Wofür zahlen, wofür nicht, und wenn ja, wieviel?
Bei aller Kritik, die Lingner mit ihrem Vorschlag erntet, meist war dennoch auch eine ganze Portion Verständnis dabei. Es reichte von einem gewissen Gerechtigkeitsbedürfnis gegenüber den brav ihre Kirchensteuer zahlenden Gemeindemitgliedern bis zu einem: „Die Kirchen müssen in kargen Zeiten eben auch sehen, wie sie auf ihre Kosten kommen."
Was immer auch den Hintergrund für die ungewöhnliche Anregung gab, der eine oder andere wird schon daher mit ihr sympathisieren, weil er darin eine zutiefst menschliche, ihm selbst alles andere als fremde Reaktion sieht. Diese mag im einzelnen bei genauerem Hinterfragen in Begründungsnöte kommen, sich dem Vorwurf des irrationalen Ressentiments nicht ganz entziehen können, gelegentlich mit einem „so ist es ja auch wieder nicht gemeint" entschuldigt werden – sei's drum. Ist es denn nicht wirklich ärgerlich, mit welch unverfrorener Bedenkenlosigkeit mancher Zeitgenosse, den Blick auf dem Gehaltstreifen, seine Mitgliedschaft in der Kirche kündigt, fraglos jedoch akzeptiert oder womöglich noch erwartet, daß kirchensteuerfinanziertes Personal ihm – kreativ, mit vollem persönlichen Einsatz und zugleich verständnisvoll – die ebenfalls kirchensteuerfinanzierten Türen offenhält? Etwa dann, wenn die Partnerin sich unbedingt eine kirchliche Trauung wünscht, wenn er, da man schließlich ja nie weiß, wofür es nützlich ist, sein Kind zur Taufe bringt, es für zwei eigene ruhigere Wochen zu günstigen Tarifen im Ferienlager der Gemeinde unterbringen will oder er selbst nur in der doch so festlich geschmückten Kirche einmal im Jahr „O du fröhliche" singen mag? Natürlich ist nicht daran zu denken, dem Kirchensteuerflüchtling bei solcher Gelegenheit mehr als nur den Klingelbeutel unter die Nase zu halten.
Dennoch: Ist es nicht ebenso ärgerlich, mit welcher Nonchalance, eine Solidarität mit gesellschaftlich Schwachen aufgekündigt wird, in dem Sinne, wie Kirchensteuern eben auch Hilfe im sozialen und caritativen Bereich ermöglichen? Der Grundverdacht nagt: Haben sich diese Leute überhaupt überlegt, wieviele Obdachlose Tag für Tag bettelnd von einem Pfarrhaus zum anderen ziehen und sicherlich nicht mit leeren Händen davon gehen, wo Jugendliche landen würden, die bisher noch offene Arme und Ohren in kirchlich getragenen Jugendzentren finden, wieviel auch Kirche beiträgt, daß in den unterschiedlichen Lebensbereichen Gescheiterte Beratung finden können?
Die „kirchlichen" Nerven mögen an diesem Punkt etwas blank liegen, vor allem in der Erwartung einer weiteren Welle von Kirchenaustritten, ausgelöst durch die neuerliche Einführung des Solidaritätszuschlages. Das Unbehagen gegenüber der Leichtigkeit, mit der manch einer über seine Kirchensteuer und die Mitgliedschaft der Kirche befindet, ist davon jedoch erst einmal unabhängig. An unverfrorenen Anspruchshaltungen stören sich überdies ja nicht nur die Kirchen.
Natürlich darf sich die Kirche ihres Selbstverständnisses wegen nicht in die Ecke „Dienstleistungsunternehmen" drängen lassen, auch wenn ihr diese Rolle nicht selten angetragen wird. Selbstredend ist der Begriff „Serviceleistungen" dem Auftrag und redlichem Selbstverständnis der Kirche unangemessen. Wer aber will bestreiten, daß das, was von den Kirchen mitunter eingefordert wird, nicht mehr ist als eine „Serviceleistung": Das reicht eben von der kirchlicherseits bereitzustellenden stimmungsvollen Atmosphäre zum Familienfest bis hin zu möglichst perfekt zu besetzenden Statistenrollen für das anspruchsvolle Hochzeitsvideo.
Das in der Kritik an den „Serviceleistungen" sich äußernde Unbehagen kirchlicher Insider und der Ärger über Kirchensteuerflüchtlinge haben, so verständlich es auf den ersten Blick auch scheinen mag, immer auch etwas Selbstgerechtes, Elitäres, Ausgrenzendes an sich. Oft sind damit auch schlichte Unterstellungen gegenüber Aus-, Wiederein- oder einfach nur Nebenher-

tretenden verbunden. Anspruchsdenken ist durchaus auch von der anderen Seite her denkbar: Ich zahle Kirchensteuer und also verlange ich..., bis hin zum Ausschluß derer, die eben nicht mehr zahlen, der „Kirchenfernen", der „Atheisten". So scheint auch die gelegentlich ins Spiel gebrachte Kultursteuer im ein oder anderen Fall schon den Charakter einer Strafgebühr für Kirchenferne anzunehmen.

Vielleicht aber darf man sich in für die Kirche winterlichen Zeiten gelegentlich aber doch den Ärger über Anspruchshaltung und Serviceanfragen einmal gönnen, solange zumindest, als die geschwisterliche Korrektur dieser Selbstgerechtigkeit intakt ist. Wird solchermaßen dumpfer Ärger bewußt und in die Schranken gewiesen, dient er allemal der Vergewisserung, daß die Kirche ihren Auftrag weder durch sich selbst noch durch die Serviceanfragen mancher Zeitgenossen erhält. *fo*

Halbherzig

Zwei vatikanische Schreiben zur Lage der Frau

Die massiven Bemühungen um Einflußnahme des Apostolischen Stuhls auf den Verlauf der *Weltbevölkerungskonferenz* der Vereinten Nationen in Kairo vom vergangenen September (vgl. HK, November 1994, 555) sind noch in bester Erinnerung, da gilt es bereits, sich auf das nächste Datum dieser Art einzustellen. Vom 4. bis 15. September 1995 findet in Peking die vierte Weltkonferenz der UNO über die *Frauen* statt, zu dem der Päpstliche Rat für Gerechtigkeit und Frieden wiederum eine Stellungnahme erarbeitete, die Ende des vergangenen Jahres veröffentlicht wurde.

Schon die inhaltliche Nähe dieses Themas zum Verhandlungsgegenstand von Kairo legt die Frage nahe, ob sich auch für Peking eine Fragestellung abzeichnet, für die der Vatikan sich in den kommenden Monaten ähnlich massiv ins Zeug legen wird wie im vergangenen Jahr im Zusammenhang mit der Befürchtung, die Weltbevölkerungskonferenz könnte eine uneingeschränkte Anerkennung der Abtreibung als Mittel der Bevölkerungskontrolle verkünden.

Die vatikanische Stellungnahme zu Peking befleißigt sich eines wesentlich weniger alarmierenden Tons. Trotz aller Einschränkungen, Warnungen vor Irrtümern und kritischen Bemerkungen werden der Einsatz für die Achtung der Würde der Frau und die Förderung ihrer Mitwirkungsmöglichkeiten in Staat und Gesellschaft im Vatikan als ein – wie es in der Botschaft des Papstes zum Weltfriedenstag am 1. Januar 1995, die sich diesmal mit der „Frau als Erzieherin zum Frieden" befaßt, heißt – „im wesentlichen positiver Weg" aufgefaßt. Auf ein hohes Maß an Zustimmung wird der Vatikan auch bei einer Reihe von Aussagen stoßen, in denen er sich für mehr sozialpolitische Hilfe für Frauen einsetzt, für mehr Unterstützung angesichts zahlreicher Varianten von Gewalt an ihnen, für mehr rechtlichen Schutz.

Trotz dieses Einsatzes für die Achtung der „gleichen Würde" der Frau, trotz der unzweideutigen Verurteilung jedweder Form der Diskriminierung von Frauen fallen andererseits die Warnungen vor vermeintlichen Irrtümern und Irrwegen auf diesem Gebiet so deutlich aus, daß dies die innere Konsistenz des Schreibens in den Augen manchen Lesers mindern dürfte. Die vielen Warnungen beim Stichwort „Gleichheit" – wider die Gleichheit der Rollen und Funktionen und zugunsten der sogenannten „Eigenart" der Frau – werfen einen Schatten auf die positive Bewertung der Gesamtentwicklung.

Die Freude darüber, daß man einen „erbitterten ‚Feminismus'" hinter sich gelassen habe, daß man nicht mehr die „Vereinheitlichung oder die undifferenzierte Nivellierung der beiden Geschlechter" anstrebe, daß man sensibel geworden sei für das „Recht auf Verschiedenheit", für das „Wissen um das Recht, eine Frau zu sein" kommt im Grunde zu schnell, noch bevor jedenfalls der tiefgreifende Wandel und die nötigen Veränderungen für die gesellschaftliche Rolle der Frau hinreichend dargestellt werden. Statt dessen distanziert man sich von einem Verständnis von „Befreiung" der Frau, das Familienleben und Mutterschaft als „Risiko und Handicap" begreift.

Dieser argumentative Einsatz gegen eine befürchtete Nivellierung und Vereinheitlichung liest sich wie der Versuch, gerade auch für die innerkirchliche Diskussion die bisher gültigen amtstheologischen Festlegungen, sprich: den Ausschluß von Frauen vom kirchlichen Amt, zu stützen – ohne daß die kirchliche Diskussion angesprochen würde. Die alles in allem positiven Äußerungen zu den Entfaltungsmöglichkeiten von Frauen stehen überhaupt in einem auffallenden Kontrast zur Tatsache, daß nach den Vorstellungen des Apostolischen Stuhls zwar eine „vollberechtigte Mitwirkung von Frauen" auf den unterschiedlichsten Gebieten von Gesellschaft und Kultur anzustreben ist, daß man sich aber über die Folgerungen für die Kirche ausschweigt. Die wiederholte Aufzählung der von der veränderten Stellung der Frau betroffenen gesellschaftlichen Bereiche wie „Erziehung, Wirtschaft, Kultur und Politik" und die Forderung nach vermehrter „aktiver Teilnahme der Frauen am sozialen, politischen und kulturellen Leben im Hinblick auf eine gemeinsame Übernahme der Verantwortlichkeiten, die der Gemeinschaft obliegen", oder die nach Erleichterung des „Zugangs zu den verantwortlichen Stellen auf allen Gebieten, einschließlich dem der Politik" zwingt den Leser geradezu zur Nachfrage: Und wie steht es in dieser Hinsicht mit der Kirche?

Selbstredend hätte die kirchliche Problematik in diesem Text nicht ausführlich behandelt werden können und sollen. Mit einem allgemeinen Hinweis darauf, daß sich ähnliche bzw. verwandte Fragen auch im kirchlichen Bereich stellen, hätte man jedoch im Sinne von „Gaudium et spes" Nr. 1 Zeitgenossenschaft demonstrieren

können. So verstärkt das Dokument den Eindruck, aus Angst vor entsprechenden Forderungen im kirchlichen Binnenraum enthalte man sich jedes Hinweises auf ähnliche Entwicklungen im eigenen Bereich.
Dies wiederum wird Zweifel an der Entschlossenheit nähren, mit der sich die katholische Kirche für die Bejahung einer nachhaltig veränderten Stellung der Frau einsetzt. Diese Zweifel werden dadurch zusätzlich bestätigt, wie sehr in der Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages die Erziehung, in diesem Fall die Friedenserziehung, dem Aufgabenbereich der Frau zugerechnet wird. Selbst wenn man berücksichtigt, daß de facto Frauen tatsächlich überwiegend diese Aufgabe wahrnehmen und daß ein an die gesamte Weltkirche adressiertes Schreiben nicht jede regionale bzw. ortskirchliche (Sonder-)Entwicklung im Blick haben kann, so wird die Selbstverständlichkeit, mit der Erziehungsaufgaben der Frau zugedacht werden, und die geringe Berücksichtigung der Männer an dieser Stelle doch eher den Verdacht verstärken, die katholische Kirche komme von einer „überzeitlich" begründeten, faktisch aber stark kulturell bedingten Vorstellung von der Aufgabenteilung zwischen Mann und Frau immer noch nicht los. *nt*

Überfällig

„Zentralrat der Muslime in Deutschland" gegründet

Eine bedeutende Schwachstelle bei der Wahrnehmung der Interessen von Muslimen in Deutschland (vgl. HK, Dezember 1992, 571 ff.) sowie bei den Beziehungen von Nichtmuslimen zu Muslimen ist die Frage, wer hierzulande als Sprecher der Muslime auftreten kann. Ob es um den islamischen Religionsunterricht geht (vgl. HK, November 1994, 580 ff.), die Anwendung der Kirchensteuerregelung auf die muslimische Gemeinschaft oder die mögliche Anerkennung einer Vertretung der Muslime als Körperschaft des öffentlichen Rechts – an den unterschiedlichsten Stellen erweist sich der bisher unzureichende Organisationsgrad der Muslime in Deutschland als Hemmschuh.
Nun haben die Muslime einen Schritt zur Schaffung einer gestärkten und autorisierten Vertretung in Deutschland unternommen. Der bisherige „Islamische Arbeitskreis in Deutschland" beschloß am 27. November vergangenen Jahres, sich in „Zentralrat der Muslime in Deutschland" (ZMD) umzubenennen. Die alte Bezeichnung sei der Bedeutung des Gremiums nicht mehr gerecht geworden. Der ZMD soll die Aufgabe eines Dialog- und Ansprechpartners für den deutschen Staat, die Verwaltung und die anderen Gruppen der Gesellschaft wahrnehmen.
Als „Zentralrat der Muslime in Deutschland" könne sich, heißt es in einer aus Anlaß der Umbenennung abgegebenen Stellungnahme, „dieser Spitzenverband auch vor einer breiteren Öffentlichkeit eindeutiger als eine verbindliche Institution darstellen".
Nach eigenen Angaben gehören dem ZMD 15 Dachorganisationen mit insgesamt mehr als 1200 Gemeinden an, in denen etwa 70 Prozent der in Deutschland lebenden etwa zwei Millionen Muslime organisiert sind. Vorsitzender des ZMD ist der Aachener Mediziner *Nadeem Elyas*.
Der ZMD vertritt längst nicht alle Muslime in Deutschland, wobei die genauen Zahlenverhältnisse umstritten sind. Die Gruppierungen, die dem ZMD nicht angehören, sind Mitglieder des „Islamrat", darunter auch die Islamische Gemeinschaft *Milli-Gürüs* und andere. Eine nur teilweise Mitgliedschaft im ZMD praktiziert die dem Amt für religiöse Angelegenheiten der Türkei nahestehende „Türkisch Islamische Union der Anstalt für Religion".
Eine wichtige Aufgabe wird daher darin bestehen, die Stellung des ZMD innerhalb der muslimischen Gemeinschaft in Deutschland zu festigen. Nach außen muß es für den ZMD darum gehen, Ängste der nicht-muslimischen Bevölkerung gegenüber dem Islam überhaupt und den Muslimen in Deutschland im speziellen abbauen zu helfen.
Einige der jüngsten Initiativen zeigen die Richtung an. Noch als Islamischer Arbeitskreis solidarisierte man sich mit den Kirchen und der christlichen Bevölkerung in Deutschland bei der Diskussion um die Abschaffung des Buß- und Bettags. Die „Opferung von Kulturgut und religiöser Tradition zu Gunsten von wirtschaftlichen Interessen" sei eine „gefährliche und besorgniserregende Tendenz, die von keinem Gläubigen und keiner religiösen Gruppe einfach hingenommen werden" dürfe, heißt es in einer Stellungnahme vom 18. November 1994.
Einen Vorgeschmack auf die komplizierte Materie sich verfestigender islamischer Strukturen in Deutschland gibt eine Stellungnahme des ZMD vom 17. Januar 1995 zu der vom nordrhein-westfälischen Kultusminister vor kurzem angekündigten schrittweisen Ausweitung der sogenannten „islamischen Unterweisung" und „Religionskunde" auf die Schulklassen 5 bis 7, und zwar als freiwilliger Bestandteil zum landeskundlichen Unterricht in der Muttersprache.
Über den landeskundlichen Ergänzungsunterricht, so der ZMD, habe man nur einen relativ geringen Anteil der türkischen Kinder erreicht. Außerdem wird eingewandt, jede fremde Sprache sei für die Schulaufsicht „weder durchschaubar noch kontrollierbar" und werde im Schulalltag „die Einschleusung nationalistischen und gesellschaftsfeindlichen Gedankenguts ermöglichen". Schließlich fordert man eine angemessene Beteiligung bei der Erstellung des islamischen Lehrplanes.
Das eigene Konzept eines islamischen Religionsunterrichts wird umschrieben als „deutschsprachige werteorientierte Unterweisung muslimischer Kinder in die Grundsätze und Praxis ihrer Religion".
Gewicht und Komplexität dieser Materie hätten es verdient, wenn sich in Deutschland eine Struktur herausbilden würde, die als repräsentativer Sprecher der Muslime aufzutreten in der Lage wäre. *nt*

Vatikan: Bischof Gaillot seines Amtes enthoben

Die Amtsenthebung des seit langem als „enfant terrible" unter den französischen Bischöfen bekannten Bischof von Evreux, Jacques Gaillot hat in Frankreich wie eine „Bombe" (Le Monde, 15.1.95) eingeschlagen. Mit weitreichenden Folgen für den französischen Katholizismus, z. B. eine weitere Polarisierung, wird gerechnet.

Der Schock über die Härte der Entscheidung war nach Bekanntwerden der Absetzung des Bischofs von Evreux, *Jacques Gaillot*, durch den Apostolischen Stuhl, vertreten durch die Bischofskongregation, größer als die Überraschung darüber, daß es nun tatsächlich soweit gekommen ist. Erst im Frühsommer letzten Jahres hatte der Vorsitzende der Französischen Bischofskonferenz, der Erzbischof von Rouen, *Joseph Duval*, Gaillot gegenüber von der Möglichkeit gesprochen, daß Rom ihn zum Rücktritt auffordern würde. Dennoch sprach nun Gaillot davon, er sei von der letzten Entwicklung „völlig überrascht" worden.

Amtsenthebung – Absetzung – Versetzung

Am 13. Januar gab der Apostolische Stuhl in einem Kommuniqué bekannt, daß Gaillot „in den letzten zehn Jahren den Ratschlägen und Beobachtungen bezüglich seiner Ausübung des bischöflichen Amtes in lehrmäßiger und pastoraler Einheit mit der Kirche" keine Beachtung geschenkt habe. Die von seiten Roms wie auch der Französischen Bischofskonferenz ergangenen Ermahnungen in den letzten Jahren werden aufgezählt: Kardinal Gantins Gespräche mit dem Bischof von Evreux 1987, 1992 und 1995, ein Gespräch mit dem Papst im Rahmen eines Ad-limina-Besuches – Bischof Gaillot persönlich zu empfangen, hatte er sich geweigert –, Gespräche der Vorsitzenden der Französischen Bischofskonferenz, Kardinal *Albert Decourtray* 1989 und Erzbischof Duval 1994. Der Schlußsatz des Kommuniqués enthält den Kern der Begründung der Absetzung: „Der Prälat hat sich leider als nicht geeignet erwiesen, das Amt der Einheit, das die erste Aufgabe des Bischofs darstellt, auszuüben."

Hinweise auf entsprechende Bestimmungen des Kirchenrechts, auf die sich diese Entscheidung bezieht, enthält das Kommuniqué nicht. Das Kirchenrecht unterscheidet zwischen einer *Amtsenthebung* (Can. 192 ff.) und einer *Absetzung* (Can. 196), letztere ausdrücklich als „Strafe für eine Straftat" gedacht. Der vatikanische Pressesaal gab am 13.1. die *Versetzung* („trasferimento") Bischof Gaillots auf den Titularsitz von Partenia (Mauretanien) bekannt. Eine Versetzung kann – sofern ein „schwerwiegender Grund" vorliegt – auch „gegen den Willen des Amtsinhabers" erfolgen (Can. 190). Can. 402 sieht vor, daß ein Diözesanbischof, der „wegen seiner angegriffenen Gesundheit oder aus einem anderen schwerwiegenden Grund nicht mehr recht in der Lage ist, seine Amtsgeschäfte wahrzunehmen", nachdrücklich gebeten wird, von sich aus den *Amtsverzicht* anzubieten. Nach dieser als Versetzung kaschierten Amtsenthebung hat Gaillot den Status einer Art von Weihbischof ohne Anbindung an eine Diözese.

Der Amtsverzicht wurde auch Gaillot angeboten. Dieser lehnte jedoch ab, hierauf einzugehen. Daraufhin wurde ihm vom Präfekten der Bischofskongregation, Kardinal *Bernardin Gantin*, im Beisein zweier weiterer Bischöfe eröffnet, daß er vom Mittag des folgenden Tages an nicht länger Bischof von Evreux sein werde. Weitere offizielle Begründungen seien ihm nicht gegeben worden, sagte Gaillot gegenüber der Presse (Libération, 14./15.1.95).

Die Kirche in Frankreich reagierte mit *Entsetzen und Betroffenheit* auf diese Entscheidung. In mehreren französischen Städten gingen Demonstranten auf die Straße. Von französischen Bischöfen berichteten die Medien Äußerungen, bei denen es mitunter schwer zu beurteilen ist, was in dieser Situation überwog: ihr Bedauern über die für Gaillot entstandene Situation, Befremden über die Entscheidung Roms oder Enttäuschung darüber, daß Gaillot es hat so weit kommen lassen und nicht rechtzeitig auf einen gerade auch seinen Mitbrüdern im Bischofsamt gegenüber konzilianteren Kurs umgeschwenkt ist, oder Befürchtungen in bezug auf die Folgewirkungen der Entscheidung im französischen Katholizismus.

Der frühere Vorsitzende der Bischofskonferenz, Bischof *Jean Vilnet* von Lille sprach von einer „extrem harten Entscheidung" und regte eine Sondersitzung der französischen Bischofskonferenz an. Der Erzbischof von Marseille, Kardinal *Robert Coffy*, bedauerte, daß die Entscheidung auf eine so „brutale" Art und Weise gefällt worden sei. Aussagen, die mit der christlichen Lehre unvereinbar seien, kenne er von Gaillot nicht. Als „schockiert und verletzt" bezeichnete sich der Bischof von Saint-Brieux, *Lucien Frauchaud*. Er hätte es vorgezogen, wenn das Gespräch weitergegangen sei.

Gaillot gegenüber kritischer äußerte sich Kardinal *Pierre Eyt*. Er bezeichnete die Maßnahme als „bedauerlich, aber leider vorhersehbar", und zwar wegen des fehlenden Vertrauensverhältnisses zwischen den französischen Bischöfen und Gaillot. Erzbischof Duval meinte, er habe bis zuletzt gehofft, daß man diese Situation nicht erleben müsse. Duval bestritt, daß die Bischofskonferenz die Absetzung betrieben habe. Die Vorgänge stimmten ihn „traurig" – „für Bischof Gaillot, für

Evreux und für die Kirche". Kardinal *Jean-Marie Lustiger*, der sich zum Zeitpunkt der Bekanntgabe der Entscheidung in Begleitung des Papstes auf den Philippinen aufhielt (vgl. ds. Heft, 103), sprach von einem „Mißerfolg" des Dialogs, für den er aber allein Gaillot verantwortlich machte.

Kardinal Coffys Kritik an den fehlenden doktrinären Gründen könnte ein erster Hinweis sein bei der Frage, wie es im Fall Gaillot überhaupt zu dieser Zuspitzung hat kommen können. Im Mittelpunkt dieser Auseinandersetzung stehen weniger die vielen einzelnen mehr oder weniger umstrittenen Sach-Äußerungen Gaillots als solche, die dieser bei seinen zahlreichen Auftritten in der Öffentlichkeit und in den Medien immer wieder tat. Manches davon haben auch schon andere gesagt oder zumindest vorsichtig angedeutet.

Gaillot bezahlt seine Offenheit gegenüber den Medien teuer

Gestrauchelt ist Gaillot über die geringe Beachtung der – will man es negativ ausdrücken – *Disziplin* innerhalb des französischen Episkopats bzw. – positiv – der *Solidarität* unter den Bischöfen. Durch das gestörte Verhältnis zu den Mit-Bischöfen erhielt dieser Fall seine entscheidende Dynamik. Wobei man auch in Rom wissen wird, daß Gaillot mit seinen Ansichten zu einer Reihe von innerkirchlich strittigen Fragen unter den Bischöfen weniger allein dastand und -steht als mit seinen öffentlichkeitswirksamen Aktionen.

Ein Vorgang mit Schlüsselbedeutung in dieser Hinsicht war die Vollversammlung der französischen Bischöfe im November 1988, bei der Gaillot Erklärungen, in denen er sich für die Zulassung von verheirateten Männern zum Priestertum aussprach, gleichzeitig in „Le Monde" veröffentlichte (vgl. HK, Dezember 1988, 590).

Mitentscheidend dürfte insofern vor allem auch die Haltung gewesen sein, die Gaillot gegenüber den Medien einnahm. In der französischen Öffentlichkeit spielte Gaillot in den letzten Jahren eine ähnliche Rolle, wie sie vor ihm der unter tragischen Umständen ums Leben gekommene frühere Bischof von Orléans, *Guy-Marie Riobé*, einnahm: Die französischen Medien halten immer wieder nach Vertretern des Bischofsamtes mit nonkonformistischen Ansicht Ausschau, um bei jeder sich bietenden Gelegenheit deren Ansichten zu verbreiten. Dadurch entwickelt sich eine Dynamik, die der einzelne, zum Medienstar („vedette") avancierte Amtsvertreter selbst kaum mehr recht in der Hand hat.

Gaillot ist von daher von einer gewissen Mitverantwortung für die entstandene Situation nicht freizusprechen. Der Hinweis auf die Verantwortung der Medien und eine gewisse Unbekümmertheit Gaillots im Umgang mit ihnen kann zwar zur Klärung der Entwicklung um den Bischof von Evreux beitragen, nicht jedoch das beispiellos unerbittliche vatikanische Vorgehen gegen ihn rechtfertigen.

Die Schwierigkeiten in den Beziehungen zwischen Gaillot und den übrigen französischen Bischöfen sind andererseits nur die Spitze eines Eisberges einer Problematik, die heute vielerorts in den Bischofskonferenzen zu spüren ist. Nicht zuletzt die vatikanische Politik bei Bischofsernennungen hat in vielen Ländern dazu geführt, daß sich die unterschiedlichen theologischen und kirchenpolitischen Lager in den Konferenzen gegenseitig lähmen, man sich kaum mehr zu Entscheidungen durchringen kann, weil die Beschlüsse nicht mit der erforderlichen Einstimmigkeit oder doch wenigsten mit großen Mehrheiten zu verabschieden sind.

Wem der heute erreichbare gemeinsame Nenner innerhalb der Bischofskonferenz zu klein geworden ist und wer trotz dieser Verhältnisse zu Entscheidungen zugunsten von Reformvorhaben kommen will – siehe den Hirtenbrief der drei südwestdeutschen Bischöfe zum pastoralen Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen – muß dies als „cavalier seul" – wie Gaillot es tat – tun und läuft damit Gefahr, sich vom Rest des Episkopates zu entfremden, oder mit Gleichgesinnten innerhalb einer Kirchenprovinz oder ähnlicher mittlerer Ebenen Vorstöße wagen – und auch dann, wie man unterdessen gesehen hat, ist man vor Einsprüchen von seiten Roms nicht sicher. Wie immer sich Bischöfe gegenwärtig im einzelnen verhalten: In einer zunehmend pluralisierten und polarisierten Lage büßt die Disziplin oder der Corpsgeist im Episkopat an Bindekraft ein. Und die jüngste Entwicklung im Fall Gaillot – wie auch im Gefolge des vatikanischen Einspruchs gegen das Hirtenschreiben der drei südwestdeutschen Bischöfe – wird diese Entwicklung aller Voraussicht noch weiter vorantreiben.

Geht auch dieser Fall auf das Konto der „Briefeschreiber"?

Zwei Aspekte weisen die vatikanische Entscheidung im Fall Gaillot im übrigen als ausgesprochen *parteiisch* aus: Die in anderen Zusammenhängen gerade von Rom besonders herausgestrichene *unableitbare Eigenverantwortung des Bischofs* gilt in seinem Fall offenbar weniger. Die ohne ein vorausgehendes Verfahren vorgenommene Amtsenthebung verrät insofern eine problematische Ekklesiologie. Berechtigt glaubt man sich zu diesem Schritt aufgrund der Tatsache, daß die jahrelangen Bemühungen der französischen Bischöfe nichts gefruchtet hätten. Es gibt kaum Fälle, in denen ebenso verfahren wurde; der frühere Erzbischof von Lusaka (Sambia), *Emmanuel Milingo*, bot nach einem 16monatigen „Zwangsaufenthalt" in Rom unter vatikanischem Druck seinen Rücktritt an (vgl. HK, Januar 1983, 8f.; September 1983, 436); *Raymond Hunthausen*, der frühere Erzbischof von Seattle, wurde nicht amtsenthoben, sondern erhielt zunächst einen Weihbischof mit besonderen Zuständigkeiten zur Seite, als diese Lösung nicht funktionierte, einen Koadjutor, der sein Vertrauen besaß (vgl. HK, Oktober 1986, 455f.).

Man darf gespannt sein, ob die nach dem Kirchenrecht bei einer Amtsenthebung verlangten „schwerwiegenden Gründe" eines Tages dem Betroffenen und der Öffentlichkeit bekannt ge-

macht werden. Das auch diesmal wieder angeführte Argument, *Gaillot halte sich zu selten in seiner Diözese auf und reise zuviel*, dürfte jedenfalls nicht sonderlich ins Gewicht fallen. Es war bereits in anderen Zusammenhängen ein beliebter Einwand, um Mißliebige der Vernachlässigung ihrer pastoralen Pflichten zu zeihen (z. B. in den Auseinandersetzungen um den früheren Erzbischof von Olinda und Recife, *Dom Helder Camara)*.

Daß ausgerechnet die angebliche mangelnde *Integrationsfähigkeit* Gaillots ein Grund für seine Amtsenthebung abgeben soll, erregte bereits erheblichen Unmut in der kirchlichen Öffentlichkeit. Wenn alle Bischöfe amtsenthoben werden müßten, die in jüngster Zeit in ihren Diözesen als Polarisierer und gerade nicht als „Brückenbauer" wirkten, die Einheit ihrer Diözese bis an den Rand des Zerbrechens belasteten, dann wäre wohl zuallererst an eine Reihe von Bischöfen zu denken, die gegen den ausdrücklichen Willen tragender Teile der katholischen Bevölkerung in den betroffenen Diözesen durchgesetzt wurden.

Insofern dürfte es letztlich auch weniger die mangelnde Bereitschaft von Bischof Gaillot gewesen sein, Einheit zu stiften, die ihn in die nun entstandene Lage brachte, sondern die Tatsache, daß – wie Vatikan-Sprecher *Navarro-Valls* in dankenswerter Offenheit mitteilte – sich jene bekannten rechtskatholischen Briefeschreiber wieder einmal durchgesetzt haben, die seit Jahren nicht nur den französischen Bischöfen das Leben schwer machen. An den Ortsbischöfen vorbei versuchen diese Teile nicht nur des französischen Katholizismus, mit Hilfe Roms der Kirche im eigenen Land ihren Willen aufzuzwingen.

Gewonnen ist jedenfalls für die Kirche in Frankreich durch die Amtsenthebung nichts. Auf den Gebieten, auf denen sich Bischof Gaillot mit seinen unorthodoxen Ansichten hervortat (Homosexualität, Pflichtzölibat, Gebrauch von Präservativen zur AIDS-Prävention, Abtreibungspille RU 486 u. a.) ist nichts gelöst und wird es auch nicht ruhiger. Demgegenüber wird unter solchen Katholiken in Frankreich, für die Gaillot eine letzte Verbindung zur Kirche darstellte, die Situation schwieriger. Obendrein stellt die Kirche mit Gaillot ausgerechnet einen in der französischen Öffentlichkeit viel beachteten Sprecher zugunsten von *Armen, Minderheiten und Einwanderern* ins Abseits. Nicht ausgeschlossen wäre es auch, daß – aus Enttäuschung, Verärgerung und Betroffenheit über die vatikanische Maßnahme Gaillot betreffend – nun manch ein Bischof seine Deckung verläßt und sich an die Disziplin innerhalb des Episkopat weniger gebunden fühlt. Und selbst wenn die mobilisierende Wirkung der Solidarisierung mit Gaillot nur eine vorübergehende Erscheinung sein sollte – was z. Z. noch schwer zu beurteilen ist –: die Entscheidung Roms wird innerhalb des französischen Katholizismus zusätzlich polarisierend wirken. *K. N.*

Jugend: Lebensbedingungen in den neuen Bundesländern

Ende des vergangenen Jahres hat die Bundesregierung ihren Neunten Jugendbericht veröffentlicht. Der Bericht legt dieses Mal seinen Schwerpunkt auf die Lebensverhältnisse von Kindern und Jugendlichen in den neuen Bundesländern, ihre Zukunftsperspektiven und ihre Bewältigung des Transformationsprozesses

Kinder, Jugendliche und junge Erwachsene seien, so die von der Bundesregierung beauftragten Jugendexperten, von den ebenso abrupten wie totalen Annullierungs- und Entwertungsprozessen der handlungsleitenden und normativen Regelungen, den massiven Veränderungen staatlicher und gesellschaftlicher Institutionen stärker betroffen als Erwachsene, da sie sich entwicklungsbedingt ohnehin in einer psychosozialen Umbruchsituation befänden. Darin unterschieden sich die 6,8 Millionen Kinder und Jugendlichen und junge Erwachsene die, in der ehemaligen DDR herangewachsen sind und seit 1989 den radikalen Umbruch ihrer Lebensverhältnisse erleben, noch einmal innerhalb einer allgemeinen ostdeutschen Befindlichkeit.

Kindheit in der DDR

Wie sie mit dieser quasi doppelten Umbruchsituation zu Rande kommen, wie sich ihre Lebensgewohnheiten und Lebensperspektiven damit ändern, beschreibt der 700 Seite starke Neunte Jugendbericht der Bundesregierung. Er analysiert zum einen Probleme, Leistungen und weitere Anforderungen der Jugendhilfe nach dem Kinder- und Jugendhilfegesetz, zum anderen stellt er die konkreten Lebenssituationen der Jugendlichen in den Bereichen Bildung und Schule, Arbeitswelt, Freizeit, Mediennutzung und politische Kultur dar. Ein eigenes Kapitel verwendet der Bericht auf den Problembereich Gewalt, Rassismus und Rechtsextremismus.

Analysiert werden die sozialen Lagen und subjektiven Befindlichkeiten an der „ersten Schwelle", zwischen Schule und Beschäftigungssystem und einer zweiten, dem Übergang auf den Arbeitsmarkt. Der Lage der Studierenden gilt ebenso ein eigenes Kapitel wie den Wehrpflichtigen und den behinderten Kindern und Jugendlichen. Durchgängig richten die Sachverständigen besondere Aufmerksamkeit auf die oftmals gravierenden Unterschiede zwischen männlichen und weiblichen Jugendlichen, die meist zuungunsten letzterer ausfallen.

In jedem der Themenbereichen stellt der Bericht eine ausführliche Schilderung der Kindheits- und Jugenderfah-

rungen zu DDR-Zeiten an den Anfang. Für die fünfziger Jahre könne man durchaus von einer anfänglichen Identifizierung der Jugend mit dem sozialistischen Programm und seinen Parolen ausgehen. Mit der Beseitigung des bürgerlichen Bildungsmonopols und der Öffnung von Bildung und Kultur für „alle Kindern des Volkes" hätten sich zugleich ungewöhnliche Berufskarrieren und breit angelegte soziale Aufstiegsmöglichkeiten ergeben.

Für die sechziger und siebziger Jahre war entscheidend, so die Sachverständigen, daß Kindheit und Jugend hinter dem „antifaschistischen Schutzwall" weitgehend abgeschottet von deutschdeutschen und internationalen Begegnungsmöglichkeiten ablief. In dieser Zeit hätten sie „zwischen verregeltem Alltag und privater Nische" ein bescheidenes Wirtschaftswunder erlebt, in dessen Rahmen auch die berufliche Förderung von Mädchen und Frauen insgesamt und beispielsweise der Ausbau von Kindertagesstätten begann. Bereits in dieser Phase aber habe die Zahl der Jugendlichen zugenommen, die zum Staat auf innere Distanz gingen.

Es kam auch zu einem bildungspolitischen Kurswechsel, der sich etwa in der rückläufigen Zahl studierender Arbeiter- und Bauernkinder manifestierte. Schulen und Ausbildungsinstanzen habe man noch in der ersten bildungspolitischen Phase für die Rekrutierung einer neuen Sozialkultur und einer sie repräsentierenden Führungselite instrumentalisiert. Seit Anfang der siebziger Jahre jedoch sicherten diese zunehmend die Bildungs- und Berufsperspektiven der Kinder jener inzwischen etablierten Funktions- und Führungseliten. Vor allem in den achtziger Jahren waren demnach die vorgezeichneten Bildungs- und Berufswege bei gleichzeitiger Reduktion der „attraktiven" Positionen alles andere als „mobilitätsoffen".

Deutlicher als zuvor waren Kinder und Jugendliche dann in den achtziger Jahren mit den ökonomischen Begrenztheiten konfrontiert, ebenso aber auch mit vergleichsweise bescheidenen Ausbildungs- und Berufsperspektiven. Bereits in der zweiten Hälfte dieser Dekade habe sich eine fortschreitende „Entschüchterung" von Jugendlichen gegenüber jeglicher staatlicher Bevormundung gezeigt, eine breite Ablehnung des DDR-Staates insgesamt. Zunehmend bildete sich, so die Wertung des Berichts, eine „Konfliktkultur" heraus, die individuelle Autonomie und die Chancen zu persönlichen Lebensentwürfen jenseits der staatlichen Vorgaben einzuklagen begann.
Eine durchgehend wichtige Dimension der Erfahrungen von Kindheit und Jugend in der DDR, dies hebt der Bericht an zahlreichen Stellen hervor, bildete der hohe Stellenwert, den die DDR-Bevölkerung insgesamt der Familie, dem Privat- und Freizeitbereich beigemessen habe. Allerdings sei die Familie eher eine *Komplementärstruktur* zur realsozialistischen Gesellschaft gewesen als eine wirklich alternative Gegenstruktur.

Der optimistische Blick in die Zukunft

Für die allgemeine Einschätzung der Jugendlichen von Wende und darauffolgendem Vereinigungsprozeß unterstreichen die Sachverständigen eine von jüngeren Jugendstudien vielfach belegte Tendenz: Während die allgemein gesellschaftliche Zukunft von den Jugendlichen in Ost und West mit einiger Skepsis betrachtet wird, blicken beide Gruppen mit großem Optimismus auf die eigene, persönliche Zukunft.
In der Beurteilung des Vereinigungsprozesses zeigt sich deutlich die Wechselwirkung von Chancen und Risiken, die Ambivalenz der Erfahrungen im beruflichen wie privaten Bereich. Nur ein kleiner Teil (16 Prozent) der Jugendlichen betrachtet indessen die mit dem Beitritt verbundene Verunsicherung der Berufs- und Lebensperspektive ausschließlich als Belastung. Auf der Gewinn-Seite bezeichnen 50 Prozent der Jugendlichen die Reisefreiheit als besonders wichtige Veränderung, 30 Prozent die Kauf- und Konsumfreiheit und 16 Prozent die Meinungs- und Redefreiheit. Bei den Negativ-Erfahrungen nennen 39 Prozent Kurzarbeit und Arbeitslosigkeit, 13 Prozent die soziale Unsicherheit und die Angst, zu den Verlierern zu zählen. Bei einer Mehrheit der Jugendlichen in den neuen Bundesländern habe der Vereinigungsprozeß, so die Jungendexperten, zu einer Veränderung der Selbsteinschätzung geführt: 36 Prozent fühlten sich als „Bürger zweiter Klasse".

53 Prozent der Jugendlichen sehen ihre persönlichen Erwartungen erfüllt. Deutlich negativer fällt diese Bilanz allerdings bei den Mädchen und jungen Frauen aus. Nur 20 Prozent der Jugendlichen in den neuen Bundesländern haben in das soziale Netz des wiedervereinten Deutschlands mehr Vertrauen als in das alte der DDR. Die beim Blick auf frühere DDR-Zeiten immer wieder verklärten „Werte der Mitmenschlichkeit" sind für 36 Prozent der Jugendlichen durch die Umstellung auf die Wettbewerbsgesellschaft schwächer geworden. 55 Prozent stellen in punkto Mitmenschlichkeit dagegen keine Verschlechterung fest. Die DDR-Zeiten wünschen sich jedenfalls nur die wenigsten zurück: Auch 1993, so der Bericht, betonten 71 Prozent der Jugendlichen in den neuen Bundesländern, daß die 1990 gefallene Entscheidung für eine politische Ordnung nach westlichem Muster richtig gewesen sei. Die Sachverständigenkommission resümiert: In der Bewertung der Lebensverhältnisse nach der Wende ziehe der Alltag ein.

Die größte Sorge aber, die die Jugendlichen in den neuen Bundesländern bewegt, bleibt die *Arbeitsmarktsituation*, sowohl was die eigene berufliche Zukunft angeht als auch die der Eltern. Nach wie vor zeige die Arbeitslosenstatistik, so der Bericht, daß Jugendarbeitslosigkeit in den neuen Bundesländern anders als im Westen kein Problem von ungelernten, sozial benachteiligten Jugendlichen sei, sondern den Übergang von der Berufsaus-

bildung in den Arbeitsmarkt generell betreffe.

Selbstbewußte Jungakademiker

Bei *Bildungs- und Berufswahlverhalten* der ostdeutschen Jugendlichen stellt die Sachverständigenkommission einen fortgesetzten Trend hin zur weiterführenden Schule und zum Abitur fest, wie er sich auch in Westdeutschland seit Jahr und Tag beobachten läßt. Für die Ausbildungsentscheidung sei weithin das deutlich hinter der Nachfrage zurückbleibende Angebot an Ausbildungsstellen prägend. Ausführlich schildert der Bericht die teilweise unerwartet großen Umstellungsschwierigkeiten bei der betrieblichen Ausbildung. Die kurz nach der Wende noch sehr hohe Bereitschaft zur Westwanderung bei der Lehrstellensuche sei inzwischen deutlich zurückgegangen.

Ein erkennbar positives Bild können die Sachverständigen zur Lage der *Studierenden* zeichnen. Grundsätzlich wächst ihr Anteil unter den jungen Erwachsenen in den neuen Bundesländern: vom Wintersemester 91/92 zu 92/93 um drei Prozent. Dabei geht der Bericht von einer fortgesetzten Steigerung von geschätzt 36 000 im Jahr 1996 bis auf 65 000 im Jahr 2003 aus. Die Entwicklung der beruflichen Integration der ostdeutschen Akademiker sei nach der Wende bis zum Erhebungsjahr 1992 ausgesprochen positiv verlaufen. Als erfreulich registriert man das hohe Selbstbewußtsein der jungen Akademiker, die sich durchaus als konkurrenzfähig zu ihren westdeutschen Kommilitonen einschätzten; problematisch bei dieser Gruppe sei ihre weitgehende *Entpolitisierung*.

Die vielfach vertretene These, die ostdeutschen Frauen seien die eigentlichen Verliererinnen der deutschen Einheit, findet im Bericht weitgehend Bestätigung. Jedoch verweisen auch hier die Sachverständigen auf notwendige Differenzierung bei der Betrachtung der Sozialisationsbedingungen, der soziökonomischen Situation und des offiziellen Frauenbildes der DDR, besonders beim „Mythos" der Gleichberechtigung: Neben der Berufstätigkeit, dem Kern dieses offiziellen Bildes, das nicht nur das Recht sondern ebenso die moralische Pflicht zur Arbeit einschloß, habe im Familienalltag die typisch weibliche Rollenerwartung dominiert, gleiche Bildungschancen habe es nie wirklich gegeben. Auch in der DDR gab es die geschlechtstypische Berufswahl, ein deutliches Lohngefälle zwischen Mann und Frau und deren Unterrepräsentanz in leitenden Positionen. Mädchen waren gegenüber den männlichen Altersgenossen beispielsweise im Freizeitverhalten deutlich benachteiligt.

Dennoch: Die Expertenkommission geht bei Arbeitsmarktsituation und Entwicklung der Berufsperspektiven von Mädchen und jungen Frauen von einer eindeutigen Verschlechterung gegenüber DDR-Verhältnissen aus. Bedrückend fällt dabei besonders die Schilderung von Arbeitsmarktchancen und allgemeiner Lebenssituation der alleinerziehenden junger Frauen aus.

Für Berufseinsteigerinnen habe sich das Wahlfeld de facto deutlich eingeengt. Weiblichen Jugendlichen werden weniger Ausbildungsplätze angeboten als den männlichen Konkurrenten; wenn überhaupt, liegen sie meist nur in „weiblichen Ausbildungsbereichen". Die Lebensentwürfe der jungen Frauen haben sich indessen nicht verändert: Im Vordergrund stehe für sie der Versuch, beruflich Fuß zu fassen. Berufstätigkeit und Familie, die weiterhin – wenn auch mit Einschränkungen im Verhältnis zu DDR-Zeiten – hoch im Kurs steht, betrachten sie immer noch als prinzipiell vereinbar. In der Selbsteinschätzung sähen sie sich nur partiell als Verliererinnen. Vor allem aber verbinden sie mit der tendenziell kritischen Einschätzung des Einigungsprozesses, keine Aufwertung der früheren und keine prinzipielle Abwertung der gegenwärtigen politischen Ordnung.

Nicht nur bezüglich der Mädchen und jungen Frauen dokumentiert der Bericht eine insgesamt nur schwer auf einen Nenner zu bringende *Umbruchsituation*. Neben der allgemeinen Zuversicht in die Zukunft und positiven Signalen wie dem, daß 95 Prozent der Jugendlichen in den neuen Bundesländern Gewalt gegen Ausländer ablehnen, stehen die Daten einer weiterhin betrüblichen ökonomischen Situation: 11,2 Prozent der Arbeitslosen in den neuen Bundesländern sind jünger als 25 Jahre, jeder dritte Sozialhilfeempfänger ist jünger als 18. Vor allem aber zeigen die Sachverständigen an zahlreichen Stellen auf, wie eng miteinander verwoben die einzelnen Problemfelder sind. Deutlich fällt daher die Warnung vor einer Enttäuschung des derzeit weitverbreiteten Zukunftsoptimismus aus. *A. F.*

US-Bischöfe: Gesamtkirchliche Normalität in der Frauenfrage

Auf ihrer Vollversammlung im November äußerten sich die US-Bischöfe zum päpstlichen Schreiben „Ordinatio sacerdotalis" in einer Erklärung, die die ganzen Verlegenheiten der US-Kirche mit diesem Thema zum Ausdruck bringt.

Ein weites Spektrum an sozialen und gesellschaftlichen wie innerkirchlich relevanten Themen stand auf der Tagesordnung der letzten Vollversammlung der US-Bischofskonferenz, die vom 14. bis 17. November in Washington stattfand. Verlauf und Kontext der Vollversammlung zeigten einmal mehr die veränderte Lage, in der der US-Episkopat sich derzeit befindet – Folge einer fortgesetzten Polarisierung innerhalb der US-Kirche und Ergebnis

einer jahrelangen konsequenten Linie bei Bischofsernennungen, bei denen Rom weithin freie Hand besitzt.

Zu den wichtigsten Beratungsgegenständen dieser Vollversammlung gehörten eine Botschaft zur *Gewaltproblematik* (Wortlaut in: Origins, 1. 12. 94, 422 ff.), „Ethische und religiöse Leitlinien für katholische Einrichtungen des *Gesundheitswesens*" (Wortlaut in: Origins, 15. 12. 94, 449) sowie liturgische Fragen. Größte Beachtung, weil für die gegenwärtigen Lage des US-Episkopates kennzeichnend, fanden sogenannte „Pastorale Überlegungen über die Lage von Frauen in Kirche und Gesellschaft" (Wortlaut: Origin, 1. 12. 94, 417 ff.), mit denen die US-Bischöfe auf die durch das Papstschreiben „Ordinatio sacerdotalis" (vgl. HK, Juli 1994, 406 ff.) entstandene Situation reagieren.

Gibt es eine kirchliche „political correctness"?

Vor wenigen Jahren waren die US-Bischöfe mit dem Projekt eines Hirtenschreibens „über die Sorgen von Frauen in Kirche und Gesellschaft" gescheitert, ein Text, der sich von Stufe zu Stufe von dem entfernte, womit dieses in einen breiteren gesellschaftlichen und kirchlichen Dialog eingebundene Projekt zunächst begonnen worden war (vgl. HK, Februar 1993, 87 ff.). Ein Ersatz für dieses Hirtenschreiben will und kann das vergleichsweise sehr kurze und weit weniger grundsätzlich angelegte neue Dokument nicht sein. Dennoch ist kaum zu vermeiden, daß es vor dem Hintergrund des Schicksals des ehemaligen Frauenhirtenbrief-Projektes gelesen wird.

Die US-Bischöfe „anerkennen" („recognise") das päpstliche Lehrschreiben als einen „pastoralen Dienst für die gesamte Kirche". Man „akzeptiert", daß diese Entscheidung von den Gläubigen als „definitiv" angesehen werden solle. Während die deutschen Bischöfe im gleichen Zusammenhang vor wenigen Monaten lediglich diejenigen erwähnten, denen „Ordinatio sacerdotalis" Schwierigkeiten bereite (vgl. HK, November 1994, 550), sprechen die US-Bischöfe an dieser Stelle sowohl von denen, die das Papstschreiben mit „Freude und Befriedigung" aufgenommen hätten, als auch denen, die sich schwer täten, es zu akzeptieren.

Ähnlich wie in vatikanischen Äußerungen der jüngsten Zeit (vgl. ds. Heft, 60 f.) wird darauf hingewiesen, daß die fundamentale Gleichheit („equality") zwischen Mann und Frau nicht Identität („sameness") ihrer Rollen und Erwartungen bedeuten müsse. Ansonsten beklagen die US-Bischöfe sexistische Einstellungen Frauen gegenüber und betonen die großen und vielfältigen Befähigungen von Frauen in der Kirche. Die bereits heute, also ohne Änderungen bei den Zugangskriterien für das kirchliche Amt bestehenden Möglichkeiten zur Mitarbeit von Frauen in der Kirche werden hervorgehoben. Der in diesem Zusammenhang in der Vergangenheit immer wieder zu hörende Hinweis darauf, man fördere weitere Studien auf diesem Gebiet, fehlt gleichfalls nicht.

Erwähnt wird auch die Frage, inwieweit nicht auch über das Verhältnis von Jurisdiktions- und Weihegewalt in der Kirche vertieft nachgedacht werden müsse, mit anderen Worten darüber, wie die in Can. 129 CIC eröffneten Möglichkeiten der Mitwirkung von Laien, also auch Frauen, an der Jurisdiktionsgewalt über die bestehende Rechtslage hinaus ausgeweitet werden können.

Wie ein unmittelbarer Reflex auf die innerhalb der US-amerikanischen Gesellschaft wie auch der Kirche in den USA z. T. äußerst erbittert geführten Diskussion um die Stellung der Frau liest sich die Bemerkung, die vielfältigen Engagements der Kirche zugunsten einer verbesserten Lage von Frauen in Kirche und Gesellschaft düften nicht als eine Art kirchlicher „political correctness" aufgefaßt werden, d. h.: als eines jener vielfach als überzogen angesehenen Engagements zugunsten tatsächlich oder vermeintlich diskriminierter Gruppen; dieser Einsatz, betonen die Bischöfe, sei durchaus „theologisch korrekt".

Gegen eine Einstufung kirchlichen Engagements zugunsten von Frauen, Minderheiten und auf Gebieten wie Sozialethik, Familienpolitik u.ä. als einer Spielart der „political correctness" verwahrte sich auch der Vorsitzende der US-Bischofskonferenz, der unterdessen zum Kardinal erhobene Erzbischof *William Keeler* von Baltimore. In der traditionellen Ansprache des Konferenzvorsitzenden bekräftigte er die Entschlossenheit der amerikanischen Bischöfe, Einzelfragen wie etwa die Abtreibungsthematik einzubinden in eine breite, konsistente Lebensethik, in der der Kampf gegen die Todesstrafe ebenso seinen Platz hat wie der Einsatz gegen Armut und für die Rechte von Einwanderern und das ungeborene Leben. Klarstellungen dieser Art waren in den vergangenen Monaten auch deshalb angezeigt, weil sonst das kirchliche Engagement drohte, mehr und mehr in die Nähe *extremistischer Anti-Abtreibungskampagnen* zu geraten, bei denen in jüngster Zeit auch vor Gewaltanschlägen (einschließlich Mord) auf Krankenhäuser, an denen Abtreibungen vorgenommen werden, nicht zurückgeschreckt wird (vgl. ds. Heft, 90 ff.).

Die Kirche droht in die Nähe von Extremisten zu geraten

Zu den brisantesten Stellen des Schreibens der US-Bischöfe zur Frauenthematik gehören jene, in denen die Bischöfe ihr Engagement zugunsten des Gebrauchs einer „more inclusive language" erläuterten, also einer dem veränderten Verhältnis der Geschlechter besser entsprechenden Sprache bei Bibelübersetzungen sowie liturgischen und Lehrtexten. Die Bischöfe bekennen sich dazu, daß man in katechetischen und religiösen Texten, Gesangbüchern, aber auch in der Alltags- wie in der Gebetssprache die Anliegen einer „inklusiveren Sprache" ernst nehmen solle.

Dieser eher ungewöhnliche Komparativ markiert eine gewisse Abschwächung gegenüber der Forderung nach einer – ohne Komparativ – „in-

clusive language". Zugleich betonen sie aber auch, daß dies ohne „Spaltung, Verärgerung und Verletzung" geschehen solle. Nicht ohne Hintersinn zitieren die Bischöfe in dem Zusammenhang Johannes Paul II., der angeregt habe, daß das katechetische und seelsorgliche Begleitmaterial zum Katechismus der Katholischen Kirche „Kultur, Sprache und Idiome des jeweiligen Landes" berücksichtigen müsse.

Hinter Sätzen wie diesen steht ein Thema, das in den vergangenen Monaten das Verhältnis zwischen dem Vatikan und der US-Kirche erneut schwer belastete. Wenige Tage vor der jüngsten Vollversammlung der US-Bischofskonferenz hatte der Konferenzvorsitzende bekanntgegeben, daß die Gottesdienstkongregation auf Veranlassung der Glaubenskongregation die bereits erteilte Approbation für eine neue Übersetzung der für den liturgischen Gebrauch bestimmten Ausgabe der „New Revised Standard Version" unter Bezug auf die darin angewandte, von den Bischöfen selbst als „moderat" verstandene „inclusive language" zurückgezogen hat. Im Herbst 1991 war die Übersetzung von der US-Bischofskonferenz mit 195 zu 24 Stimmen verabschiedet worden. Zurückgezogen durch Rom wurde auch die ebenfalls bereits 1992 ergangene Approbation einer revidierten, gleichfalls für den liturgischen Gebrauch gedachten Fassung des Psalter der „New American Bible".

Die römische Entscheidung löste in der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten erheblichen Unmut aus. Kritisiert wurde vor allem, daß die Zuständigkeit der Lokalkirchen und die Lehrverantwortung der Bischöfe mißachtet werde. Für Verwirrung hatte die Angelegenheit zunächst deswegen gesorgt, weil die Entscheidung des Vatikans dem Vorsitzenden der US-Bischofskonferenz bereits im vergangenen Juli in einer Form mitgeteilt wurde, die dieser zunächst nicht als formelle Mitteilung über die ergangene Entscheidung verstanden haben will (vgl. Erklärung von Erzbischof Keeler in: Origins, 10. 11. 94, 376 f.).

Die römische Entscheidung wie auch die Erklärung der US-Bischöfe zur Frauenfrage zeigen, wie eng gegenwärtig die Spielräume für eine Bischofskonferenz geworden sind, die lange zu den innovativsten der Weltkirche gehörte. Lange Zeit hatte es den Anschein, als gingen die katholischen Uhren in den USA anders als in anderen Teilen der Weltkirche. Inzwischen wurden auch die USA eingeholt von einer Lähmung, die mitunter daher rührt, daß ein sich dezidiert römisch gebender Teil des US-Katholizismus in Rom auf besonders offene Ohren trifft. Kommentar von Erzbischof *Rembert Weakland* (Milwaukee), einem derjenigen, der das Bild dieser Konferenz lange prägte: „Mehr konnten wir nicht tun" (La Croix, 22.11.95). *K. N.*

Irland: Ein Priester sorgt für Turbulenzen

Der Fall eines Ordenspriesters, der Kinder sexuell mißbraucht hat, sorgte in Irland für kirchliche wie politische Aufregung. Die katholische Kirche des Landes muß ihre Rolle in Staat und Gesellschaft neu bestimmen.

„Die schmerzlichen Verwerfungen der Affäre Brendan Smyth ziehen sich quer über die irische Insel" – so der Anfangssatz eines Artikels des angesehenen Moraltheologen *Enda McDonagh* in der Januarnummer 1995 der irischen Pastoralzeitschrift „The Furrow" mit dem bezeichnenden Titel „The Winter Name of Church". *Brendan Smyth* ist ein 67jähriger irischer Prämonstratensermönch, dem sexueller Mißbrauch von Kindern in zahlreichen Fällen und in einem längeren Zeitraum zur Last gelegt wird. Sein Fall führte nicht nur zum Rücktritt des zuständigen Ordensoberen, sondern trug indirekt auch zum Ende der Regierung unter Premierminister *Albert Reynolds* Mitte November 1994 bei. Darüber hinaus machte der Fall Smyth aufs neue offenkundig, daß die katholische Kirche Irlands derzeit in einer Orientierungskrise steckt.

Den Stein ins Rollen brachte eine Sendung des nordirischen Fernsehens Anfang Oktober des vergangenen Jahres, die über die Verfehlungen von Brendan Smyth berichtete. Im Zusammenhang mit dieser Sendung mußte sein Abt *Kevin Smith* schwere Versäumnisse einräumen: Der Orden hatte sich damit begnügt, Pater Smyth immer wieder von einem Posten auf den anderen zu versetzen, ohne die Bischöfe der Diözesen, in denen er tätig war, über seine Neigungen und seine Vorgeschichte in Kenntnis zu setzen oder die zuständigen staatlichen Behörden zu informieren. In einem Gespräch mit dem Erzbischof von Armagh, Kardinal *Cahal Daly*, im März 1990 hatte der Abt zwar schnelle und angemessene Schritte zur Klärung des Falles Smyth zugesagt, diese aber dann doch wieder unterlassen.

Die Bischöfe äußern ihr Bedauern

Im Juni 1994 wurde Brendan Smyth von einem nordirischen Gericht in Belfast zu einer vierjährigen Gefängnisstrafe wegen sexuellen Mißbrauchs von Kindern verurteilt. Dem Prozeß war ein längeres Tauziehen um die Auslieferung des Beschuldigten von der Republik nach Nordirland vorausgegangen, das den Fall Smyth über den kirchlichen Bereich hinaushob und zu einer Staatsaffäre werden ließ. Das einschlägige Auslieferungsbegehren der nordirischen Stellen blieb nämlich beim irischen Generalstaatsanwalt *Harry Whelehan* sieben Monate lang unbearbeitet liegen. Diese Verzöge-

rung wurde in der irischen Öffentlichkeit mit kirchlichen Interventionen in Verbindung gebracht; auch von Machenschaften des „Opus Dei" war in diesem Zusammenhang die Rede.

Generalstaatsanwalt Whelehan war der Kandidat von Premierminister Reynolds (von der Fianna-Fail-Partei) für den Posten des Präsidenten des irischen High Court. Demgegenüber hatte die Labour-Party, kleinerer Partner in der von Reynolds seit 1992 geführten Koalition, für die Richterin *Susan Denham* votiert, ein Mitglied der anglikanischen Kirche von Irland. Als Premierminister Reynolds auch angesichts der Vorwürfe gegen Harry Whelehan im Zusammenhang mit dem Fall Smyth an dessen Ernennung zum Präsidenten des High Court festhielt, ließ Labour die Koalition mit Fianna Fail platzen und Reynolds trat am 17. November 1994 zurück.

Bewährungsprobe bleibt das Thema Abtreibung

Kardinal Daly wies Anfang Dezember in einer Erklärung den Vorwurf kirchlicher Einflußnahme auf die juristischen Vorgänge im Fall Brendan Smyth für seine Person zurück: „Zu keinem Zeitpunkt wußte ich etwas über irgendeinen Vorgang im Zusammenhang mit dem Auslieferungsersuchen gegen P. Brendan Smyth oder war in irgendeiner Weise in diese Sache involviert" (The Tablet, 10. 12. 94). Gleichzeitig äußerte er sein Bedauern darüber, daß die Verbrechen eines Priesters so entsetzliches Leid verursacht hätten und man Brendan Smyth über einen so langen Zeitraum habe gewähren lassen.

Der Fall Smyth erhielt wohl auch deshalb so viel öffentliche Aufmerksamkeit, weil in den letzten Monaten in Irland mehrere Vorgänge dieser Art bekannt wurden. So bezahlte ein irischer Bischof im Wege einer außergerichtlichen Einigung 75 000 Pfund an die Familie eines Jugendlichen, den ein Priester seiner Diözese jahrelang sexuell mißbraucht hatte. Der Priester wurde 1993 zu zehn Jahren Gefängnis verurteilt (The Tablet, 10. 12. 94). Die irischen Bischöfe reagierten bei ihrer Herbstvollversammlung 1994 auf die sich häufenden Fälle sexueller Verfehlungen von Priestern gegen Minderjährige mit einer Erklärung, in der sie sich „uneingeschränkt" bei den Opfern entschuldigten (The Tablet, 26. 11. 94).

Eine von der Bischofskonferenz eingesetzte Kommission wird Regeln ausarbeiten, nach denen die kirchliche Autorität künftig in solchen Fällen vorgehen soll. Der Kommission unter dem Vorsitz des Bischofs von Ossory, *Laurence Foristal*, gehören ein Psychiater, ein Psychologe, ein Priester, ein Ordensmann und ein Rechtsanwalt an. Die Bischöfe stellten in ihrer Erklärung fest, die vorrangige Sorge müsse der Sicherheit, dem Schutz und dem Wohlergehen der Kinder gelten; man müsse alle notwendigen Schritte zum Schutz der Opfer oder möglicher Opfer unternehmen. Bei Hinweisen auf sexuellen Mißbrauch von Kindern müsse schnell und angemessen reagiert werden. Ohne auf den Fall Smyth direkt einzugehen, erklärten die irischen Bischöfe: „Wir stehen voll zu unseren Verpflichtungen in bezug auf das staatliche Recht und die Notwendigkeit der Zusammenarbeit mit den staatlichen Behörden, die für die Aufdeckung und Untersuchung von sexuellen Mißbrauchsfällen bei Kindern verantwortlich sind."

In ihrem Leitartikel vom 1. Dezember 1994 schrieb die „Irish Times", Irlands angesehenste Tageszeitung, die katholische Kirche in Irland müsse ernsthaft den schmerzlichen Prozeß beginnen, „für sich eine neue Rolle in einem säkularer gewordenen Irland zu definieren". Ähnliches ist derzeit auch aus dem kirchlichen Raum zu hören. In Edna McDonaghs schon erwähntem Beitrag für „The Furrow" heißt es: „Es braucht unbedingt eine landesweite Diskussion über die Beziehungen zwischen Kirche und Staat, Sittlichkeit und Gesetzgebung. Diese Beziehungen verändern sich in Irland, aber der Beitrag der Kirche bleibt statisch. Die gleichen Notwendigkeiten und Schwächen scheinen die innerkirchlichen Verhältnisse zu kennzeichnen."

Als herausragende Bewährungsprobe für das Staat-Kirche-Verhältnis in der Republik Irland dürfte demnächst wieder die Frage der *Abtreibungsgesetzgebung* auf der Tagesordnung stehen. 1983 hatte die irische Bevölkerung in einem Referendum ein Abtreibungsverbot in der Verfassung verankert. Ein Urteil des Supreme Court von 1992 (vgl. HK, August 1992, 355) legte aber dann die Verfassung dahingehend aus, daß Abtreibung in Irland unter bestimmten Bedingungen (Gefahr für das Leben der Mutter) erlaubt sein könnte. Auslöser für das höchstinstanzliche Urteil war der Fall einer 14jährigen, der zunächst die Ausreise nach England zum Zweck einer Abtreibung nach einer Vergewaltigung gerichtlich verweigert, aber dann schließlich doch gestattet wurde.

Die Kirche Irlands ist kein Monolith mehr

Jetzt muß die Gesetzgebung zur Abtreibung dem höchstrichterlichen Urteil von 1992 angepaßt werden. *Brendan Howlin*, Labour-Gesundheitsminister im bis November 1994 amtierenden Kabinett Reynolds, wollte ein „Gesetz zur Information über Abtreibungsmöglichkeiten" („Abortion Information Bill") vorlegen: Es hätte erlaubt, Frauen mit Problemschwangerschaften Namen und Adressen von Abtreibungskliniken mitzuteilen. Wann und wie ein gesetzlicher Vorstoß in der Hauptsache erfolgt, ist derzeit nicht abzusehen. Mit massiven Interventionen und Kampagnen katholischer Abtreibungsgegner ist aber auch diesmal wieder zu rechnen.

Dazu kommt möglicherweise bald ein neues Referendum zum Thema *Ehescheidung*. Die irische Verfassung enthält ein Scheidungsverbot, das bei einem Referendum im Juni 1986 fast mit Zweidrittelmehrheit bestätigt wurde (vgl. HK, August 1986, 354f.). Seinerzeit hatten Bischöfe und Priester massiv für die Beibehaltung des Scheidungsverbots gekämpft. Auch jetzt gibt

es warnende kirchliche Stimmen angesichts von Plänen der Regierung, den einschlägigen Verfassungsartikel durch eine Volksabstimmung überprüfen zu lassen. So warnte Bischof *Brendan Comiskey* von Ferns in einer Predigt am Fest der Heiligen Familie davor, durch die Ermöglichung der Ehescheidung die Familie in Irland zu untergraben.

Die katholische Kirche in Irland ist allerdings nicht mehr der „Monolith" früherer Zeiten: So *Ray Brady* in einem Beitrag, der ebenfalls in der Januarnummer von „The Furrow" abgedruckt ist („Working with Difference – the struggle within Catholicism"). Brady, Gemeindepfarrer in der Grafschaft Cavan, unterscheidet *sieben Strömungen im irischen Gegenwartskatholizismus*, ohne sie genauer zu quantifizieren: Die „Enthusiasten", die tief in der traditionellen Frömmigkeit verwurzelt sind; die „religiöse Rechte", gekennzeichnet durch das Engagement für Erhaltung bzw. Wiederherstellung der katholischen Werte in der Gesellschaft; die „Institutionalisten", denen es vor allem um das kirchliche System geht; die große Gruppe der „Mittleren", die regelmäßig zum Sonntagsgottesdienst kommen und generell zu Lehre und Praxis der Kirche stehen; die „Freiheitsorientierten", die nach neuen Formen des Kircheseins suchen; die Indifferenten und schließlich die (verärgerten oder apathischen) Entfremdeten.

An der Spitze der katholischen Kirche in Irland sind die Weichen für die nächste Zeit jetzt gestellt. Johannes Paul II. ernannte Mitte Dezember des vergangenen Jahres *Sean Brady* (55) zum Koadjutor des Erzbischofs von Armagh, der den Ehrentitel eines irischen Primas führt. Kardinal Daly, seit 1990 Erzbischof von Armagh, ist schon 77 Jahre alt und hat damit das Rücktrittsalter für Bischöfe schon zwei Jahre überschritten. Mit seinem baldigen Rücktritt wird gerechnet. Sein designierter Nachfolger Brady war unter anderem sieben Jahre lang Rektor des Irischen Kollegs in Rom und zeitweise in England und in den USA tätig.

In die Amtszeit des nächsten katholischen Primas von Irland dürften die entscheidenden Schritte für eine Lösung der *Nordirlandfrage* fallen. Auch in diesem Zusammenhang geht es um die Frage nach dem Selbstverständnis der katholischen Kirche Irlands im Blick auf Staat und Gesellschaft. In einem Kommentar der anglikanischen Wochenzeitung „Church Times" (25. 11. 94) hieß es unter der Überschrift „Das allmähliche Nachlassen des katholischen Einflusses in Irland": „Man kann einen katholischen Staat haben, oder man kann einen Staat haben, dem sich 900 000 nordirische Protestanten anschließen könnten; aber man kann nicht beides gleichzeitig haben." Sollte es zu einer Synode der katholischen Kirche Irlands kommen, die derzeit im Gespräch ist, wird es ihr an Diskussionsthemen also nicht fehlen. *U. R*

Von Erosionen ist nichts zu merken

Nachbetrachtungen zum großen Wahljahr 1994

Aus der Bundestagswahl vom 16. Oktober 1994 sind zwei fast gleichstarke politische Lager hervorgegangen, die beide mit Schwächen zu kämpfen haben. Weder Regierungskoalition noch Opposition stehen strahlend da. Vieles spricht dafür, daß es in absehbarer Zeit zu einer großen Koalition kommen könnte. Das deutsche Parteiensystem mit der Dominanz der beiden großen Volksparteien ist stabiler, als vielfach vorausgesagt wurde; aber Union wie SPD müssen wieder neu integrieren lernen, um zukunftsfähig zu sein.

Ein großes Wahljahr ist vorbei. Die Landtagswahlen 1995 (Hessen, Nordrhein-Westfalen, Berlin) werden aller Voraussicht nach größere Einschnitte in die politische Landschaft nicht bringen. Was hat sich also geändert? Gibt das Wahlergebnis vom 16. Oktober (vgl. HK, November 1994, 544), geben die Resultate der insgesamt 19 Wahlgänge des Jahres 1994 überhaupt Aufschluß über den politischen Zustand Deutschlands? Wohl kam manches anders als lange mehrheitlich erwartet, aber der große Umbruch hat nicht stattgefunden. Ein wenig hin und her gerissen waren die Wahlbürger schon. Nach Umfragen hielt noch bis kurz vor der Wahl eine knappe Mehrheit einen Wechsel in Bonn für richtig. In den Sympathiewerten überflügelte die SPD noch in der Woche vor der Wahl die CDU. Und bei der Kanzlerpräferenz lag vor der Entscheidung (nach Forschungsgruppe Wahlen) *Helmut Kohl* nur rund fünf Prozent vor seinem Herausforderer *Rudolf Scharping*.

Dennoch haben die vielen Wahlkämpfe die Leute nirgendwo groß aufgerüttelt. Die Auseinandersetzung um die Nachfolge im Amt des Bundespräsidenten, die gerade noch in das Jahr 1994 hereinreichte, war mit der Kandidatur *Roman Herzogs* gegen *Johannes Rau* faktisch beendet. Was dann noch kam und den Wahlgang selbst begleitete, waren Nachhutgefechte. Die Landtags- und Kommunalwahlen bewegten sich im Stil der Auseinandersetzung und als Ergebnis im Rahmen des Üblichen mit großen Ausschlägen aller-

dings in Brandenburg und in Sachsen. Der *Bundestagswahlkampf* war einer der langweiligsten seit Bestehen der Bundesrepublik, jedenfalls einer der ideenärmsten, ein postkommunistischer Auslaufwahlkampf. Das alte antikommunistische Feindbild leistete in Grenzen noch einmal seinen Dienst, verfing nochmals bei einem beträchtlichen Teil der Wähler im Westen, jedenfalls war es für die Union hilfreich, zur Motivation der eigenen Leute. Man fragt sich aber, mit was der Wahlkampf bestritten worden wäre, gäbe es die PDS nicht.
Spannend war, durch das Fortschreiten der Hochrechnungen nicht beeinträchtigt, allein der *Wahlabend;* überraschend aber nur das Ergebnis der Europa-, Landtags- und Kommunalwahlen vom 12. Juni (vgl. HK, Juli 1994, 328), die deutlich signalisierten, daß die Antikoalitionsstimmung zugunsten der CDU kippte und die die Unionsparteien entschieden, und wie sich in den Umfragen bald zeigen sollte, im Blick auf den 16. Oktober endgültig nach vorne brachten.

Dagegen war der Ausgang der Bundestagswahl in keiner Weise mehr Anlaß zur Verwunderung. Die Siegeserwartungen für die Koalition überwogen ja deutlich (nach Allensbach 52 zu 12 Prozent); die Einschätzung zugunsten Kohls gegenüber seinem Herausforderer Scharping fiel noch deutlicher aus (im September 61 zu 12). Und den knappen Sieg der Koalition hatten die penetranter denn je publizierenden Demoskopie-Institute bis auf die Stellen hinter dem Komma ja exakt vorausgesagt.
Spannung in das Geschehen brachte nur noch die Frage nach dem Schicksal der FDP. Aber selbst diese Spannung wirkte einigermaßen künstlich bzw. wurde künstlich erzeugt, a) um den Wiedereinzug der Liberalen in den Deutschen Bundestag nach und neben sechs verkorksten Landtagswahlen dennoch möglich zu machen und b) um damit zugleich der Koalition eine Mehrheit zu sichern. Das gelang nur extrem knapp, aber immerhin so, daß es nicht nur numerisch, sondern auch zur Wiederwahl des Bundeskanzlers reichte und damit – einstweilen – zum Regieren.

Die *Regierungsbildung* ging ungewohnt unaufgeregt vonstatten, was wiederum nicht erstaunlich ist: ein Koalitionswechsel gleich nach der Wahl wäre für jede Seite politisch riskant und psychologisch so gut wie unmöglich, für die FDP vermutlich tödlich gewesen. Da zur Fortsetzung der christlich-liberalen Koalition entschlossen, konnte man sich Streit angesichts der knappen Mehrheiten nicht leisten. Also raufte man sich zusammen und ließ das meiste offen.

Und sonst? Noch im Januar schrieb *Warnfried Dettling,* ein alter Fahrensmann *Heiner Geißlers,* in seinem Buch „Das Erbe Kohls": 1994 werde zur Zäsur „für die deutsche Parteiengeschichte, vielleicht der Anfang vom Ende des deutschen Parteiensystems, wie es im 19. Jahrhundert entstanden und nach 1945 neu begründet worden ist, wie es die Zeitgenossen seit nunmehr fast 50 Jahren kennen und wie es die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts in und für Deutschland und Europa erfolgreich gestaltet hat". Die Volksparteien würden vermutlich ihren Abschied nehmen müssen, und es bleibe offen, ob sich insbesondere die CDU „von den Schlägen des Jahres 1994 je wieder erholen wird".
Aber die Wähler entschieden anders und desavouierten das apokalyptische Prophetenpathos auf der ganzen Linie. Die CDU hat sich gegen ihre eigene konstitutionelle Verzagtheit in ganz Deutschland als erste Kraft behauptet, dank einem Wirtschaftsaufschwung, der seit Frühjahr nicht mehr zu leugnen war, an den die Bundesbürger trotz ihres zur Schau getragenen Pessimismus glaubten und der etwas zeitverschoben, ab Juni – mit der Europawahl als Erkennungszeichen –, die Stimmung insgesamt deutlich verbesserte, und dank einem an Optimismusausstrahlung nicht zu übertreffenden Kanzler, der als zur Zeit erfahrenster Wahlkämpfer die Gunst des Aufschwungs optimal zu nutzen verstand.

41,5 Prozent sind für die die Bundesrepublik seit deren Gründung prägende Union kein blendendes Ergebnis. Aber man darf das vereinte Deutschland nicht mit der alten Bundesrepublik vergleichen. Der Impetus der Vereinigung war längst verflogen, und zwölf Jahre wechselnden Regierungsglücks nutzen schließlich ab. Zwar verdankt die Union ihre Mehrheit (mit 42,2 Prozent) vornehmlich den westlichen Ländern. Mit 38,5 Prozent schnitt sie im Osten erkennbar schlechter ab, aber der Osten ist schon wegen der Rolle der PDS mit dem Westen nicht vergleichbar und erst recht nicht wegen der noch wenig gefestigten Parteibindungen in den neuen Bundesländern.
Um so beachtlicher ist, daß sich die Union in beiden Landesteilen als Partei der relativen Mehrheit deutlich behauptet hat (Vorsprung vor der SPD: im Westen 4,6, im Osten 6,6 Prozent). Dies ist kein Blankoscheck für eine gesamtdeutsche Unionszukunft, zumal sie gerade im Osten auch diesmal vornehmlich als Wirtschaftspartei gewann, wozu der für die CDU ungewöhnliche Vorsprung bei der Arbeiterschaft in den Ostländern (nach infas CDU 39,1, SPD 36,1, PDS 13,4 Prozent) kein Widerspruch ist. Aber die insgesamt auch im Osten bestätigte Stärke der CDU zeigt, daß die in der Sondersituation von 1990 zustande gekommenen CDU-Mehrheiten keine Eintagsfliegen waren.

Der Union fehlte der Mut zum Kampf für eine eigenständige Mehrheit

Aber waren damit bereits alle Möglichkeiten ausgeschöpft? *Renate Köcher* vom Institut Allensbach wertet das Ergebnis der CDU/CSU und die knappe Behauptung der Koalition gemessen an der Ausgangslage „als Sensation". Bezieht man das Ergebnis auf die Umfragen noch zu Jahresbeginn, dann war es sogar mehr als eine Sensation. Noch im ersten Quartal 1994 lagen die Oppositionsparteien (SPD, Grüne, PDS) um gut zehn Prozent (52,5 zu 42,4 Prozent) vor der Koalition. Und fast noch erstaunlicher: Der Umschwung vollzog sich ausschließlich zugunsten der Union; auf die FDP wurde man überhaupt erst wieder aufmerksam, als sie unter die Fünf-Prozent-Klausel zu geraten drohte. Die Ressortzustän-

digkeit für Außen- und Wirtschaftspolitik nützte den Liberalen offenbar wenig.
Gemessen an der Rasanz, mit der der Stimmungsumschwung – kontinuierlich ablesbar an den demoskopischen Daten – sich ausbreitete und festigte, und angesichts der die Öffentlichkeit beherrschenden Figur des Kanzlers sieht das Ergebnis, nicht nur das der Koalition, sondern auch das der Union, markant mager aus. Eine stärkere Position wäre für die Union erreichbar gewesen. Das Potential lag, durch Umfragen mehrfach bestätigt, mit 44 bis 45 Prozent jedenfalls wesentlich höher, im Fall der vollen Ausschöpfung durch die Union allerdings mit der Folge, daß die FDP aus dem Bundestag herausgefallen wäre. Aber der Union fehlte angesichts dieser Befürchtung offensichtlich von vornherein der Mut zu einer eigenständigen Mehrheit. Sie setzte allein auf Machterhalt und ging deshalb den Weg des scheinbar geringeren Risikos; ließ sich auf einen Koalitionswahlkampf ein. Damit konnte die Zweitstimmenkampagne der FDP mit ihrem kräftigen Niederschlag im koalitionsinternen Stimmensplitting zur Geltung kommen. Das reichte gerade noch zur Sicherung der Koalitionsmehrheit, ging aber auf Kosten der Union.

Der Kanzler machte zudem kurz vor Toresschluß den kapitalen Fehler, daß er mit Andeutungen über das mögliche Ende seiner Kanzlerschaft sich faktisch zum Übergangskanzler machte, doch was er nach dem am 16. Oktober geschaffenen Kräfteverhältnis gar nicht mehr wird sein können. (Die „Söhne" werden sich jetzt schwertun; der Kanzlerwechsel wird, sofern sich die CDU als Mehrheitspartei über 1998 hinaus behaupten sollte, wohl erst den „Enkeln" zugute kommen.)

Und die *Wahlkampfstrategie* der CDU hatte Webfehler im Timing und inhaltlich. Ein Themen- und erfolgsbilanzorientierter Wahlkampf in der Frühphase fand nicht oder nur sehr gedämpft statt. Die Konzentration auf die Gestalt des Kanzlers kam früh und erschöpfte sich vorzeitig. Die Dämonisierung der PDS nutzte der Union – in Grenzen – zwar im Westen und führte im Osten in Teilen der Wählerschaft zu einer klareren Scheidung zwischen gesamtdeutsch- und wirtschaftsorientiertem Unionslager und Übergangsskeptikern vor allem in den intellektuellen und kleinbürgerlichen Schichten, die über die Zahl der Anhänger des alten Systems und der innerlich gespaltenen DDR-Nostalgiker weit hinausreicht. Aber die Union hat damit die PDS auch aufgewertet. Ihre Akzeptanz wurde bis hinein in das Lager der Unionssympathisanten erleichtert. Die Wählerwanderungsbilanz zwischen Union und PDS läßt dies deutlich erkennen. (Nach infas wanderten rund 210000 CDU-Wähler von 1990 1994 zur PDS und nur rund 26000 von der PDS zur CDU.)
Sie hat überdies damit bei SPD-Wählern Gegenreaktionen ausgelöst. In den Ostberliner Wahlkreisen, die die PDS gewann und die für deren Wiedereinzug in den Deutschen Bundestag entscheidend waren, überwogen die Erststimmen – auf Kosten der SPD-Kandidaten – beträchtlich den Zweitstimmenanteil der PDS. Es gab also so etwas wie eine stille SPD/PDS-Wählerkoalition zugunsten der PDS gegen die CDU. Die CDU ihrerseits hätte es in der Hand gehabt, durch Erststimmenwerbung zugunsten der SPD-Kandidaten in den fraglichen Wahlkreisen die PDS-Kandidaten von Bonn fernzuhalten. Bewirkt hat sie das Gegenteil. Unübersehbar hat die Union dazu beigetragen, daß die PDS noch mehr zur einzigen Ost-Partei wurde, als sie das in den Augen vieler Wähler in den neuen Bundesländern ohnehin war.

In mehreren Wahlkommentaren – so auch in einer ersten Stellungnahme von infas – hieß es: die politische Kultur zwischen Ost und West laufe auseinander. Das Verhältnis der Wähler zu den Parteien entwickle sich zu unterschiedlich und der Erfolg der PDS führe eben zu ganz anderen Konstellationen. Der festgestellte Gegensatz spielt sich aber trotz Ausnahmepartei PDS weniger zwischen Ost und West als vielmehr *innerhalb der neuen Bundesländer* ab: zwischen den Wählern von „Westparteien" und den Wählern und Sympathisanten der PDS. Diesen ostinternen Gegensatz hat die Union mit ihrem Anti-PDS-Wahlkampf verschärft. Sie hat damit allerdings zugleich den Konflikt in die gesamtdeutsche SPD hineingetragen. Das Experiment mit der rot-grünen Minderheitsregierung in Sachsen-Anhalt (nach Renate Köcher der „kardinale Strategiefehler der SPD") ermöglichte der Union die Handhabe.
Mit dem vermeintlichen Sprengstoff PDS kann die Union zwar die Bundes-SPD weiter beunruhigen, im Osten aber führt solches Bemühen mittel- und langfristig fast zwangsweise zur weiteren Annäherung zwischen SPD und PDS, eine Annäherung, die gewiß erleichtert würde, käme es zu einer Trennung der PDS von den Stalinisten der „Kommunistischen Plattform". Je stärker SPD und PDS sich einander annähern, um so aussichtsloser würde die CDU im Osten zur nur zweiten Kraft. Auf jeden Fall aber gilt das Urteil des amtierenden Bundespräsidenten, das er *Nina Grunenberg* von der „Zeit" anvertraute: Wenn die PDS so viele Wähler habe, so seien ja vielleicht die klassischen Parteien mit daran schuld.

Zu bewältigen ist ein schwebendes Gleichgewicht von Schwächen

„Schuld" sind die klassischen Parteien wie deren Wähler jedenfalls an dem, was als Ergebnisgrundlage für den politischen Entscheidungsprozeß der nächsten Jahre aus der Oktoberwahl herausgekommen ist: ein Quasi-Unentschieden zwischen zwei Lagern aus jeweils sehr ungleichen Bestandteilen.
Die SPD kam bundesweit nur ein paar Schritte voran. Ihr numerisches Ergebnis (36,4 Prozent) ist zwar eine deutliche Verbesserung gegenüber den 33,5 Prozent von 1990, und die SPD hat vor allem im Osten beträchtlich aufgeholt (+ 7,6 Prozent), trotzdem bleibt es eines der schlechteren SPD-Ergebnisse in der Nachkriegsgeschichte Deutschlands. Für die CDU korrigiert das passable Bundesergebnis nicht die le-

bensbedrohlich gewordenen Schwächen in den Ländern und Kommunen. Und vorläufig besteht nur im Februar in Hessen eine reale Chance auf Stärkung.
Die Grünen wurden als Milieupartei der jüngeren Wählerschaft bestätigt, sind aber wohl verbal und politisch wegen der Schwäche der FDP stärker als es ihr Stimmenanteil (7,8 Prozent) ausdrückt. Die FDP ist mit einem Verlust von 4,1 Prozent ganz auf sich selbst zurückgeworfen, es ist noch nicht abzusehen, wie sie wieder Boden unter die Füße bekommen kann; denn anders als bei früheren schwachen Ergebnissen zeigt sich jetzt, wie sehr sie im kommunalen Bereich und in den Ländern bereits abgestorben ist. Die PDS wurde in ihrer vermuteten Stärke bestätigt; aber mit ihren 17,7 Prozent dürfte sie am Plafond ihrer Möglichkeiten angekommen sein.

Und die operativen Gewichte in Bonn?: ein schwebendes Gleichgewicht von Schwächen, wie es die Verteilungslust der Wähler geschaffen hat und wie es deren erkennbarer Unentschiedenheit offenbar entspricht. Es verheißt für die nähere und fernere Zukunft nicht viel Gutes.
Schwach sind beide Seiten auf je eigene Weise, die Koalition und die Opposition. Im Gleichgewicht gehalten werden sie weniger durch Entschlossenheit zum Handeln als durch beiderseitige Handicaps vor jedem jeweils nächsten Schritt.
Die Schwäche der Koalition ist nicht die knappe Mehrheit. Sie wird sich, solange der Wille zu gemeinsamer Regierungsarbeit erhalten bleibt, eher als Stärke erweisen, aber vermutlich als einzige Stärke. Ihre Schwäche ist die FDP. Ihre Stabilisierung durch gute Ergebnisse bei Landtagswahlen ist nicht in Sicht. Sie ist durch über vierzigjähriges Mitregieren personell und ideell ausgelaugt. Der Wechsel von der „Partei der Besserverdienenden" zur „Partei der Leistungsbereiten" ist noch kein Programm. Die Rolle der Bürgerrechtsliberalen ist bereits zu einem guten Teil auf die Grünen übergegangen. Die Verbindung von Bürgerrechtsliberalismus mit grüner Umwelt- und Sozialpolitik läßt sich in einer Angestelltengesellschaft plausibler darstellen als ein Amalgam aus absterbendem Bildungsbürgertum, freiberuflicher Klientel und nur leidlich gezähmter kapitalistischer Marktwirtschaft.

Als deutsche Marktwirtschaftspartei ist die Union unschlagbar geworden, der Vorwurf des „Sozialdemokratismus" dürfte bei breiteren Wählerschichten kaum verfangen. Für liberale Durchbrüche bei den großen Reformthemen (Modernisierung der Sozialsysteme, Steuervereinfachung, Subventionsabbau, Verschlankung des Staates) ist die FDP zu sehr Interessenpartei. Zukunft gewänne sie vielleicht aus einem entschiedenen Schritt nach rechts, ins Konservativ-Nationale, ein Schritt, den die Union nur deswegen fürchtet, weil sie in vielen ihrer Sympathisanten selbst rechts und national denkt, während ihre Chancen als Mehrheitspartei allein in einer breiten Mitte liegen. Aber ein solcher Schritt würde die FDP spalten. Und noch fehlt den rechten FDP-Anhängern für eine Haider-Volte eine politische Leitfigur.
Die FDP wird sich also zu profilieren suchen durch *innerkoalitionäre Teilopposition* (vom großen Lauschangriff über die Gesundheitsreform bis zum Paragraphen 218) und wird doch wegen der von der SPD-Mehrheit vom Bundesrat ausgehenden Einigungszwänge auf Kosten der eigenen politischen Reputation oft klein beigeben müssen. Wehrt sie sich dagegen, verliert die Koalition an Handlungsfähigkeit. Dies kann sich die Union aber angesichts der anstehenden Probleme und der Tatsache, daß sie nicht mehr im gleichen Maße wie in der alten Bundesrepublik auf sichere Wählerreserven hoffen kann, nicht leisten.

Die Opposition ist eine Dreiheit aus sehr ungleichen Komponenten. Die SPD bestellt das Feld nicht allein, auch wenn sie als große Oppositionspartei optisch und politisch im Vorteil ist. Aber in der Opposition gibt es keine Koalitionen. In Gestalt der Grünen erwächst der SPD anders als in der letzten Legislaturperiode eine durchaus vitale Konkurrenz. Die Grünen werden sich künftig nicht mehr an der SPD orientieren wie auf dem Währungsmarkt der österreichische Schilling an der DM. Sie zelebrieren jetzt schon Eigenständigkeit („Aequidistanz"). Sie können dies um so nachhaltiger tun, je mehr sie sich vom Typus der bloßen Umweltpartei entfernen. Zur Zeit sind sie allerdings wegen ihrer Außen- und Sicherheitspolitik weder für die SPD noch für die Union ein tragbarer Koalitionspartner. Ein deutlicher Schwenk weg vom grünen Pazifismus aber würde die Partei jetzt noch spalten. Die PDS wiederum bleibt ein Stachel im Fleische der SPD und Versuchung (im Annähern oder Übertrumpfen) für manchen linken SPD-Mann, und eine Politik des Aufsaugens der PDS-Wählerschaft seitens der SPD braucht Zeit.
Die Dreiteilung der Opposition verstärkt die inneren Konflikte der SPD. Die Autorität ihres Vorsitzenden und Fraktionsvorsitzenden ist noch nicht hinreichend gefestigt. Rudolf Scharping versucht konsequent, ideologische Positionen zu räumen und durch eine Koalition zwischen Arbeiterschaft und progressivem Bürgertum die Basis der Partei zu erweitern; aber einstweilen bleibt fraglich, wie weit die Partei ihrem Vorsitzenden beim weiteren Weg zur Mitte und beim Aufbrechen selbst sozialpolitischer Tabus (Arbeitsmarktpolitik, Sicherheitspolitik, Umbau der Sozialsysteme) folgt.

Ist eine große Koalition auf Zeit überhaupt zu umgehen?

Ist in absehbarer Zeit eine Aufhebung dieses Gleichgewichts der Schwächen möglich? Viele Kommentatoren sehen jetzt schon die große Koalition kommen – so sicher wie das Tageslicht nach dem Morgengrauen. Da ist viel Wunschdenken am Werk. Der politische Nutzen wie der operative Zwang zu einer großen Koalition steht aber außer Frage.
Die deutsche Einheit ist jung, aber die Bundesrepublik ist in die Jahre gekommen. Deutschland hat im Wohlstand Speck angesetzt, es bedarf einer neuen Beweglichkeitskur. Die sozialen Sicherungssysteme sind überteuert, eine Kehrtwendung ist wohl nur im Einvernehmen der beiden großen Volksparteien möglich. Die Wirtschaft befindet sich in ei-

nem global verschärften Konkurrenzkampf: Das erfordert Rationalisierungsbereitschaft, weitere Zurückhaltung bei den Lohnkosten, eine grundlegende Reorganisation der Arbeitszeitgestaltung, setzt also eine enge Abstimmung zwischen Tarifpartnern und Regierung voraus; auch da kann eine große Koalition hilfreich sein.

Der Staat muß rationalisieren, Personal und Aufgaben abbauen, Verfahrensregeln vereinfachen, auch dafür braucht es im Bund und in den Ländern das Zusammenwirken der großen Parteien. Die Lasten der Einheit müssen finanziell und sozial verträglich geschultert werden. An großen Aufgaben fehlt es also bei Gott nicht. Den Bürgern müssen weitere Einschnitte zugemutet werden. Wenn eine große Koalition – auf Zeit – je sinnvoll war, dann für die nächsten Jahre. Informell besteht sie auf Grund der anderen Mehrheitsverhältnisse im Bundesrat ohnehin, da die meisten wichtigen Bundesgesetze im Bundesrat zustimmungspflichtig sind.
Große Koalitionen werden insbesondere mit dem Argument abgelehnt, sie verteuerten das Regieren durch Personal- und Sachkompromisse auf der Linie des geringsten Widerstandes und sie begünstigten als Reaktion die radikalen Ränder auf Kosten der gemäßigten Mitte.
Das erste muß nicht sein, das zweite läßt sich durch zeitliche Begrenzung mildern. Nur wo nichts mehr aus einer großen Koalition herausführt, ist politische Stagnation unvermeidlich. Das Beispiel Österreichs hat dies verschiedentlich belegt, wobei sich auch dort Nutzen und Schaden die Waage halten. Die große Koalition von 1966–69 führte zwar vorübergehend zu hohen regionalen Gewinnen der NPD und wurde zur Entbindungsstation der APO, aber weder mittel- noch langfristig hat die Mitte dadurch Schaden genommen. Überdies fragt es sich, ob ein schwebendes Gleichgewicht der Schwächezustände, der ständige Zwang zur Rücksichtnahme auf unruhige Partner oder aggressive Konkurrenten die großen Volksparteien nicht mehr gefährdet als eine große Koalition auf Zeit.

Dies führt zurück zur Ausgangsfrage nach den *Entwicklungsperspektiven der Volksparteien* und der Zukunft des Parteiensystems. *Ursula Feist* (in „Beiträge zu Politik und Zeitgeschehen", 25.12.94) stellt im Zusammenhang mit den Diskussionen über Politikverdrossenheit und Erosion der Volksparteien während der letzten Jahre fest: „Die in den vielfältigen Analysen zur Krise des Parteiensystems bisher zusammengetragenen Indizien, wonach sich das westdeutsche Parteiengefüge in einem tiefgreifenden Wandlungsprozeß befindet, wurden nicht widerlegt, im Gegenteil; zentrifugale Kräfte auf dem Wählermarkt und starker Rückgang der Wahlbeteiligung spiegeln auch 1994 die nachlassende Bindungsfähigkeit des Parteiensystems gegenüber einer sich mehr und mehr ausdifferenzierenden Gesellschaft. Unterschiedliche Lebensstile und moderne Arbeitswelten werden für die politische Orientierung maßgeblicher als traditionelle Zugehörigkeiten zu Schichten und Klassen oder sozialkulturellen Milieus, die das alte Parteiensystem konstituiert und lange Zeit als dessen Säule gedient haben." Zudem stoße „inzwischen der Import des westdeutschen Parteiensystems, 1990 unaufhaltsam und organische Prämisse und Bestandteil des deutschen Vereinigungsprozesses, auf ostdeutsche Ablehnung".

Zu letzterer Feststellung: Die Position der PDS ist zwar gegenüber 1990 deutlich stärker geworden, aber gut 80 Prozent auch der Ostdeutschen wählen „westdeutsche" Parteien. Mehr wird man angesichts des noch nicht abgeschlossenen Vereinigungsprozesses vier Jahre nach dem Fall der Mauer und nach über vierzigjähriger Trennung nicht erwarten dürfen.
Die erstere Behauptung ist von erhabener Allgemeinheit. Sie findet im Gesamtergebnis des Wahljahres 1994 keinen Anhalt. Die FDP hat 4,6 Prozent verloren und spielt zur Zeit im Osten so gut wie keine Rolle, aber sie bleibt in der gegenwärtigen Entwicklung ein Sonderfall. Die Grünen sind auf Normalmaß angewachsen mit starker Verankerung in den jüngeren, zumal weiblichen Wählerschichten. Die Republikaner sind auf dem Status einer Splitterpartei zurückgefallen. Die beiden großen Volksparteien zusammen aber haben gemessen am Ergebnis der Vereinigungswahl nicht weiter verloren, sondern im Gegenteil zugenommen (zusammen 77,8 gegenüber 73,3 Prozent 1990). Und die Wahlbeteiligung ist – bei deutlichem West-Ost-Gefälle und größeren Unterschieden von Region zu Region und von Bundesland zu Bundesland gegenüber der Einheitswahl von 1990 nicht weiter gesunken, sondern mit 79,1 Prozent ebenfalls leicht angestiegen. Das alles spricht eher für Stabilität: die große Erosion der Volksparteien findet jedenfalls zur Zeit nicht statt. Und der Rückgang der Wahlbeteiligung, zur Zeit gestoppt, war schon in den letzten Jahren eher ein Zeichen der Normalisierung des Politikverhaltens der Gesamtbevölkerung als Ausdruck generalisierbarer politischer Verdrießlichkeit.

Als offene Systeme haben Volksparteien Zukunft

Die eben zitierten Phänomene (die geringere Parteienbindung, die Auflösung traditioneller Milieus, die Pluralisierung der Lebensstile mit der Folge einer stärkeren Individualisierung des Wählervotums, die Überwucherung der Loyalitäten durch Stimmungen) sind natürlich dennoch nicht zu leugnen. Der hohe und bislang hochgebliebene Zuspruch für die Volksparteien ist um so erstaunlicher. Eine Zukunftsgarantie ist das für keine der großen Volksparteien. Ihr *Reformbedarf* ist offensichtlich. Sie müssen aus dem Hell-Dunkel vermachteter Weltanschauungs- und Milieuparteien herausfinden und erst wieder neu integrieren lernen. Der noch in den siebziger Jahren als Zukunftsmodell gehandelte Typus der starken, schlagkräftig organisierten Mitgliederpartei ist überholt. Sie ist keine politische Gestaltungs- und Führungsantwort auf einen in allen Richtungen sich ausdifferenzierenden Pluralismus. Die Mitgliederparteien isolieren sich unter heutigen gesellschaftlichen und lebensweltlichen Bedingungen tendenziell von der übrigen Gesellschaft, wirken „kirchen-, wenn nicht gar sektenhaft" *(Wolfgang Jäger)*.

Es hilft auch kein Herumtasten in Interessengruppen oder Lebensstilmilieus: Die Rücksicht auf „die Wirtschaft" da, auf die gewerkschaftlich organisierten Arbeitnehmer dort, auf die technische Intelligenz auf der einen, auf die jungen Frauen auf der anderen Seite; heute auf die kirchentreuen Katholiken und morgen auf die liberalen Protestanten, ein drittes Mal auf die Bauern und ein viertes Mal – gerade jetzt, wo es um die Leistungsertüchtigung des öffentlichen Dienstes geht – auf die Beamten, und das alles zugleich im zeitlichen Nebeneinander – das macht die Parteien abhängig, mehr als sie es sein müssen, und Politik von Tag zu Tag zum Lotteriespiel.

Politik ist etwas anderes als die opportunistische Addition von Teilgesellschaften. Politik machen heißt Aufgaben bündeln, Problemlösungen strukturieren und diese in offener Konkurrenz umsetzen. Das geht nicht abstrakt-rational über Programme und auch nicht über in ihrem Aktionsradius eng begrenzte Gesinnungsgemeinschaften, sondern nur durch die Vermittlung über gesellschaftliche Sympathieträger (informelle, nicht nur funktionale Eliten) und über emotional bindungsmächtige Führungspersönlichkeiten. Nur so ist politische Integration und Mobilisierung der Anhängerschaft noch möglich.

Bei der Personalisierung der Politik ist die Union den Sozialdemokraten um ein paar Längen voraus. Wo sie funktioniert, zeigt sich, daß absolute Mehrheiten wenigstens auf Länderebene für beide Parteien möglich sind. Die Beispiele Nordrhein-Westfalen, Brandenburg, Sachsen und Saarland beweisen es. Bei der Mobilisierung gesellschaftlicher Sympathieträger als politische Transporteure liegt die SPD deutlich vorne. Der Abschied von der Partei als kirchenähnlicher politischer Gesinnungsgemeinschaft fällt aber beiden noch übermäßig schwer. Je rascher und entschiedener dieser Abschied vonstatten geht, um so größer ist die Chance, auch künftig mehrheitsfähige Volksparteien zu bleiben.

David Seeber

„In die Gesellschaft öffnen"

Fragen zur Lage der Polizei an Polizeidirektor Traugott Schumacher

Als Prügelknaben der Nation werden Polizisten doppeldeutig apostrophiert, sie selbst sehen sich häufig als Lückenbüßer für ungelöste gesellschaftliche und politische Probleme. Ebenso wie andere staatliche Institutionen muß sich auch die Polizei angesichts veränderter gesellschaftlicher Herausforderungen umstellen. Über diesen Wandel, dessen Chancen und Hindernisse sprachen wir mit Polizeidirektor Traugott Schumacher, Dozent für Führungslehre an der Fachhochschule für Polizei des Landes Baden-Württemberg. Die Fragen stellte Alexander Foitzik.

HK: Herr Schumacher, Polizisten beklagen massive Rollenunsicherheit, die hohe emotionale Belastung ihres Dienstes, eine generelle Überforderung. Von außen dagegen werden mangelnde Effizienz, besonders aber die ungenügende Präsenz der Polizei moniert; dem einzelnen scheint die Polizei nicht mehr die nötige Sicherheit garantieren zu können. Zu alledem häufen sich auch noch Berichte über Dienstvergehen der Polizei, oftmals mit fremdenfeindlichem Hintergrund. Immer hörbarer wird eine Krise der Polizei beschworen. Gibt es diese Krise tatsächlich?

Schumacher: Man darf die Polizei nicht isoliert von der Gesamtgesellschaft betrachten. Richtig ist, daß sich die Polizei in dem Maße in einer Krise befindet, wie sie die ganze Gesellschaft momentan durchmacht. Die Polizei ist ein Spiegelbild der Gesellschaft. Gesellschaftliche Probleme finden sich entsprechend auch innerhalb der Polizei wieder. In der gegenwärtigen Situation aber lautet die entscheidende Frage anders: Will die Polizei ihre Krise mit der Gesellschaft oder ohne sie angehen? Dazu existieren durchaus noch verschiedene Auffassungen. Die bessere Strategie ist wohl eine Lösung zusammen mit der Gesellschaft. Die Polizei muß sich aus ihrem bisherigen „Burgdasein" lösen und sich noch mehr zur Gesellschaft hin öffnen.

„Das Selbstverständnis der Polizei ist sehr viel offener geworden"

HK: Sie attestieren der Polizei ein Burgdasein. Worin zeigt sich eine solche Mentalität, vor allem aber wo steht diese den nötigen Veränderungen entgegen?

Schumacher: Historisch betrachtet bildete die Polizei – und teilweise ist das heute noch so – ein subkulturelles System. Man verstand sich als geschlossene Institution. Demnach herrschte auch die Auffassung, wo Probleme entstünden, werde man sie auch selbst lösen können. Sowohl das Selbstverständnis der Polizei wie auch die Diskussion und der Um-

gang mit den eigenen Problemen sind heute sehr viel offener geworden. Dennoch behält die Polizei eine gewisse gesellschaftliche Sonderstellung, eine gewisse Isoliertheit. Sie unterscheidet sich von ihrer Aufgabenstellung her deutlich von der allgemeinen staatlichen Verwaltung, da sie – vereinfachend dargestellt – die einzige Institution ist, die dem Bürger gegenüber direkt als staatliche Gewalt auftritt. Die Polizei ist das symbolisierte Gewaltmonopol des Staates.

HK: Damit beginnen aber doch schon die Probleme. Hat die Polizei diese wichtige symbolische Funktion nicht teilweise eingebüßt?

Schumacher: Zumindest wird es ihr in den letzten zwanzig oder dreißig Jahren zunehmend schwerer gemacht, diese Rolle wahrzunehmen. Früher hat der einzelne Bürger das Gewaltmonopol des Staates unwidersprochen akzeptiert. Damit bestand auch in der Gesellschaft so etwas wie ein Grundkonsens über Rolle und Aufgaben der Polizei. Dieser Konsens ist heute zerbrochen. Mehr und mehr stellen bestimmte Gruppen der Gesellschaft die Polizei in Frage, generell die ganze Institution oder auch nur einzelne Aufgabenbereiche. Besonders als Ordnungsfaktor wird die Polizei etwa von einem Teil der Jugend, aber auch von politischen Gruppen nicht mehr akzeptiert. Der Respekt vor dem mit der Pickelhaube bewehrten Schutzmann ist verlorengangen. Dies ist allerdings auch gut so. Respekt, besser noch Vertrauen, sollte sich die Polizei heute durch Kompetenz und erfolgreiche Arbeit schaffen.

HK: Was bedeutet dieser Verlust fragloser Akzeptanz für den einzelnen Polizeibeamten in seinem konkreten Berufsalltag?

Schumacher: Er muß sich mehr und mehr gefallen lassen, daß einzelne seiner Tätigkeiten immer häufiger in Frage gestellt werden. So haben die Anzeigen gegen Polizisten deutlich zugenommen. Alle möglichen Rechtsmittel werden eingesetzt, besonders dort, wo er rechtlich legitim Gewalt anwenden muß. Der Bürger beschwert sich heute sehr viel öfter über die Polizei. Auch kommt es häufiger zu direktem Widerstand, etwa bei Demonstrationen. Selbst bei der Verkehrsüberwachung spürt der einzelne Beamte nicht selten die fehlende Akzeptanz seiner Tätigkeit, oft auch unmittelbare Ablehnung. Immer wieder bekommen Polizeibeamte in diesem Bereich zu hören: „Was müßt ihr uns hier gängeln, fangt lieber mehr Verbrecher!"

HK: Die Verkehrsüberwachung einmal ausgenommen – betreffen die von ihnen genannten Bereiche, besonders was den direkten Widerstand gegen die Polizei angeht, nicht eher kleine Gruppen? Hat das Gros der Gesellschaft nicht immer noch nicht nur sehr hohe Erwartungen an die Polizei, sondern auch ein nach wie vor positives Bild von ihr?

Schumacher: Zahlenmäßig sind es sicherlich nur kleine Gruppen, unter denen die Abnahme des Respektes der Akzeptanz der Polizei besonders deutlich ist. Diese Gruppen artikulieren sich jedoch politisch und nehmen – das ist ja auch gut so – ihr Recht wahr. Unbestreitbar aber hat die Polizei in der Gesellschaft insgesamt immer noch ein gutes Image. Je unruhiger die Zeiten werden, je mehr wird sie auch als Institution angefragt. Einschlägige Untersuchungen zeigen: Zusammen mit dem Bundesverfassungsgericht liegt die Polizei immer noch an der Spitze, wenn beispielsweise nach dem Vertrauen in staatliche Organisationen gefragt wird.

HK: Wird der einzelne Bürger aber gefragt, inwieweit er sich noch sicher fühle, ist dieses Vertrauen nicht mehr ganz so groß. Die Polizei scheint der derzeit grassierenden Kriminalitätsfurcht nicht mehr wirklich begegnen zu können. Gewährt sie dem Bürger noch ausreichend Sicherheit?

Schumacher: Ich glaube nicht, daß ein Großteil der Bürger dieses Vertrauen in die Polizei verloren hat. Die Verunsicherung entsteht vielmehr dort, wo es der Politik nicht mehr gelingt, bestimmte Probleme zu lösen. Hier muß differenziert werden, auch das haben die Ergebnisse verschiedener Umfragen gezeigt: Nicht der Polizei, sondern dem Staat als ganzem traut man nicht mehr zu, daß er Sicherheit gewähren und garantieren kann.

HK: Zumindest Teilkritik an der Polizei steckt dennoch in solchen Aussagen. Wo bleiben Erwartungen an die Polizei unerfüllt, wo bestehen Defizite?

Schumacher: Die Defizite polizeilicher Arbeit lassen sich unter dem Schlagwort „Präsenzverlust" zusammenfassen. Besonders bei der Verbrechensbekämpfung haben die polizeilichen Aufgaben in den letzten zwanzig Jahren erheblich zugenommen. Trotzdem ist die Polizei immer noch in der Lage, etwa 50 Prozent der Verbrechen aufzuklären, obwohl das Personal nicht in gleichem Maße aufgestockt wurde, wie neue Aufgaben hinzukamen. Diese Ausweitung polizeilicher Aufgaben ging zwangsläufig zu Lasten der Präsenz auf der Straße. Mittlerweile wurde dieses Defizit von den politisch Verantwortlichen erkannt. Es läßt sich aber nicht von heute auf morgen beheben.

„Sicherheit ist eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe"

HK: An der Polizeidichte kann die mangelnde Präsenz aber nicht liegen, hier ist Deutschland ja wirklich kein Entwicklungsland...

Schumacher: Grundsätzlich gibt es zwei Möglichkeiten, die Präsenz zu verbessern. Die eine, die Aufstockung des Personals ist bei der gegenwärtigen finanziellen Situation der Bundesländer unwahrscheinlich. Außerdem belegt Deutschland in bezug auf die Polizeidichte zwar keinen Spitzenplatz, ist aber gutes Mittelfeld. Die zweite, realistischere Möglichkeit besteht darin, die Polizei von Aufgaben zu entlasten, die von Natur aus ohnehin keine polizeilichen sind. Dies betrifft beispielsweise Serviceleistungen für andere Behörden, etwa das

Entstempeln von Kraftfahrzeugkennzeichen. Nur, auch hier ist eine Reform äußerst schwierig. Bei der Rückgabe solcher Aufgaben fehlt das Personal dann in der entsprechenden Behörde.

HK: Ein Indiz für die ungenügende Präsenz der Polizei ist der Boom der privaten Sicherheitsdienste. Die Sorge für die Sicherheit scheint nicht mehr die unumstrittene Domäne der Polizei. Liegt in dieser Entwicklung nicht auch eine Gefahr für die Institution, für Rolle und Image der Polizei?

Schumacher: Die privaten Sicherheitsdienste sind zu einem guten Teil in die Präsenzlücken der Polizei gestoßen. Inzwischen gibt es in Deutschland sogar mehr Mitarbeiter von privaten Sicherheitsunternehmen als Polizisten. Diese Situation wird heute von der Polizei insgesamt jedoch positiv bewertet. Man sieht nicht mehr nur die Konkurrenz, die das Image der Polizei belastet, sondern betrachtet die privaten Einrichtungen eher als Partner, mit denen man zusammen die anstehenden Probleme bewältigen kann und auch will.

HK: Was hat diesen auf den ersten Blick unerwarteten Sinneswandel ausgelöst?

Schumacher: In der Polizei ebenso wie auf politischer Ebene hat sich im Laufe der Diskussion mehr und mehr die Auffassung durchgesetzt, daß die Polizei alleine nicht die Sicherheit des einzelnen Bürgers gewährleisten kann, sondern vielmehr Sicherheit eine gesellschaftliche Gemeinschaftsaufgabe sein muß. Die Bürger selbst können einen Beitrag zu ihrer Sicherheit leisten. Dies könnte z. B. in Form von technischen Sicherungen an Kraftfahrzeugen und in Wohnungen, in Form von nachbarschaftlicher Hilfe oder durch aktive Zeugenbereitschaft – statt gleichgültigem Wegsehen – geschehen. Solche Beiträge wären zwar teilweise mit etwas finanziellem Aufwand, ansonsten aber mit keinen direkten persönlichen Risiken verbunden. Ein anderes Beispiel: In jüngster Zeit sind verschiedene Initiativen, Runde Tische und Gesprächskreise vor allem im örtlichen Bereich entstanden, die eine solche gemeinsame Polizei- und Sicherheitsarbeit leisten wollen. Dies betrifft besonders den Bereich kommunaler Kriminalitätsprävention. Auch diese neue Perspektive innerhalb der Polizei gehört in den größeren Kontext ihrer Öffnung gegenüber den verschiedenen gesellschaftlich relevanten Gruppen. Wenn hier auch noch viel zu tun bleibt, einige gute Ansätze wurden bereits verwirklicht. Überdies gibt es auch dazu gute Vorbilder, beispielsweise in den USA.

HK: In jedem Fall aber ist es illusorisch zu glauben, der Staat könne all dies wieder übernehmen, was heute von privaten Sicherheitsdiensten geleistet wird?

Schumacher: Dies ist schon aus finanziellen Erwägungen heraus undenkbar. Aber es wäre auch nicht wünschenswert. In einer Zeit, die sehr stark durch das Anspruchsdenken gegenüber dem Staat geprägt ist, ist es ohnhin besonders zu begrüßen, daß gerade im Bereich der persönlichen und individuellen Sicherheit der Bürger selbst aktiv wird.

HK: Wie steht es um Berufszufriedenheit und Motivation unter den Polizisten? Umfragen haben ergeben, daß 50 Prozent von ihnen den Beruf kein zweites Mal wählen würde. Woher kommt die miese Stimmung?

Schumacher: Hier ist zunächst einmal zwischen Berufszufriedenheit und Motivation zu unterscheiden. Wissenschaftliche Untersuchungen haben gezeigt, daß Polizeibeamte in hohem Maße in der Lage sind, sich selbst zu motivieren, daß sie auch ausgesprochen motiviert sind für ihren Dienst. Etwa 80 Prozent – so die jüngste Untersuchung – gelingt es, sich selbst zu motivieren. Polizeiarbeit mit ihrer friedenstiftenden, vermittelnden und konfliktlösenden Funktion ist eine Arbeit, die durchaus motivieren kann.

„Mehr und mehr ist der einzelne Polizist mit einem Gefühl der Sinnlosigkeit konfrontiert"

HK: Was aber macht dann den Polizeidienst so unbeliebt? Wo liegen die Gründe für die verbreitete Unzufriedenheit mit dem Beruf?

Schumacher: Polizisten erklären immer wieder, daß ihnen der Beruf sehr viel Spaß machen würde, wenn sich nur die Grundbedingungen der Arbeit ändern würden. Die Unzufriedenheit richtet sich dabei etwa auf die konkrete Arbeitsplatzgestaltung, die Bezahlung oder mangelnde Aufstiegschancen. Die größten Probleme aber ergeben sich aus ihrer Rolle. Mehr und mehr ist der einzelne Polizist mit einem Gefühl der Sinnlosigkeit konfrontiert, entstehen Orientierungsprobleme, weil kein Sinn in der Tätigkeit gesehen wird.

HK: Dies gilt sicher nicht für alle polizeilichen Tätigkeiten. In welchen Einsatzgebieten werden Polizisten besonders anfällig für solche Sinnlosigkeitsgedanken?

Schumacher: Der tägliche Einsatz in der offenen Rauschgiftszene größerer Städte stellt beispielsweise eine solche Belastung dar, die dem Polizisten kaum noch Sinn vermitteln kann. Zu nennen wäre ebenso die tägliche Konfrontation mit sozialen Randgruppen: Egal wie engagiert der einzelne auch ist, er sieht wenig Erfolg. Am nächsten Tag steht der Kleindealer ebenso wie der jugendliche Stricher wieder auf der Straße, liegt der Penner wieder auf der Parkbank. Besonders kritisch ist auch der Einsatz im Bereich der Asylbewerber. Abschiebeeinsätze, wo es oft um Familien, Frauen und Kinder geht, sind emotional sehr belastend. Die häufige Anzeigentätigkeit gegen Asylbewerber wegen Verlassens des räumlichen Duldungsbereichs ist für den Polizeibeamten ebenso eine ohne erkennbaren Erfolg. Der täglich immer wieder neue Einsatz zur Verfolgung von Straftaten durch Asylbewerber, vor allem in den Bereichen der Eigentums- und Drogenkriminalität, ist gleichermaßen wenig erfreulich. Unbefriedigend ist auch die Tatsache, daß einerseits Eigentumsdelikte wie Ladendiebstähle heute oft – aus welchen Gründen auch immer – unbestraft bleiben, an-

dererseits Verkehrsverstöße verfolgt und generell mit Bußgeldern belegt werden. Hier verstehen manche Polizeibeamte die Rechts-Welt nicht mehr.

HK: In diesen Bereichen fühlen sich die Polizisten dann auch von der Politik im Stich gelassen?

Schumacher: Wenn tagaus tagein, Monat für Monat, Jahr für Jahr das gleiche ohne greifbaren Erfolg getan werden muß, kann dies zu Unzufriedenheit führen. Dies alles kann durchaus auch Ressentiments gegenüber der Politik entstehen lassen. Problematisch ist es natürlich ebenso, wenn der einzelne Polizist nicht akzeptiert, daß die Politik nicht in der Lage ist, alle angesprochenen Probleme im Sinne der Polizei zu lösen.

HK: Um so mehr bedarf es sorgfältiger Begleitung und sensibler Führung. Erfährt er die nötige Unterstützung, vor allem aber wird er ausreichend auf seinen wenig erfreulichen Berufsalltag vorbereitet?

Schumacher: Glücklicherweise hat der polizeiliche Berufsalltag nicht nur unerfreuliche Seiten. Grundsätzlich bemüht sich die Polizei, die Erfahrungen mit den Belastungen in Aus- und Fortbildung einfließen zu lassen und zum Beispiel Streßstabilität, Situationsflexibilität und politische Bildung zu vermitteln. Die Ausbildung der Polizei ist insgesamt im Wandel. So wird jetzt besonders auf Soziologie und Psychologie gesetzt. Vor allem wird verstärkt in der Praxis ausgebildet. Hier gab es Reformbedarf. Vielleicht war die Ausbildung lange Zeit zu theorielastig. Aber es gibt auch Grenzen: Nicht nur die, daß man die Beamten nicht nur in Polizeischulen braucht. Es gibt auch die Grenze der Funktion: Polizist oder Sozialingenieur? Ein Polizist der alles kann? Hierzu ist eine politische Diskussion notwendig.

HK: In jüngster Zeit häufen sich Berichte über Dienstvergehen der Polizei, auch mit fremdenfeindlichem Hintergrund. Zur Erklärung werden Streßsituationen und Überforderung, das Gefühl, Lückenbüßer sein zu müssen herangezogen. Auch wenn dies gemessen an der Gesamtheit der deutschen Polizisten nur eine kleine Gruppe betrifft – gefährden solche Übergriffe das Image der Polizei nicht ganz entscheidend?

Schumacher: Es gibt selbstverständlich auch schwarze Schafe in der Polizei, ebenso wie in anderen gesellschaftlichen Gruppierungen und wie in allen Berufsgruppen. Rein statistisch gesehen aber dürfte der Anteil gerade fremdenfeindlich eingestellter Polizisten geringer sein als in der Gesellschaft insgesamt. Jeder Fall ist dennoch ein Fall zuviel – entscheidend bleibt, wie die Polizei damit umgeht. Es muß zunächst sorgfältig und gewissenhaft jedem Fall nachgegangen werden und es darf kein Zögern oder gar Vertuschen geben. Weiter sind aus jedem Fall die notwendigen Lehren zu ziehen. Meist sind die Ursachen für Fehlverhalten nicht charakterlicher Art, sondern liegen in der dienstlichen Belastung. Streß und Rollenkonflikte lassen gereizte Grundstimmungen entstehen. Diese können dazu führen, daß sich der einzelne Polizist nicht mehr im Griff hat. Ein gutes Beispiel ist hier der Einsatz zum Schutz eines Parteitages einer rechtsradikalen Partei. Gegendemonstranten verstehen nicht, daß die Polizei Rechtsradikale schützt und beschimpfen die Polizisten als Sympathisanten. Sicherlich muß der einzelne Polizist auch streßstabil solche Situationen bewältigen können. Diese Stabilität ist jedoch nicht allein durch Aus- und Fortbildung zu erreichen. Dazu müssen auch in Polizeiorganisation und Personalplanung Konsequenzen gezogen werden.

HK: Können durch einen geschickteren Personaleinsatz den Polizisten Situationen erspart bleiben, die sie selbst, aber auch ihr Gegenüber gefährden?

Schumacher: Nehmen Sie etwa das Rotlichtmilieu. Ist ein Polizist täglich mit diesem Milieu konfrontiert, besteht die Gefahr, daß er selbst hineinrutscht. Grundsätzlich sollten daher die Einsatzgebiete zum Schutz der Beamten immer wieder einmal gewechselt werden. Dadurch ließen sich einige Überreaktionen aufgrund bestimmter Belastungssituationen vermeiden. Dennoch können weder der flexible Personaleinsatz und die bereits praktizierten Personalwechselmodelle noch die berufsbegleitende Unterstützung durch Psychologen oder Seelsorger garantieren, daß der einzelne Beamte nicht einmal die Nerven verliert oder auch im Milieu hängen bleibt.

HK: Angesichts so manifester Krisenphänomene ist es eigentlich nicht verwunderlich, daß die Polizei von Nachwuchssorgen geplagt ist…

Schumacher: Zunächst sind Nachwuchsprobleme bei der Polizei keineswegs neu und tauchen immer wieder auf. Dabei spielt vor allem die allgemeine Arbeitsmarktsituation eine wichtige Rolle. Entscheidend aber für die Bewerbersituation heute ist die Attraktivität des Berufes, und diese müßte in jedem Fall noch verbessert werden. So müßte die Polizei dem einzelnen Entwicklungs- und Aufstiegschancen bieten, die denen in der freien Wirtschaft vergleichbar sind. Dann kämen beispielsweise auch wieder mehr Abiturienten zur Polizei, die in den letzten Jahren weggeblieben sind.

HK: Bewerbermangel hebt nicht gerade das Qualifizierungsniveau. Besteht nicht die Gefahr, daß man Leute einstellt, die von ihrer Persönlichkeit und ihren Berufsvorstellungen den Anforderungen nicht entsprechen? Ist unter den gegebenen Bedingungen die Polizei für den „Law-and-Order-Typ", den „Rambo" attraktiver als für den „Freund und Helfer"?

Schumacher: Seit Jahren stammt das Bewerberpotential der Polizei überwiegend aus ländlichen Gebieten, was schlicht damit zusammenhängt, daß junge Erwachsene auf dem Land nicht das gleiche Berufsangebot finden wie in der Stadt. Vereinfachend gesprochen sind – dem üblichen Stadt-Land-Gefälle entsprechend – die Bewerber damit eher konservativ eingestellt. Grundsätzlich gibt es feste Anforderungen. Es kann nicht jeder genommen werden und die Polizei will auch nicht jeden nehmen. Der Anspruch muß sich aber auch an dem tatsächlichen Nachwuchsbedarf messen lassen. Persön-

lichkeitstests werden selbstverständlich durchgeführt, politische Einstellungen aber werden nicht getestet. „Rambo"-Typen will bei der Polizei niemand, jedoch kann kein Test ausschließen, daß ein solcher durchs Netz schlüpft. Das geschieht und wird auch künftig nicht zu vermeiden sein.

HK: Weitverbreitete Orientierungsprobleme und Sinnlosigkeitsgefühle ebenso wie die Diskussion um nötige Einstellungsanforderungen oder das Qualifizierungsniveau von Bewerbern berühren das Berufsbild „Polizist" auf eine sehr grundsätzliche Weise. Sie sind Vorsitzender einer Arbeitsgruppe, die für Baden-Württemberg Leitbilder für den polizeilichen Dienst formulieren soll. Vor welchem Hintergrund arbeitet diese Arbeitsgruppe? Was hat sie nötig gemacht?

Schumacher: Bisher existiert ein solches formuliertes Leitbild eigentlich nicht. Zwar gibt es so etwas wie einen allgemeinen Konsens. Erstmals soll nun aber ein offizielles Leitbild für die Polizei Baden-Württembergs erstellt werden. Je schwieriger der tägliche Dienst für den einzelnen Polizeibeamten wird, je öfter Konflikte im Dienst entstehen, um so mehr braucht die Polizei eine Orientierung. Diese Grundausrichtung muß sich die Polizei ebenso von außen geben lassen, wie sie sie auch von innen heraus suchen muß. Eine solche Grundorientierung umfaßt dabei gemeinsame Wertvorstellungen, gemeinsame Prinzipien. Ziel solcher Leitbilder ist zum einen die Orientierung des einzelnen, aber auch so etwas wie eine Corporate Identity, ein positiv verstandenes „Wir-Gefühl". Nur durch solche gemeinsame Leitbilder und Prinzipien lassen sich die psychischen Belastungen und Konfliktsituationen bewältigen, denen die Polizei sich sicherlich auch weiterhin stellen muß.

HK: Woraus muß ein solches Leitbild zusammengesetzt werden, damit es dieser hohen Zielsetzung genügt?

Schumacher: Die Arbeit an dem Leitbild muß zunächst zwei Grundfragen beantworten: Welche Polizei will die Gesellschaft? und welches Selbstverständnis hat die Polizei selbst? Idealerweise sind die Antworten identisch. Zumindest sollten sie nicht zu verschieden sein, ist doch der einzelne Polizist auch immer Teil dieser Gesellschaft. Einen wichtigen Eckpunkt bildet selbstverständlich das Grundgesetz, beziehungsweise das aus diesem abgeleitete Prinzip, daß im Vordergrund des polizeilichen Dienstes der Mensch stehen muß, der Bürger als Mensch ebenso wie der Polizist als Mensch. Daraus wiederum folgt die größtmögliche Bürgernähe der Polizei. Ein weiterer Eckpunkt ist die rechtsbewahrende und -bejahende Funktion der Institution Polizei. Ein dritter ist die Kompetenz. Die Polizei muß kompetent in ihrer Aufgabenerfüllung sein und dadurch das Vertrauen der Bürger ebenso wie das der Politik erwerben. Ohne diese Vertrauensgrundlage ist Polizeiarbeit schlicht undenkbar. Zugleich werden in der Frage nach der Kompetenz die beiden Grundfragen praktisch. Das Leitbild größtmöglicher Kompetenz entscheidet über Aus- und Fortbildung, über die Einstellung des einzelnen, über Verfahren und den konkreten Einsatz, die Polizeiführung und die Handhabung von Konflikten.

HK: Eine Polizei, die sich an der Verfassung orientiert, menschlich ist und das Recht schützt und dies alles mit der größtmöglichen Kompetenz – das klingt in einem demokratischen Rechtsstaat zunächst recht selbstverständlich. Wo besteht konkreter Handlungsbedarf, wo Defizite im konkreten Berufsalltag, die eine solche Diskussion nötig machen?

Schumacher: Es geht weniger um Defizite als vielmehr um die Festschreibung und Formulierung eines solchen Leitbildes, das für den einzelnen Beamten im täglichen Dienst greifbar sein soll. Vor allem aber geht es darum, einen gesellschaftlichen Wandel auch innerhalb der Polizei nachzuvollziehen. Ein solches Leitbild ist auch nicht zu verwechseln mit den derzeit so modischen „Kulturen", die sich die einzelnen Unternehmen der freien Wirtschaft gerade verpassen wollen. Bei der Polizei geht es vielmehr um die Notwendigkeit einer gemeinsamen Orientierung, die dem einzelnen Beamten Halt im täglichen Dienst geben soll.

HK: Der Weg von einer solchen Arbeitsgruppe zum einzelnen Beamten ist vermutlich sehr lang...

Schumacher: Solche Leitbilder lassen sich nicht per Erlaß in die Polizei hineingeben. Eine breite Diskussion an der polizeilichen Basis ist dafür notwendig. Entsprechend können sie auch nicht für die nächsten zwanzig Jahre erstellt werden, sondern müssen ständig aktualisiert und überarbeitet werden.

„Der einzelne Polizist will nicht mehr an der kurzen Leine laufen"

HK: Ist die Frage nach Effizienz, vor allem aber nach Kompetenz nicht überhaupt ein Novum für eine staatliche Institution wie der Polizei?

Schumacher: Bislang waren solche Fragen innerhalb der Polizei überhaupt nicht üblich. Daß dies nun heute anders ist, hängt eben mit dem Orientierungsbedarf zusammen. Sie sind aber auch ein Teil der Öffnung der Polizei in die Gesellschaft. Entsprechend werden beispielsweise auch Anstöße und Impulse aus der freien Wirtschaft und dem Dienstleistungsbereich aufgenommen. Warum sollten nicht auch in der Polizei Begriffe wie das „lean management" diskutiert werden. So liegt im Verhältnis von Vorgesetzten und Mitarbeitern eine ganz entscheidende Ursache für die gegenwärtige Berufsunzufriedenheit vieler Polizisten. Auch hier, in ihren Führungsstrukturen, muß sich die Polizei einem gesellschaftlichen Wandel stellen.

HK: Heißt das, daß nun auch die Polizei auf „flache Hierarchien" und kooperativen Führungsstil einschwenken wird?

Schumacher: Bezüglich der polizeilichen Hierarchie ist in den letzten Jahren glücklicherweise schon viel geschehen. Immer noch besteht jedoch erheblicher Reformbedarf. Die allgemeine gesellschaftliche Forderung nach Eigenverant-

wortlichkeit und Delegation muß sich auch im Führungsstil der Polizei widerspiegeln. Jeder Mitarbeiter muß an den ihn betreffenden Entscheidungen beteiligt werden. Vor allem in den Köpfen mancher Führungskräfte sollte der mündige, eigenverantwortliche und selbständig seine Aufgaben erfüllende Polizist noch selbstverständlicher werden. Der einzelne Beamte will nicht mehr an der kurzen Leine laufen. So wie die Bürger heute selbstverständlich Mündigkeit für sich beanspruchen, beansprucht dies auch der Polizist in seinem Dienst. Dem muß in den Führungsstrukturen noch mehr Rechnung getragen werden. In diesem Punkt ist noch einiges Umdenken erforderlich.

HK: Die für das Leitbild entscheidende Grundfrage, Welche Polizei wünscht sich die Gesellschaft? läßt sich eventuell ja auch umkehren: Welche Gesellschaft wünscht sich die Polizei?

Schumacher: Zunächst ist wichtig, daß eine solche Frage überhaupt nur eine selbstbewußte Organisation stellen kann. Die Polizei wünscht sich eine Gesellschaft, die ihr mit kritischer Sympathie begegnet, die die Polizei unterstützt. Diese Unterstützung werden künftig nicht alle gesellschaftlichen Gruppen der Polizei entgegenbringen. Doch diese Pluralität der Gesellschaft muß die Polizei ganz selbstverständlich akzeptieren. Sie gestaltet sich selbst ebenso plural, indem es unter den Polizisten eine Vielzahl von Einstellungen, verschiedene politische Haltungen gibt. Besonders aber braucht die Polizei eine Unterstützung durch die Politik, die sich nicht nur auf Regierungserklärungen beschränkt.

Optionen, die verdampfen?

Anmerkungen zum Entwurf für ein Wort der Kirchen zur sozialen Lage

Ende letzten Jahres veröffentlichten Deutsche Bischofskonferenz und EKD ein Papier zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, das als Diskussionsgrundlage für einen breit angelegten Konsultationsprozeß dienen soll (vgl. HK, Januar 1995, 9ff.). Die HK wird sich im Rahmen des Möglichen an dieser Diskussion beteiligen. Im folgenden Beitrag nimmt das Oswald-von-Nell-Breuning-Institut (Frankfurt-Sankt Georgen) zum Entwurf kritisch Stellung und macht Vorschläge für ein profilierteres kirchliches Sozialwort.

Die Diskussionsgrundlage zu einem gemeinsamen Sozialwort der Kirchen ist in der Öffentlichkeit weithin positiv aufgenommen worden. Sie stellt die Notlage der Arbeitslosen, Wohnungssuchenden und kinderreichen Familien einfühlsam dar, macht strukturelle Schieflagen und politische Fehlleistungen dafür verantwortlich und erinnert an die Grundsätze einer hochstehenden Sozialkultur, die in der Nachkriegszeit und Aufbauphase der Bundesrepublik lebendig gewesen ist. Die wirtschaftspolitischen Erwägungen folgen weitgehend den Argumenten der Standortdebatte, zeigen eine hohe familien- und sozialpolitische Kompetenz und spiegeln den Diskussionsrahmen dessen, was in einer großen Koalition der Volksparteien zustimmungsfähig ist.

Die vorliegende Diskussionsgrundlage ist von einer ökumenischen Redaktionsgruppe erarbeitet worden. Vor mehr als einem Jahr lag bereits ein Thesenpapier vor, das im katholischen Raum entstanden, aber von kirchlichen Gruppen, Verbänden und Einrichtungen zurückgewiesen worden war. Die damalige Kritik hatte sich unter anderem darauf konzentriert, daß den Thesen ein spezifisch christliches Profil fehle. Die ökumenische Redaktionsgruppe hat das Anliegen aufgegriffen und dem Text in Kapitel 1 drei Optionen – für die Schwachen, für eine soziale Friedensordnung und für die soziale Gestaltung der Zukunft in der einen Welt – vorangestellt. Sind diese Optionen eindeutig formuliert? Ist ihr biblisch-theologischer Hintergrund erkennbar? Sind sie in der wirtschafts- und sozialpolitischen Reflexion über die aktuellen Problemfelder (Kapitel 3) und die Erneuerung der Marktwirtschaft (Kapitel 4) wirksam geworden? Unserer Meinung nach hat die Diskussionsgrundlage weder ein biblisch-theologisches noch ein sozialethisches Format. Die Optionen sind verwässert, einem bunten Hintergrund entnommen, bleiben für die politische Reflexion der Diskussionsgrundlage belanglos. Sie müssen eindeutig formuliert sein, um politisch wirksam zu werden.

Mißverständliche Formulierungen

Das Nebeneinander dreier Optionen, die mißverständlich formuliert sind und für abweichende gesellschaftsethische Konzepte stehen, macht es schwierig, das Anliegen der Kirchen angesichts der wirtschaftlichen und sozialen Lage zu begreifen.

Die erste „Option für die Schwachen“ (Textziffer 9–11) orientiert sich am biblischen Zeugnis, daß Gott selbst für die „Schwachen“ eintritt und daher auch von den Christen soziales Engagement einfordert. In dieser „tätigen Parteinahme für die Schwachen“ (10) wird der Glaube an Gott konkret. Im Glauben vollzieht sich ein Perspektivenwechsel zu den „Menschen in unserer Gesellschaft, die im Schatten des Wohlstandes leben und weder sich selbst als gesellschaftliche Gruppe bemerkbar machen können noch eine Lobby haben“ (11).

In der Diskussionsgrundlage richtet sich die Option primär auf die Schwachen statt auf die Armen. Sie ist damit deutlich abgeschwächt, als ginge es eher um naturbedingte, individuelle Notlagen, die auf verminderter Leistungsfähigkeit und Leistungsbereitschaft beruhen, statt um soziale Mißstände infolge struktureller Benachteiligungen.

Die zweite „Option für eine soziale Friedensordnung“ (12–14) verweist auf die ganzheitliche Bedeutung des biblischen Schalom als »Heil Gottes im umfassenden Sinn« (12). Der Friede Gottes wird als ein Geschenk begriffen, das das Leben der Christen bestimmen soll und gegen eine kurzsichtige menschliche Vernunft Versöhnung einfordert. Er zielt einerseits gegen „den Streit, die konfrontative Interessenwahrnehmung und die entschlossene Selbstdurchsetzung“ auf „ein bewahrtes und versöhntes Leben in einer Gemeinschaft ohne Bedrohungen“ (13). Anderseits sollen Interessengegensätze ausgetragen und soziale Spannungen bearbeitet werden. Damit es nicht zu gesellschaftlichen Spaltungstendenzen kommt, muß stets erneut ein „friedlicher Ausgleich“ gesucht werden (14). Dies ist möglich, wenn die Gesellschaft über „Instrumente der friedlichen Konfliktklärung“ verfügt und wenn alle Beteiligten zum Kompromiß bereit sind und sich zur Fairneß verpflichtet wissen.

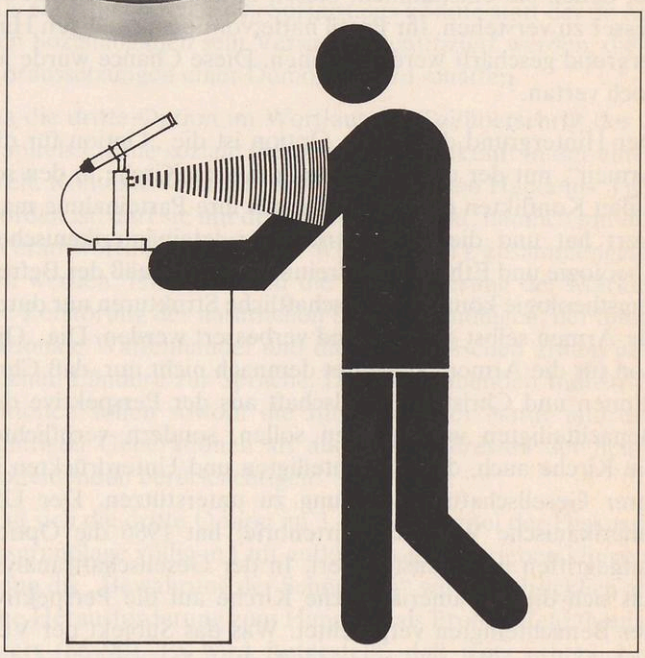
Der Textabschnitt klärt nicht, was unter sozialer Friedensordnung zu verstehen ist. Der Begriff „Ordnung“ taucht lediglich in der Überschrift auf. In die Rückbesinnung auf den biblischen „Frieden Gottes“ (13) hat sich ein Schuß Gemeinschaftsromantik eingeschlichen, eine auffällige Reserve gegenüber modernen Gesellschaften und ihren Mechanismen der Konfliktaustragung. Umgekehrt wird anschließend als Inhalt der Friedensoption der konstruktive Umgang mit Interessengegensätzen angegeben (14).

Die dritte Option „für eine soziale Gestaltung der Zukunft in der einen Welt“ (15 f.) fordert recht formal, daß weitreichende Wirkungen (Nebenfolgen, Veränderungen, Kosten) in Rechnung gestellt werden und die Kooperation mit anderen (Betroffenen) gesucht wird. Als Kontrast dazu werden die eigene Sicherheit und Vorsorge sowie der eigene Erfolg und die Fortführung des Bisherigen genannt. Als Gegenstände bzw. Adressaten der Verantwortung werden herausgehoben: Gottes Schöpfung, die Mitgeschöpfe, künftige Generationen; die Verantwortung bezieht sich jedoch auch auf die umgestellte Trias des konziliaren Prozesses: Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung. Zukunftsverant-

Eine Innovation, die ihren Namen wirklich verdient.



Unser **neuentwickelter automatischer Mikrofonschalter SN 300** erkennt durch seine ausgefeilte Technik, ob Sie vor Ihrem Mikrofon stehen, und schaltet dann für Sie ein bzw. aus. Mit dem SN 300 machen Sie aus Ihrer Lautsprecheranlage eine Automatikanlage.



Strässer hat das umfangreichste Programm an Mikrofonen, Verstärkern und Tonstrahlern speziell für die Beschallung von Kirchen.

Strässer GmbH & Co. KG
Löwentorstraße 36–38
70191 Stuttgart

Wenn Sie mehr über uns und unsere Produkte wissen wollen, rufen Sie bitte an oder bestellen Sie unseren Katalog.

Telefon 07 11/81 45 21
Telefax 07 11/8 56 74 68

STRÄSSER
ELEKTRO-AKUSTIK

wortung ist „von ihrem tiefsten Wesen her verantwortliche Haushalterschaft". Seltsamerweise bleibt das verantwortliche Handlungssubjekt im Dunkeln.

Diese Option ist weitschweifig und umständlich formuliert. Sie hat eine bewegte Redaktionsgeschichte. Der Text enthielt ursprünglich das Gleichnis vom reichen Kornbauern (Lk 12,16–21) als Beispiel ichbezogener, selbstmächtiger Zukunftsvorsorge. Aus einer früheren „Option für die Zukunftsverantwortung" ist schrittweise die jetzt aufgeschwemmte Formel geworden, deren Eigengewicht auf „Zukunft" und „eine Welt" liegt. Allerdings taucht die „eine Welt" in den Textziffern 15 und 16 nicht mehr auf. Dafür stehen die Worte: „Zukunftsverantwortung" bzw. „Verantwortung für die Zukunft" im Mittelpunkt.

Chancen, die vertan wurden

Die Optionen sind bunt zusammengelesen. Die Hintergründe, denen sie entstammen, bieten zwar eine Hilfe, um sie besser zu verstehen. Ihr Profil hätte vor dem jeweiligen Hintergrund geschärft werden können. Diese Chance wurde jedoch vertan.

Der Hintergrund der ersten Option ist die „Option für die Armen", mit der die lateinamerikanische Kirche in den sozialen Konflikten des Subkontinents ihre Parteinahme markiert hat und die im Zentrum der lateinamerikanischen Theologie und Ethik der Befreiung steht. Gemäß der Befreiungstheologie können gesellschaftliche Strukturen nur durch die Armen selbst grundlegend verbessert werden. Die „Option für die Armen" bedeutet demnach nicht nur, daß Christinnen und Christen Gesellschaft aus der Perspektive der Benachteiligten wahrnehmen sollen, sondern verpflichtet die Kirche auch, die Benachteiligten und Unterdrückten in ihrer Gesellschaftsveränderung zu unterstützen. Der US-amerikanische Wirtschaftshirtenbrief hat 1986 die Option aufgegriffen und transformiert. In der Gesellschaftsanalyse hat sich die US-amerikanische Kirche auf die Perspektive der Benachteiligten verpflichtet. Was das Subjekt der Veränderung angeht, so setzt sie jedoch nicht primär auf eine Befreiungsbewegung der Armen, sondern auf deren aktive Integration. Die Option für die Armen mündet daher vor allem in den Grundsatz der Beteiligungsgerechtigkeit: Den Armen soll ermöglicht werden, sich aktiv am Leben der Gesellschaft zu beteiligen: durch Erwerbsarbeit an der Arbeitsgesellschaft und durch eine materielle Grundausstattung an der öffentlichen Meinungsbildung.

In der Option für die soziale Friedensordnung und in der Reserve gegenüber den Interessenkonflikten moderner Demokratien (13) wird vermutlich ein in beiden Konfessionen starkes *ordnungsethisches Erbe* greifbar. So orientierte sich die Katholische Soziallehre an einem überzeitlich definierten Gemeinwohl, während eine neulutherische Theologie der Ordnungen vor allem in der staatlichen Obrigkeit einen Schutz vor der Gewaltneigung der Menschen sah. Eine solche Erblast hat vielen Christen den Zugang zu einer Gesellschaft erschwert, die sich über argumentativen „Streit" und mühsame Kompromißsuche selbst organisiert (vgl. 1–3, 5). In Kontrast dazu werden neuere Demokratietheorien rezipiert, indem die Notwendigkeit betont wird, Konflikte auszutragen und stets erneut nach sozialem Ausgleich zu suchen (14). Vor allem in der Theorie der Zivilgesellschaft wird Demokratie weniger als fertige Staatsform, denn als gesellschaftliches Projekt verstanden: Alle Bürgerinnen und Bürger anerkennen sich gegenseitig als gleichberechtigt, verpflichten sich auf eine friedliche Konfliktbearbeitung in der Öffentlichkeit und suchen die „Regeln" ihres Zusammenlebens einvernehmlich zu bestimmen.

Die in der dritten Option erwähnte „Haushalterschaft" kann als ein neues *ökumenisches Schlüsselwort* verstanden werden. Es hat das 1948 auf der ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen geprägte Leitwort von der „verantwortlichen Gesellschaft" abgelöst und dem Engagement der Christen eine ökologische Dimension erschlossen. *Konrad Raiser*, der gegenwärtige Generalsekretär des ÖRK, hat das Symbol von dem „einen Haus der Schöpfung für Mitwelt und Menschen" gewählt, um den Zusammenhang der belebten und unbelebten Materie in miteinander vernetzten Lebensräumen herauszustellen. In diesem Haushalt der Schöpfung Gottes übt der Mensch in der Sorge für das Leben aller Bewohnerinnen und Bewohner des Hauses eine treuhänderische Funktion aus.

Optionen zerplatzen wie Luftblasen

Zwar haben die Autorinnen und Autoren der Diskussionsgrundlage versucht, auf die Frage nach dem christlichen Format mit den drei Optionen eine Antwort zu geben. Doch die Optionen und die wirtschafts- und sozialpolitischen Reflexionen sind nahezu zwei getrennte Abschnitte. Die Optionen zerplatzen wie Luftblasen, sobald sie auf den Boden der Diagnose und Therapie fallen.

Die Option für die Schwachen wird z. T. eingelöst durch einfühlsame Beschreibungen der Folgen, die *Arbeitslosigkeit* und *Armut* für die Betroffenen haben. Hierhin gehören die Passagen, in denen die Arbeitslosigkeit als Riß durch die Gesellschaft, die Langzeitarbeitslosigkeit als Rutsche in die Erwartungslosigkeit (37), ein verbreiteter Mißbrauch von Sozialleistungen als unzutreffend bezeichnet werden (84). In Anlehnung an das Beteiligungsgebot des US-amerikanischen Wirtschaftshirtenbriefs wird auch der Anspruch aller Bürgerinnen und Bürger formuliert, an den Lebens- und Entfaltungsmöglichkeiten der Gesellschaft" (121), vor allem an der Erwerbsarbeit, teilhaben zu können.

Allerdings kann gefragt werden, ob die Teilhabeforderung nicht doch wieder primär Männer im Auge hat. Schließlich bleibt die *Benachteilung von Frauen*, die sich aus der ge-

schlechtsspezifischen Arbeitsteilung ergibt, unbeachtet. In der familienpolitischen Reflexion (55–63) wird zwar das Problem gesehen, wie Erwerbsarbeit und Familie miteinander vereinbar sind, doch werden meist ganz allgemein die Eltern als Betroffene bezeichnet. Daß es für Männer als selbstverständlich gilt, voll berufstätig zu sein, so daß sich vor allem Frauen damit auseinandersetzen müssen, wie sie Familie und Beruf „unter einen Hut" bringen, wird nicht kritisiert.
Bei den Ursachenanalysen und Handlungsempfehlungen des dritten Kapitels ist die Option für die Schwachen wohl vollends in Vergessenheit geraten. Diese schließen sich eher den gängigen wirtschafts- und sozialpolitischen Deutungsmustern an. So haben die Autorinnen und Autoren z. B. aus der Standortdebatte die wenig überzeugende Sichtweise übernommen, das Lohnniveau sei in Deutschland zu hoch und die Lohnstruktur biete zu wenig Leistungsanreize (40). Abgesehen von wirtschaftswissenschaftlichen Argumenten gegen diese Sicht werden damit zwei Gruppen Benachteiligter, die Arbeitslosen und die unteren Lohngruppen, gegeneinander ausgespielt. Schließlich provoziert die Vorstellung, die deutsche Wirtschaft könne durch Lohnzurückhaltung wieder den Wettbewerb mit den Niedriglohnländern aufnehmen (42), die Frage, ob es bei der Option vielleicht nur um die Schwachen „in unserer Gesellschaft" (11) gehe und nicht um die Armen in Afrika, Asien, Lateinamerika und Osteuropa.

Das ordnungsethische Erbe, das in der Option „soziale Friedensordnung" steckt, taucht im ganzen Text unter den Begriffen „Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung", „Staatsordnung", „Lebensordnungen unseres Volkes" ständig wieder auf. Am nächsten steht der Option die Charakterisierung der Sozialen Marktwirtschaft als „Ordnungsentwurf des sozialen Friedens und Ausgleichs" (103). Dieses ordnungspolitische Konzept nimmt in der Diskussionsgrundlage den Stellenwert des zentralen ethischen Leitbildes ein. Dies mag mit den Querverbindungen zusammenhängen, die in der Geschichte der alten Bundesrepublik immer wieder zwischen dem Konzept der Sozialen Marktwirtschaft und der Katholischen Soziallehre sowie mancher evangelischer Ordnungsethik gezogen wurden. Ließe sich die Option für eine soziale Friedensordnung lediglich als Plädoyer für die Soziale Marktwirtschaft verstehen, wäre sie exakt jener gesuchte rote Faden, der den gesamten Text durchzieht. Dann allerdings hätte man das Konzept der Sozialen Marktwirtschaft gleich an den Anfang stellen und auf die drei kirchlichen Optionen verzichten können.

Im Gegensatz zum ordnungsethischen Hintergrund taucht das gesellschaftsbezogene Demokratieverständnis (14) in der wirtschafts- und sozialpolitischen Reflexion der folgenden Kapitel nur selten auf. Zwar wird immer wieder der soziale Frieden als Grundlage einer leistungsfähigen Wirtschaft beschworen. Aber daß dieser heute nicht mehr durch straffe Einbindung der Interessengruppen in einen „Verbändestaat" garantiert ist, sondern nur durch öffentlichen „Streit" und Kompromiß immer wieder neu hergestellt werden muß, klingt wenig durch. Von *Demokratie* ist in der Diskussionsgrundlage erstaunlich selten und fast ausschließlich staatsbezogen die Rede, obgleich der Konsultationsprozeß selbst ein zivilgesellschaftliches Verständnis von Demokratie nahelegt. Immerhin werden die gesellschaftlichen Spaltungstendenzen als „Anfrage an die solidarischen Beziehungen zwischen allen Bürgern" (33) und als Bedrohung für das „Vertrauen in die demokratische Gestaltbarkeit unserer Gesellschaft" (39) identifiziert. Ebenso wird der Umgang der Deutschen mit Flüchtlingen und Asylsuchenden als „Lern- und Bewährungsfeld" für eine „offene, demokratische und soziale Gesellschaft" (100) bezeichnet.

Das Konzept der Zivilgesellschaft vermißt man besonders in den Abschnitten über den Sozialstaat und über die Bekämpfung der Armut. Besteht nämlich der demokratische Anspruch moderner Gesellschaften darin, daß alle Bürgerinnen und Bürger die Möglichkeit haben müssen, an der Regelung gemeinsamer Angelegenheiten mitzuwirken, dann haben die sozialen Sicherungen die materielle Grundlage für eine Pluralität von Lebensformen und für eine mögliche Beteiligung aller an der öffentlichen Meinungsbildung zu garantieren. Als eigentliche Krise des Sozialstaats könnte statt der zu hohen Sozialabgaben sein Versagen identifiziert werden, diese Voraussetzungen einer Demokratie zu schaffen.

Da die dritte Option im Wortlaut zur Teilüberschrift des 2. Kapitels („Eine soziale Gestaltung der Zukunft in der einen Welt. Kontexte wirtschaftlichen und sozialen Handelns") geworden ist, darf sie mit dem dritten Kontext, nämlich mit der „Verantwortung für die eine Welt" (27–31), zusammengelesen werden. Hier kommen die Globalisierung der Märkte, die Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen, der internationale Waffenhandel und die Kluft zwischen armen und reichen Ländern zur Sprache. Die wohlhabenden Industrienationen sollen sowohl die Interessen der Natur und der künftigen Generationen als auch die Interessen der heute Notleidenden berücksichtigen.

Daß sich die dritte Option im 3. und 4. Kapitel der Diskussionsgrundlage völlig in Luft auflöst, mag übertrieben klingen. Denn die „Bewahrung der Schöpfung" wird ausdrücklich als eine Herausforderung zum Handeln, als Problemfeld thematisiert (86–90). Es wird festgestellt, daß trotz erheblicher Fortschritte, umzudenken und die Umweltgefahren zu vermindern (86), die Antworten auf die globale Erwärmung der Erdatmosphäre und den Abbau der Ozonschicht unzureichend sind (87). Anschließend wird ein Berg von Fragen aufgetürmt (89). Außerdem gilt die Verpflichtung gegenüber den Entwicklungsländern als ein zentraler Bestandteil der Sozialen Marktwirtschaft; der ethische Anspruch der Wirtschaftspolitik wird daran gemessen, was sie zur Überwindung der internationalen Armut tut. Jenseits der üblichen Forderungen nach Marktöffnung und Angleichung des Lebensstandards sollen die Christen für eine Soziale Weltwirtschaft eintreten (125).
Im übrigen jedoch gilt, daß die Option im 3. und 4. Kapital kaum aufgegriffen wird. So werden die charakteristischen Grundwerte und Komponenten der Sozialen Marktwirt-

schaft (Grundversorgung, Tarifautonomie, Grundsicherung, Ausgrenzungsverbot) ausgemalt, ohne die ökologische und globale Dimension zu thematisieren. Eine Reflexion über wirtschaftliche Macht (126) stößt nicht auf die Schieflage von Übermacht und Abhängigkeit im Nord-Süd-Konflikt. Die Erwartungen einer jährlich wachsenden Volkswirtschaft werden zwar gebremst, aber Wirtschaftswachstum (ohne qualifizierenden Zusatz) bleibt institutionalisiertes Ziel der Wirtschaftsordnung (42). Ein hoher Beschäftigungsgrad soll durch eine konzertierte Aktion wiedergewonnen werden, in der sich Regierung, Bundesbank und Tarifpartner über eine Finanz-, Geld- und Tarifpolitik verständigen (43). Aber das Problem, politische Signale und Weichen auf eine *nachhaltige* Entwicklung zu stellen und gleichzeitig die Massenarbeitslosigkeit zu beseitigen, wird gar nicht erfaßt. Ebensowenig werden Wege gewiesen, wie sich angesichts der globalen Finanzmärkte die Ohnmacht der nationalen Entscheidungsträger etwa durch internationale Vereinbarungen oder abgestimmte Verhaltensweisen überwinden ließe. In der Klage über die bestehende Wohnungsnot und in den Vorschlägen, die quantitative und qualitative Wohnungslage zu verbessern (92 f.), fehlt der Hinweis auf eine umweltgerechte Raumplanung und naturgemäßes Bauen.

Wünsche für die Überarbeitung

Eine Überarbeitung der Diskussionsgrundlage hätte vor allem dafür zu sorgen, daß die drei Optionen auch bei den Diagnosen und Therapien aktueller Herausforderungen wirksam werden. Durch die Kritik im vorhergehenden Abschnitt wurde bereits knapp skizziert, daß das Sozialwort damit zu *konsequenteren Antworten* käme. Anders als die Diskussionsgrundlage spiegelte es dann nicht nur die wirtschafts- und sozialpolitische Debatte, die innerhalb des Spektrums einer großen Koalition bereits geführt wird. Dabei könnte die Argumentation an Überzeugungskraft gewinnen, wenn deutlich würde, daß die Optionen zugleich auch eine Selbstverpflichtung der Kirchen als Arbeitgeberinnen und Vermögensbesitzerinnen darstellten. Darüber hinaus käme es aber vor allem auf deren schärfere Profilierung an.

Der biblisch-theologische Ursprung der Optionen müßte zunächst erschlossen werden. Die *„Option für die Armen"* erinnert daran, daß Gott die Armen Ägyptens befreit hat, daß er für die Waisen, Witwen und Fremden eintritt, so daß gemäß dem Maßstab biblischer Gerechtigkeit eine Gesellschaft danach beurteilt wird, wie sie mit ihren benachteiligten Mitgliedern umgeht. Das theologische Leitbild des *„Bundes"* erinnert daran, daß Gott dem Volk Israel in der Thora eine gerechte Verfassung anbietet, die jedem Mitglied des Volkes ein würdiges Leben in der Gemeinschaft und eine Teilhabe an dem Land, in dem Milch und Honig fließen, ermöglicht. Das Bild von der *„verantwortlichen Haushalterschaft"*, erinnert an die biblischen Schöpfungsgeschichten und deren Deutung der geschaffenen Welt als einer Gemeinschaft des Lebens, in die der Mensch radikal eingebunden ist. Dieser soll trotz seiner Sonderstellung behutsam mit der Erde umgehen, sie gestalten und bewohnbar machen, mit den natürlichen Ressourcen sparsam umgehen und sich selbst begrenzen.

Die Optionen sollten dann in eine programmatische Aussage übersetzt werden, die gesellschaftlich anschlußfähig ist. *„Die Personwürde ist unteilbar"* könnte eine solche Programmaussage sein, denn die Option Gottes schließt alle Armen ein, sie sortiert nicht einzelne Gruppen von Armen aus. Folglich darf auch die Option der Christen für die Armen in einem reichen Land nicht auf Kosten der Armen gehen, die die Mehrheit der Weltbevölkerung ausmachen. Zudem mag die radikale Gleichstellung von Frauen und Männern zwar für Christen und ihre Kirchen ein Sprung über den eigenen Schatten sein, aber die Personwürde, die im Grundgesetz für unantastbar erklärt wird, ist weder an unterschiedliche Leistungs- bzw. Kaufkraft noch an herkömmliche Rollenmuster oder biologische Vorgaben gebunden. „Soziale Demokratie" könnte ein Programm bezeichnen, das allen mittels einer materiellen Grundsicherung den Zugang zur öffentlichen Meinungsbildung ermöglicht und dabei die verschiedensten Lebensformen berücksichtigt. „Umweltschutz und globale Entwicklung" als Programmaussage lehnt sich an die Diskussionsgrundlage, aber auch an das Programm der Rio-Konferenz von 1992 an. »Nachhaltiges Wirtschaften« (sustainable development) orientiert sich an dem Schlüsselbegriff des Brundlandt-Berichts von 1987 und fordert von den Industrieländern ein neues „Wohlstandsmodell", das auch die Diskussionsgrundlage erwähnt (29).

Außerdem sollten die Optionen auch ein Zukunftsvotum enthalten. Wenn *erstens* auf absehbare Zeit durch die Beteiligung an der Erwerbsarbeit persönliche Lebenschancen und gesellschaftliche Anerkennung vermittelt werden, dann muß die überlieferte Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern beseitigt werden, damit Frauen und Männer in gleicher Weise berufstätig sein können. Das Nachdenken über ein neues Verständnis von Arbeit muß zu einer Umverteilung von Erwerbsarbeit und Eigenarbeit und zu einem stärkeren Engagement der Männer bei der Haus-, Erziehungs- und Pflegearbeit führen. Wenn *zweitens* die Politikverdrossenheit mit der Engführung politischer Entscheidungen auf die Staatsapparate zusammenhängt, müssen kreative Formen zivilgesellschaftlicher Beteiligung entworfen und durch eine menschenwürdige Grundsicherung allgemein zugänglich gemacht werden. Dazu müssen neue Formen der sozialen Sicherung eingeführt werden, weil die um das männliche Normalarbeitsverhältnis zentrierten Sozialversicherungen den neuen Lebensformen und individualisierten Lebensstilen nicht mehr gerecht werden. Wenn *drittens* die Übertragung einer Wirtschaftsform, an die sich die wohlhabenden Industrieländer gewöhnt haben, auf die ganze Welt eine Umweltkatastrophe auslöst, ist diese bereits jetzt nicht mehr zu rechtfertigen. Deshalb müßte weit über das nationale Modell einer sozialen Marktwirtschaft der 60er Jahre hinaus eine umwelt- und

sozialgerechte, auf die ganze Welt und kommende Generationen übertragbare Wirtschaftsform entworfen werden.
Die kirchlichen Optionen bleiben vage und politisch belanglos. Die theologisch-ethischen Kontexte, aus denen sie stammen, werden bei weitem nicht ausgeschöpft. Die Diskussionsgrundlage macht den Eindruck einer wirtschafts- und sozialpolitisch durchaus kompetenten Schreibtisch- und Redaktionsarbeit. Ihr fehlt aber das Profil einer kirchlichen Stellungnahme, die aufgrund der Erfahrungen der politisch und sozial engagierten Christen eindeutig Partei ergreift. Die nun vorgesehene, breit angelegte ökumenische Konsultation wird hoffentlich zu einem Sozialwort führen, das mehr biblisch-theologisches und sozialethisches Format hat.

Susanne Degen / Bernhard Emunds

Traditionalisten im Vormarsch?

Widerstände gegen Reformbestrebungen in der russischen Orthodoxie

Ende letzten Jahres tagte die Bischofssynode der Russisch-Orthodoxen Kirche. Auf der Tagesordnung standen die ökumenischen Beziehungen der ROK sowie die heftig umstrittene Frage einer Reform des Gottesdienstes. Traditionalistisch-nationalistische Kreise in der russischen Orthodoxie sehen in gottesdienstlichen Reformen eine Gefährdung kirchlicher Identität und fahren massives Geschütz gegen vermeintliche „Anpassungen" auf. Antiwestliche und ökumenefeindliche Strömungen sind in der ROK heute weit verbreitet.

Die Russisch-Orthodoxe Kirche (ROK), d.h. das Moskauer Patriarchat, ist seit der Gewährung der Religionsfreiheit 1988 in der früheren Sowjetunion einem Wechselbad erfreulicher und weniger erfreulicher Folgeerscheinungen ausgesetzt. Eine Verdoppelung des Bestandes an Kirchen, das Anwachsen der Zahl von Klöstern um das Fünfzehnfache (von 20 auf 300), die achtfache Zahl an Priesterseminaren und geistlichen Lehranstalten (von 5 auf fast 40) und das alt-neue Prestige der (Quasi-)Staatskirche und manches andere sind zweifellos positive Folgen.
Eine schmerzliche Folge der Religionsfreiheit waren für das Moskauer Patriarchat hingegen die *ukrainische Abspaltungen* von der ROK; der Zusammenbruch der Sowjetunion und ihrer Währung brachte auch die ROK in eine schwierige finanzielle Situation. Die Krise um die KGB-belasteten Bischöfe 1991/92 scheint jetzt „ausgesessen" zu sein: Patriarch Alexi hat eine Offenlegung der KGB-Verstrickungen von Bischöfen und Priestern vermieden, um der Kirche weitere Zerreißproben zu ersparen. Aber immerhin: Erst kürzlich auf der Bischofssynode Anfang Dezember 1994 wurde der in der protestantischen Ökumene so beliebte und allseits hofierte Metropolit *Pitirim* (Netschajew) von Wolokolamsk und Jurjew, bis dahin Leiter des Patriarchatverlages, von diesem Amt entbunden und mit keinem neuen Amt mehr betraut. Metropolit Pitirim, der als früher hochrangiger KGB-Mann gilt, muß sich nun mit der Funktion eines Vikarbischofs des Patriarchen begnügen.

Andererseits haben Hierarchen aus dem „zweiten Glied", die nach 1990 unspektakulär mit mittleren Strafen (3- bis 4jähriges Zelebrierverbot mit Verweisung in ein Kloster, Versetzung in unbedeutende fernöstliche Eparchien, Entziehung kirchlicher Ämter) belegt worden waren, diese jetzt abgebüßt. Nun kehren diese Bischöfe in ihre alten Ämter zurück – wie etwa der frühere Abt des Pleskauer Höhlenklosters, zuletzt Bischof von Blagoweschtschensk (am Stillen Ozean), der am 25. März 1991 von seinem Amt entbunden und in eine Einsiedelei verbannt worden war: Am 21. April 1994 wurde er wieder in sein Bischofsamt eingesetzt.

Auseinandersetzungen um eine Liturgiereform

Die ROK konnte sich insgesamt nicht der Verunsicherung entziehen, die Rußland seit dem Zusammenbruch des Sowjetimperiums erfaßt hat. Sie wurde in die allgemeine Identitätskrise Rußlands hineingezogen worden und reagiert, wie das ganze Land, mit einem bedenklichen Abdriften ins rechtsnationale Lager. *Rechtsextreme Gruppen* mißbrauchen die Kirche als ein Feld, auf dem es besonders leicht ist, Gefolgschaften zu rekrutieren. Oft gelingt es solchen Gruppen, sich in den Kirchenvorstand von Gemeinden zu drängen. Vielfach lassen sich die oft nicht oder wenig gebildeten Priester von den extrem nationalistischen, antiökumenischen und antiwestlichen Hetzern in ihren Gemeinden mitreißen.
Ein Bischof äußerte im privaten Gespräch: „Unser Problem heute sind nicht mehr die KGB-belasteten Bischöfe – dieses Problem erledigt sich auf biologischem Wege. Unser Pro-

blem heute sind vielmehr die zahlreichen Neophyten, welche – ohne jegliche katechetische Unterweisung getauft oder mitunter auch gar nicht getauft – plötzlich das Leben in unseren Gemeinden bestimmen, jedoch von unserer Kirche, von unserem geistlichen Leben, von unserer Liturgie nichts wissen (und oft gar nichts wissen wollen). Sie sehen unsere Gemeinden als politische Manövriermasse und politisieren unser Gemeindeleben in einer Weise, wie dies in Sowjetzeiten nie der Fall gewesen ist."

Zu einem besonderen Kampfplatz hat sich seit Anfang 1994 die Frage einer *vorsichtigen Liturgiereform* entwickelt. Bekanntlich wird die Liturgie in Rußland in einem Idiom gefeiert, das ein Kirchenfremder nicht versteht: in Altkirchenslawisch. Man kann es vergleichen mit der früheren Rolle des Lateinischen in der Kirche der romanischen Völker. Schon in Zeiten normaler Entwicklung ist eine Liturgiesprache, die das Kirchenvolk nicht versteht, ein Problem.

In diesem Zusammenhang hat sich bei einer Vielzahl von Priestern in Rußland die Erkenntnis durchgesetzt, daß in Zeiten wie den heutigen die sonntägliche Liturgie dem Orientierung und Glauben suchenden Volk Hilfe bieten muß. Damit – und diesen Grundgedanken äußert nun auch die Kirchenleitung – ist die Forderung nach einer *verständlichen Gottesdienstsprache* zum Zwecke der Katechese und der „inneren Mission" aufgeworfen. Denn es ist in der ROK kein Geheimnis, daß *Katechese* – trotz größerer Erfolge in Moskau, St. Petersburg und anderen Großstädten – für sie ein großes Problem darstellt. Die Geistlichen sind katechetischen Aufgaben wegen ihrer vielfach fehlenden oder abgebrochenen Seminar-Ausbildung allzu oft nicht gewachsen: Zu häufig kam es vor, daß Priester die Fragen der Menschen, die seit 1988 in die orthodoxen Gotteshäuser kommen, wegen ihres fehlenden Einblicks in die großen theologisch-religiösen Zusammenhänge unbeantwortet ließen, so daß viele Gottsucher weitergezogen sind: zu Baptisten und zu anderen Neoprotestanten, zu Katholiken – oder auch zu dubiosen Sekten.

Der sonntägliche Gottesdienst in der Sprache des Volkes – hierin sehen viele Geistliche eine ganz große Chance im Ringen um die Wiedergewinnung des russischen Volkes, das zwar der Russischen Kirche heute zu 50–60 Prozent mit Sympathie gegenübersteht, jedoch in seiner Masse keine wirkliche Bindung an die Kirche eingehen will.

Erneuerungsbewegungen haben es immer schwer, sich gegen die meist konservativen herrschenden Kirchenkreise durchzusetzen. In Rußland tritt noch ein zusätzliches Problem auf: Vor allem in den 20er Jahren gab es eine Bewegung innerhalb der russischen Orthodoxie, die „Erneuererkirche" genannt wurde. Nach außen hin hatten die zahlreichen Erneuerer-Gruppierungen die Russifizierung der Kirchensprache, die Verkürzung der (russisch-sprachigen) Liturgie, die Einführung einer am aktuellen Leben orientierten Predigt, den verheirateten Episkopat, die Aufhebung der Klöster, die mögliche Wiederverheiratung verwitweter Priester usw. auf ihre Fahnen geschrieben. Sie haben weiteste Teile des Kirchenvolkes, aber natürlich auch der Hierarchie zutiefst irritiert.

Viel schlimmer war aber, daß die „Erneuerer" weitestgehend von der bolschewistischen Geheimpolizei (GPU) gesteuert waren – Lenin, dann Stalin hatten gehofft, durch massive Unterstützung dieser Gruppe die Patriarchatskirche zu spalten und zu schwächen. Andererseits ließen sich die Erneuerer, denen es in vielen Einzelfällen nur um eine schnelle kirchliche Karriere ging, zum aktiven Kampf gegen die „konterrevolutionäre", „erzreaktionäre", den Bolschewiki feindlich gesonnene Patriarchenkirche mißbrauchen. Der Vernichtungskampf der Sowjets gegen die Patriarchenkirche in den 20er Jahren konnte nur deshalb so tiefe Wunden schlagen, weil die Bolschewiki in diesem Kampf gegen die Patriarchenkirche tatkräftig von den „Erneuerern" unterstützt wurden. Vor diesem Hintergrund wird es Gegnern kirchlicher Reformen heute leicht, kirchliche Erneuerungs-Versuche mit der sowjetgesteuerten „Erneuererkirche" in Verbindung zu bringen und zu diffamieren. Denn noch immer löst die Erinnerung an die „Erneuerer" in der ROK blankes Entsetzen aus.

Die Reformer Kotschetkow und Borisow

Wenn es auch in ganz Rußland Geistliche gibt, die durchaus eine gewisse Reform der Kirchensprache und der Liturgie für notwendig halten und vielleicht sogar solche Versuche unternehmen, so sind es doch vor allem zwei Moskauer Priester, an denen sich die gesamte Problematik kristallisiert: *Georgi Kotschetkow* und *Alexander Borisow*. Beide sind hochgebildet: Kotschetkow besitzt sogar einen akademischen Grad des berühmten orthodoxen Instituts St. Serge zu Paris, und Borisow ist Präsident der Russischen Bibelgesellschaft.

Beide Geistlichen stützen sich in ihren Reformbemühungen auf *Bruderschaften,* die sie in ihren Gemeinden aufgebaut haben und denen katechetisch-missionarisches Wirken das zentrale Anliegen ist. Sie berufen sich z.B. auf entsprechende Vorstöße des heiliggesprochenen Patriarchen Tichon (1917–1925). Auch vom jetzigen Patriarchen Alexi heißt es, daß er die Notwendigkeit mancher Reformen anerkennt. Beide Priester sind Leiter bzw. Dozenten von – offiziell nicht dem Patriarchat zugehörigen – orthodoxen Hochschulen. Die „Offene orthodoxe Hochschule", die an der Gemeinde von Alexander Borisow besteht, hat bereits der 1990 ermordete Erzpriester Alexander Men gegründet. Obwohl die Kirchen der beiden Reformer im Zentrum von Moskau liegen, gibt es dem Anschein nach nur wenige Verbindungen zwischen beiden. Dennoch werden sie ständig zusammen genannt – bzw. beschimpft.

Alexander Borisow hat sich mit der Veröffentlichung eines Buches „Verblichene Fluren – Gedanken über die Russisch-Orthodoxe Kirche" (Moskau, Ende 1994) besonders in die Schußlinie begeben. Immer wieder verwies er in der folgenden Auseinandersetzung darauf, daß es sich bei dem Buch

lediglich um einige Überlegungen, keineswegs aber um ein von ihm entworfenes neues Dogma handele. Aber genau so wird das Buch gesehen. Kaum einer seiner Gegner hat das Buch wirklich gelesen, einige wenige Absätze werden ständig zitiert und als Beleg für Borisows „häretischen" Standpunkt verwendet.

Charakteristisch für die über tausendköpfigen Gemeinden der Priester Kotschetkow und Borisow ist, daß sie überwiegend aus jungen Menschen unter 30 Jahren bestehen. Kotschetkow hat einige wenige – besonders mißverständliche – Wörter und Sätze in der Liturgie dem heutigen Russisch angepaßt (daraufhin wird er diffamiert, die gesamte Liturgie „russifiziert" zu haben); beide Priester lesen die Evangelientexte in russischer Sprache und wenden sich dabei dem Kirchenvolk zu; sie sprechen die Stillgebete wegen ihres vom katechetischen Gesichtspunkt so wichtigen Gehaltes laut; der Ambo steht mitten unter dem Kirchenvolk und erlaubt so eine Verbindung zwischen den Gemeindegliedern und ihrem Priester; die Ikonenwand trennt nicht mehr Altarraum und Kirche, da es dafür keine theologische Grundlage gebe. Die Passivität des Kirchenvolkes, sonst charakteristisch für orthodoxe Gemeinden, gibt es in diesen Kirchen nicht: Hier trifft man auf eine heitere Lebendigkeit – die junge Gottesdienstgemeinde singt jene wichtigen Teile der Liturgie (mit), die dem Chor vorbehalten sind.
Zunächst richtete sich der Volkszorn – in zahlreichen Protestschreiben an Patriarch Alexi – gegen Georgi Kotschetkow. Eine Zeitlang verhielt sich der Patriarch abwartend. Als aber Ende Januar 1994 Kosaken drohten, während eines Gottesdienstes die Kirche Kotschetkows zu stürmen, erteilte der Patriarch diesem ein Vierteljahr Zelebrierverbot und wies ihm eine andere Kirche zu. Seit April durfte Kotschetkow wieder zelebrieren – doch ausschließlich in kirchenslawischer Sprache. Den Priester ereilen weiterhin Morddrohungen – deshalb wagt er sich nicht in seine Wohnung und lebt in der Trapeza seiner Bruderschaft.

Ein demagogischer offener Brief

Alexander Borisow wurde bisher von der kirchlichen Obrigkeit nicht gemaßregelt. Neben den Vorwürfen wegen der Neuerungen in seiner Kirche verwenden seine Gegner ein besonderes Schlagwort, um das Kirchenvolk gegen ihn aufzubringen: „Ökumene". Borisows Frau war angeblich früher Pfingstlerin – in den Augen vieler Fanatiker ein unauslöschlicher Makel, auch für den Priester. Viel gravierender aber ist der Vorwurf, daß im Bücherkiosk seiner Kirche katholische oder sich mit der katholischen Kirche positiv auseinandersetzende oder in Zusammenarbeit mit katholischen Verlagen edierte Literatur verkauft wird. „Ökumene" wird in russischen Kreisen fast nur als Schimpfwort verstanden – wenn Borisow in einem Atemzug mit dem Ökumeniker, Erzpriester Alexander Men genannt wird, dessen Ermordung 1990 (wie viele nachdenkliche Orthodoxe meinen)

Das theologische Vermächtnis eines Bischofs



NEU

208 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag, DM 29,80
öS 233,– /SFr 29.80
ISBN 3-451-23536-6

Die theologisch-spirituelle Erschließung einer neuen Weise zu denken und zu leben

Einheit – dieses Wort zieht sich leitmotivisch durch das Lebenswerk von Klaus Hemmerle. In diesem Buch, an dem der Bischof von Aachen bis unmittelbar vor seinem Tod arbeitete, entfaltet er den Zentralbegriff seines Denkens im Kontext des trinitarischen Konzeptes christlichen Glaubens. Hemmerle rückt diese Grundwahrheit neu ins Bewußtsein. Sie wird ihm nicht nur zu einem Analyseinstrument, mit dem er die Zerrissenheit unserer Gegenwart hellsichtig bloßlegt, sondern zugleich zur Quelle und Orientierung für eine neue Lebenspraxis.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

möglicherweise in rechtsextremen orthodoxen Kreisen geplant worden war, dann verbindet sich damit natürlich eine recht deutliche Absicht.
Daß sich die durch den wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Absturz Rußlands zutiefst aufgewühlten Laien von extremen Standpunkten, welche mit nationalen und antiwestlichen Pathos vorgetragen werden, einfangen lassen, ist kein Wunder. Zu dem nationalen Pathos gehört auch die Unantastbarkeit der kirchlichen Sprache und Riten. Daß auch Bischöfe und zahlreiche Priester in Rußland den rechten Demagogen nachlaufen, verwundert nur den, der die Situation der ROK nicht kennt. Die meist mangelhafte Ausbildung der Geistlichen führt dazu, daß sie blind, ja fanatisch und in enger Gesetzlichkeit am Althergebrachten festhalten. Zu einer Befragung der Tradition sind sie nicht in der Lage.

In einem *offenen Brief,* den Geistliche und Laien an die vom 29.11. bis zum 4.12.1994 tagende Bischofssynode richteten, heißt es: „Wenn wir uns jetzt an Sie wenden, dann deshalb, weil uns äußerste Beunruhigung über jene geistliche Verwirrung dazu zwingt, welche sich nicht nur in den orthodoxen Gemeinden Moskaus, sondern auch in Gemeinden vieler anderer Städte unseres Vaterlandes ausbreitet. Es geht um die Neuerungen und Reformen, welche ausgehen einerseits von der Bruderschaft ‚Darstellung Jesu im Tempel' an der Kirche ‚Entschlafen der Gottesmutter bei den Buchdruckern', denen Priester Georgi Kotschetkow vorsteht, und welche andererseits ausgehen von der Gemeinde an der Kirche der ‚Hll. Kosmas und Damian', deren Vorsteher Priester Alexander Borisow ist.
Diese Reformen stellen in erster Linie eine Verunstaltung der Dogmen über die Kirche, über die Hl. Eucharistie, über die Verehrung der Gottesmutter und der Heiligen und ebenso eine Zerstörung der Traditionen des orthodoxen Lebens dar: durch die Übersetzung der orthodoxen Gottesdienste in die russische Sprache, durch die willkürlichen Vertauschen der Abfolge kirchlicher Riten, sogar in der Göttlichen Liturgie, durch das Fortlassen der Ikonenwand, durch die Einführung liturgischer ‚Agapen' (besonderer Gebetsversammlungen zu Haus mit Brechen des Brotes und Kommunizieren aus einem Kelch nach der Liturgie – ähnlich dem baptistischen ‚Brotbrechen'), sodann durch das Feiern der Eucharistie nach Art der Andersgläubigen, durch den Gebrauch der Heiligen Gaben nach der Liturgie durch Personen nicht-geistlichen Standes sowie schließlich durch die Verbreitung protestantischer und katholischer Literatur in den Kirchen usw. ...

Eines der aufsehenerregendsten Vorhaben der ‚Kirchenreformer' ist die Übersetzung des Gottesdienstes ins Russische. Immer wieder zitieren sie den hl. (Bischof) Feofan (den Klausner, 1815–1894) in dem Sinne, daß eine ‚neue vereinfachte und erläuterte Übersetzung der kirchlichen gottesdienstlichen Bücher' notwendig sei. Doch verschweigen sie, daß der hl. Feofan auch hervorgehoben hat, ‚daß man ihre Übersetzung (aus dem Griechischen – G.S.) durchaus verbessern, daß man sie auch ganz neu übersetzen könne' – *aber nicht ins Russische,* sondern ins Kirchenslawische ..." Auf solche Auslassungen, auf ein Aneinanderreihen von nicht Zusammengehörigem, ja auf regelrechte Demagogie muß man bei Konferenzen und Diskussionen mit Gliedern der Bruderschaft Darstellung Jesu im Tempel sowie mit der Gemeinde von Priester Alexander Borisow rechnen.
Das wurde erst vor kurzem wieder deutlich, und zwar auf der Konferenz ‚Einheit der Kirche', die im Daniil-Kloster stattfand. Hier zeigte sich, daß für diese „Reformer" die russische Sprache nur ein Panier, die Übersetzung der Gottesdienste nur die Spitze des Eisberges ist. Das heimliche Ziel ihrer Lehre jedoch ist die radikale Reformierung der ganzen Kirche, die Änderung der Gottesdienste, der Dogmen, der Kanones, der hierarchischen Kirchenverfassung, des Gemeindesystems – mit einem Wort: Ihr Ziel ist die Vernichtung (wörtlich: Aufhebung/Auflassung) der Orthodoxie. ..." (Russkj vestnik 32–35/1994, S. 7) Die erwähnte Konferenz „Einheit der Kirche" fand am 15./16.11.1994 im Moskauer Daniil-Kloster, dem Sitz der Kirchenleitung der ROK, statt. Sie wurde initiiert vom Rektor der orthodoxen Hochschule des hl. Patriarchen Tichon in Moskau. Referenten waren Geistliche aus Moskau und Umgebung, Dozenten der Geistlichen Akademie von Sergiew Posad (früher: Sagorsk) und gelehrte Mönche dieses Klosters, das als „Hort der Rechtgläubigkeit" – aber auch des Antisemitismus – gilt.

Gegenakzente aus St. Petersburg

Beinahe einziger Diskussionsgegenstand waren die beiden bewußten Priester. Sie seien diejenigen, die mit ihren Orthodoxie-fremden Reformversuchen eine Spaltung der Kirche verursachten. Protopresbyter *Leonid Kischkowski,* Vertreter der orthodoxen Russen in den USA und Kanada, war so entsetzt über das Klima auf dieser Konferenz, daß er sie als von „geistlichem Bolschewismus" beherrscht charakterisierte. Damit meinte er nicht irgendwelche politischen Positionen, sondern die Methoden, mit denen wie in bolschewistisch-sowjetischen Zeiten nicht konforme Zeitgenossen fertiggemacht würden. Zwar kamen die beiden Angeschuldigten zu Wort, aber sie hatten kaum eine Chance, sich wirklich Gehör zu verschaffen. Sie wurden zur Buße aufgerufen, viele forderten ihre Laisierung.
Es gab aber doch einen Lichtblick. Eine Schlußerklärung, die bereits vor der Konferenz fertig vorlag, sollte der zwei Wochen später tagenden Bischofssynode empfehlen, sie möge die beiden Priester verurteilen. Diese Erklärung wurde nicht angenommen. Offenbar waren es genügend Teilnehmer auf der Konferenz, die den Zielsetzungen der Veranstalter nicht folgten: Männer wie Protopresbyter Leonid Kischkowski aus den USA, die beiden „Angeklagten" selbst und Vertreter ihrer Bruderschaften sowie Priester *Walentin Tschaplin,* welcher der Konferenzleitung und den fanatischsten Teilnehmern die Frage stellte, wo denn ihre christliche Liebe und Geduld geblieben sei.

Auch die Vertreter der St. Petersburger Geistlichen Akademie, von den Moskauern stets als „prowestlich" verurteilt, haben sich gegen eine voreilige Verurteilung der beiden Reformpriester gestellt. Charakteristisch für die Haltung vieler – sicherlich nicht für alle! – Petersburger Priester und Dozenten der Geistlichen Akademie ist ein offener Brief an Patriarch Alexi, den der pensionierte Erzbischof *Michail* (Mudjugin, geb. 1912, Bischof der ROK 1966–1993), jetzt Professor an der Petersburger Geistlichen Akademie, im Sommer 1994 verfaßt und den zahlreiche Geistliche und Laien der Eparchie St. Petersburg unterzeichnet hatten: „Wir wissen, wie sehr ihnen die geistliche Bildung des Volkes Gottes am Herzen liegt, und bitten daher Eure Heiligkeit in Demut und Gehorsam, Euer Augenmerk auf die Diskussionen darüber zu richten, wie man die gottesdienstlichen Texte dem Verständnis des modernen Menschen näherbringen könnte. Uns scheint, diese Diskussion werde von der obersten Kirchenleitung nicht zur Kenntnis genommen. Und zwar deshalb, weil die Stimmen vieler würdiger Priester und Gläubigen in der Flut radikaler Erklärungen untergehen.
Diese Radikalen sind eine kleine, aber laute Gruppe ..., die Sinn und Dienst der Kirche nicht nach ihrem Wesen beurteilt, sondern danach, was Kirche ihrer subjektiven Meinung nach und entsprechend ihrem subjektiven Interesse an Sprache und Literatur, an ästhetischem Empfinden und an den gesellschaftlichen, nationalen, politischen und einenden Aufgaben der Kirche sein sollte. Indem diese Radikalen die Lehre unserer Kirche bewußt oder unbewußt entstellen, behaupten sie, jede von der Tradition abweichende Gestalt der gottesdienstlichen orthodoxen Liturgie sei ‚häretisch' und ‚sündhaft', und beschuldigen jeden, der diese Ansicht nicht teilt, des Schismas und des Abfalls von der Wahrheit Christi. Es ist höchst beklagenswert, daß derartige Erklärungen, die weder dogmatisch noch kanonisch zu begründen sind, mit politischen und anderen, rein weltlichen Argumenten untermauert werden ...
Im Hinblick auf diese traurige Tatsache gestatten wir uns, Eure Heiligkeit in aller Demut darauf hinzuweisen, daß es in unserer Kirche ... auch einen anderen Standpunkt in dieser Frage gibt. Wir möchten betonen, daß ihn Glaubenszeugen vertreten haben, deren Heiligkeit und Autorität für jeden Russen außer Zweifel stehen. So hat z.B. gewisse Besonderheiten in die feststehende gottesdienstliche Praxis bereits der hl. Johann von Kronstadt (1829–1909: rechts-konservativer Vertreter der Kirche – G.S.) eingeführt. Viele hervorragende Erzhirten, insbesondere der hl. Tichon, Allrussischer Patriarch (1865–1915), setzten sich unermüdlich dafür ein, daß die gottesdienstliche Sprache dem einfachen Volke nahegebracht und verständlich gemacht werden müsse ...
Uns scheint, heute bedarf es einer gesamtkirchlichen Diskussion gottesdienstlicher Formen, an der sich alle Geistlichen und Laien unserer Kirche beteiligen müßten. Sollte man in Großstadtgemeinden den Gottesdienst in russischer Sprache feiern? Soll man ... im Gottesdienst die Heilige Schrift in russischer Sprache verlesen? Soll sich das Kirchenvolk, alte Traditionen aufnehmend, an Gesängen beteiligen, die heute dem Chor vorbehalten sind? Lassen sich heute Elemente der gottesdienstlichen Praxis, wie sie in der Alten Kirche sowie in früheren Jahrhunderten lebendig waren, wieder einführen? Was können wir aus der gottesdienstlichen Erfahrung unserer orthodoxen Schwesterkirchen übernehmen?
Auf all diese Fragen muß die Kirche als Gemeinschaft eine Antwort geben, ohne zu versuchen, mit einer Stimme die anderen zu unterdrücken. Wir müssen uns als Vertreter verschiedener Standpunkte gegenseitig respektieren, wie es sich für Orthodoxe geziemt ... Wir Geistlichen, die wir einen anderen Standpunkt in der Frage der gottesdienstlichen Sprache einnehmen als viele, erklären, daß das uns und die uns Anvertrauten nicht daran hindert, mit jenen eins in Christo und in seiner Heiligen Orthodoxen Kirche zu sein. Wir wünschen, daß dies immer so bleiben möge und daß unsere Einheit durch nichts verfinstert werde."

Vom 29. November bis 2. Dezember 1994 trat erstmals seit Juni 1993 wieder eine Bischofssynode der ROK zusammen. Im Mittelpunkt des Interesses standen Fragen der *Ökumene.* In den vergangenen zwei Jahren war immer massiver die Forderung erhoben worden, sämtliche Verbindungen zu anderen christlichen Kirchen, die naturgemäß alle aus dem Westen kommen, zu kappen. Es handelt sich dabei um die kirchliche Variante zu der in Rußland immer weiter um sich greifenden antiwestlichen Hysterie. Diese in der Kirche verbreitete Stimmung ist nicht gleichzusetzen mit der Politik der Kirchenleitung, die versucht, ihre bewährte Strategie der Offenheit nach allen Seiten fortzuführen – Patriarch Alexi und Metropolit *Kirill* von Smolensk, der „Außenminister" der ROK, sind Garanten für eine russische Kirchenpolitik mit ökumenischen Akzenten.

Kein Rückzug aus den ökumenischen Institutionen

Die Ökumene wird in breiten Kreisen abgelehnt, weil diese den ÖRK propagandistisch mit den aggressiv in Rußland missionierenden „neo-protestantischen" Gruppen und Sekten gleichsetzen. Die katholische Kirche ist unter Beschuß, weil nach wie vor mit Erfolg verbreitet wird, sie breite sich auf Kosten der orthodoxen Kirche über ganz Rußland aus und betreibe unter den Orthodoxen Proselytenmacherei. Hintergrund: In ganz Rußland und vor allem in Sibirien sind in den letzten Jahren an die hundert katholische Gemeinden entstanden – wo seit Jahrzehnten, manchmal seit Jahrhunderten deutsche und polnische Katholiken leben, die aber in der Sowjetära keine Gemeinden aufbauen durften.
Es gab erleichtertes Aufatmen, als bekannt wurde, daß die Bischofssynode mit nur wenigen Gegenstimmen die weitere Zusammenarbeit der ROK mit ökumenischen, katholischen und protestantischen Gremien beschlossen habe. Alle damit verbundenen Fragen und Probleme wurden zur Klärung einer besonderen Kommission überantwortet. Allerdings be-

richten Insider, daß sich erst eine Mehrheit für weitere kirchliche Zusammenarbeit mit dem Westen formiert hätte, nachdem eindrücklich die völlig hoffnungslose wirtschaftliche Lage der Kirche geschildert worden war, in die sie ohne die materiellen Zuwendungen aus dem Westen geraten würde.

Die zweite wichtige Frage – Gottesdienstsprache und Liturgiereform – wurde dem Gesamtthema „Orthodoxe Mission in der heutigen Welt" untergeordnet. Das gesamte Gemeindeleben, das Wirken des Priesters in der Liturgie und das Wirken der Gemeinde in ihrem diakonisch-sozialen Dienst solle missionarischen Charakter tragen. In diesem Zusammenhang wurde auch die brennende Frage der Gottesdienstsprache angeschnitten: „Unbedingt muß der Sinn der gottesdienstlichen Texte verdeutlicht und der Zugang zu ihnen erleichtert werden", denn die traditionsreiche russische Kultur, die über weite Teile eine kirchliche Kultur ist, sei im Sowjetstaat weitgehend verlorengegangen. Solche Wendungen bildeten aber nicht den Auftakt zur seriösen Beschäftigung der Synode mit den anstehenden Fragen und auch nicht zu einer fundierten Beurteilung der Reformversuche der Priester Kotschetkow und Borisow durch die Synode – vielmehr wurde mit der Feststellung der Notwendigkeit von Neuerungen dieser ganze Komplex an die Synodalkommission für Gottesdienstfragen delegiert.

Die befürchtete Maßregelung von Georgi Kotschetkow und Alexander Borisow ist nicht erfolgt. Aber die Synode hat auch keine offizielle Stellungnahme zu deren Reformversuchen abgegeben. Dadurch hält die Unsicherheit vorerst an. Es wird sich zeigen müssen, ob das Überweisen des Problems der Gottesdienstsprache und der Riten an eine Synodalkommission einen Akt der Hilflosigkeit der Bischofssynode darstellt oder aber ob die Nicht-Verurteilung der beiden Priester und die Beauftragung der theologischen Kommission den tatsächlichen Beginn eines energischen Anpackens brennender Fragen bedeutet. Denn nur eine offizielle Behandlung dieser komplexen Fragen auf breiter Ebene vermag zu verhindern, daß die Reformen von Kotschetkow und Borisow, die vom Ansatz her sicherlich notwendig sind, in ihrer konkreten Gestaltung jedoch gründlich überdacht und diskutiert werden müssen, von einer mächtigen fanatisierten Strömung in der Kirche für lange Zeit desavouiert werden.

Gerd Stricker

Umstritten und uneinheitlich

Abtreibungsgesetzgebung und -praxis in den USA

Aktionen militanter Abtreibungsgegner in den USA sorgen derzeit auch auf unserer Seite des Atlantiks für Schlagzeilen. In den Vereinigten Staaten werden jährlich etwa 1,6 Millionen Schwangerschaften abgebrochen, wobei die rechtlichen Bedingungen in den einzelnen Bundesstaaten zum Teil beträchtlich differieren. An dieser uneinheitlichen Situation dürfte sich in absehbarer Zeit nichts ändern; der heftige Streit um Abtreibungsgesetzgebung und -praxis wird weitergehen.

Das Thema Schwangerschaftsabbruch ist in den Vereinigten Staaten heiß umstritten – und dies schon seit annähernd zwei Jahrzehnten. Derzeit werden in den USA jährlich rund 1,6 Millionen Schwangerschaften abgebrochen. Die rechtlichen Grundlagen hierfür werden insbesondere von zahlreichen Bundesstaaten in den USA stark angezweifelt.

Das auch für die Einzelstaaten derzeit verbindliche Regelungs-Grundmodell stellt die *Grundsatzentscheidung Roe versus Wade* aus dem Jahr 1973 vor dem obersten Bundesgericht dar. Demzufolge liegt es in der Freiheit der Frau, sich für oder gegen einen Schwangerschaftsabbruch zu entscheiden, da diese Entscheidung Bestandteil ihrer Privatsphäre ist und als „fundamentales" Grundrecht verfassungsrechtlich geschützt ist (right of privacy). Das Recht auf „privacy" ist zwar nicht in der amerikanischen Verfassung enthalten, doch im Wege richterlicher Rechtsfortbildung hat es in den sechziger Jahren Eingang in die Verfassungsrechtsprechung gefunden. Zuvor war das Recht auf Schutz der Privatsphäre in Amendment 14 zur amerikanischen Verfassung im Jahr 1865 formuliert worden. Die Verbindung zwischen dem Schutz der Privatsphäre und dem Recht auf Abtreibung wurde jedoch erst in jenem Urteil Roe versus Wade durch den Supreme Court hergestellt.

Die Argumentation, die hinter dem Urteil aus dem Jahr 1973 steht, besteht im wesentlichen darin, daß der Staat nur dann in fundamentale Verfassungsrechte eingreifen darf, wenn er ein „zwingendes Interesse" geltend machen kann. Wann dies im Rahmen einer Abtreibung der Fall sein soll, hängt wesentlich vom Fortschritt der Schwangerschaft ab. Die nach 1973 erfolgte Rechtsprechung des Supreme Court geht dahin, daß der Staat erst im letzten Drittel der Schwangerschaft, also ab dem Zeitpunkt der Lebensfähigkeit des Fötus außerhalb des Mutterleibes, in die Verantwortung gerufen wird. So hat das oberste Bundesgericht bislang sämtli-

che Schwangerschaftsabbrüche ab dem 6. Monat untersagt, außer wenn Gesundheit oder Leben der Mutter auf dem Spiel stehen. Ansonsten ist es in den ersten sechs Monaten der „privaten" Sphäre des Arzt-Patienten-Verhältnisses überlassen, ob eine Abtreibung vorgenommen wird oder nicht.

An vielen Punkten umstritten

Ähnlich wie in anderen Industriestaaten ist der Einfluß der Kirchen in urbanen Regionen der USA gering, während er im ländlichen Raum deutlich hervortritt. Dieses Ungleichgewicht spiegelt sich auch in der Abtreibungsfrage wider. So ist die geographische Verfügbarkeit von legalen Abbruchsmöglichkeiten in „metropolitan areas" besonders hoch; bis heute werden rund 98 Prozent aller Abbrüche in den USA in einer Großstadt oder im Einzugsbereich einer Großstadt getätigt. In Metropolen wie New York oder seit neuestem auch in Kalifornien ist zudem die Rechtslage bezüglich Abtreibungen besonders liberal. Aufgrund der unterschiedlichen Rechtssituation in den einzelnen Bundesstaaten läßt sich ein regelrechter „Abtreibungstourismus" beobachten. So wurden 1993 beispielsweise 56 Prozent aller Abbrüche von Frauen aus Wyoming in anderen Bundesstaaten vorgenommen.

Eine unterschiedliche Rechtsauffassung besteht in den einzelnen Bundesstaaten hinsichtlich den Abtreibungen bei *Minderjährigen*. So wurden 1990 in Minnesota und Ohio besondere verfahrensrechtliche Voraussetzungen für den erlaubten Schwangerschaftsabbruch bei Minderjährigen eingeführt. Dreh- und Angelpunkt des „right of privacy" bei Minderjährigen ist dabei die Frage nach der Einschaltung der Eltern oder eines Richters, wie dies in Minnesota und in Ohio zwingend vorgeschrieben ist. So müssen in Minnesota 48 Stunden vor einer Abtreibung entweder ein Richter oder beide Elternteile von dem Abbruch informiert werden, in Ohio muß zumindest ein Elternteil 24 Stunden vor dem Abbruch informiert worden sein. In der praktischen Konsequenz haben sich damit beträchtliche Hürden für minderjährige Frauen beim Zugang zu Abbruchsmöglichkeiten ergeben.

Die Erschwerung von Abtreibungen bei Minderjährigen ist ein Ansatzpunkt von konservativen US-Bundesstaaten. Dazu kommt die Einschränkung der Abtreibungspraxis, beispielsweise durch den *Entzug von Arztlizenzen*. In der Vergangenheit ist es teilweise zu kriminellen Handlungen von Abtreibungsgegnern gegenüber Ärzten gekommen, die Abtreibungen vornahmen – Mord nicht ausgeschlossen.
Eine zusätzliche Möglichkeit zur Erschwerung von Schwangerschaftsabbrüchen ergibt sich bei der Frage, inwieweit *Steuergelder* für Abtreibungszwecke verwendet werden dürfen. Hier herrscht eine einhellige Ablehnung in der US-Bevölkerung, die auch bei der Diskussion um die Gesundheitsreform von Präsident Clinton zum Ausdruck kam. Allerdings handelt es sich dabei um ein zweischneidiges Schwert, da die sozial Schwächeren benachteiligt werden. Der amerikanische Mittelstand, der privat krankenversichert ist, kann sich die Abtreibung über seine Krankenversicherung jederzeit finanzieren. Wer sich keine Krankenversicherung leisten kann oder unterversichert ist, muß sich an die staatlichen Medicaid-Centren wenden, die aber in der Regel keine Abtreibungen durchführen. Allerdings hat 1993 die Clinton-Regierung ein Gesetz durchgebracht, wonach im Falle von Vergewaltigung oder Inzest Abtreibungen aus Medicaid-Geldern bezahlt werden.

Die Diskussion um eine staatliche Finanzierung von Abtreibungen aufgrund *finanzieller Notlagen* der schwangeren Frauen (soziale Indikation) wird in den USA derzeit intensiv geführt. So starben in den vergangenen Jahren einige arme Frauen als Folge illegaler Schwangerschaftsabbrüche in Hinterzimmern. Diese Frauen waren finanziell nicht in der Lage, ein Kind groß zu ziehen. Solche Fälle sorgten in der amerikanischen Tagespresse immer wieder für großes Aufsehen. Es ist daher durchaus möglich, daß noch während der Clinton-Administration ein weiteres Bundesgesetz zustande kommt, das soziale Aspekte in der Abtreibungsproblematik berücksichtigen könnte.

Aber auch bei der Frage der sozialen Indikation ist der Diskussionsstand in den USA nicht einheitlich. So plädieren vorwiegend republikanische Politiker aus den Südstaaten (z. B. in Texas) dafür, bei sozialen Notlagen Schwangeren mit finanziellen Leistungen unter die Arme zu greifen. Als Argument wird angeführt, daß die Bevölkerung der USA stetig schrumpfe, eine Entwicklung, die nur durch Zuwanderer ausgeglichen wird. Deshalb plädieren viele Südstaatler dafür, sich stärker um den eigenen Nachwuchs zu kümmern. In Kalifornien, Washington und in Oregon sind derartige Überlegungen auf große Ablehnung gestoßen, da dies nicht finanzierbar wäre und weitere Steuerbelastungen untragbar seien. Interessanterweise ist gerade in diesen Bundesstaaten die Nichtmitgliedschaft in einer Religionsgemeinschaft doppelt so hoch wie im nationalen Durchschnitt.
Neben der Diskussion um die Abtreibung durch die staatlichen Medicaid-Centren spielen finanzielle Unterstützungen für Familienplanungseinrichtungen eine gewisse Rolle, da sie das Anliegen der Abtreibungsgegner unterstützen sollen. So dürfen die rund 4000 Familienplanungsstellen in den USA keine Abbrüche durchführen oder finanzieren. Unter der Regierung Reagan trat 1988 eine zusätzliche Verschärfung ein, wonach über Schwangerschaftsabbrüche in solchen Stellen auch nicht beraten werden darf.

Die Bundesstaaten haben größeren Spielraum

Die Jahre nach dem Roe-Urteil von 1973 waren von dem Versuch geprägt, republikanische Richter in das oberste Bundesgericht zu bringen, um mit ihrer Hilfe die Abtreibung in den USA endgültig für illegal erklären zu können. Diese Chance bot sich in der Zeit der Reagan-Administration, als

fünf neue Richter am Supreme Court ernannt wurden. In seiner neuen Besetzung machte das Gericht in seiner Rechtsprechung deutlich, daß der Schutz der Privatsphäre allein für ein Recht auf Abtreibung nicht ausreiche. Andererseits konnten sich die Richter mehrheitlich nicht dazu durchringen, den Fötus als „Person" anzusehen. Allein das menschliche Wesen als „Person" ist durch die amerikanische Verfassung geschützt. Schon im 19. Jahrhundert kam immer nur dem Geborenen, niemals dem ungeborenen Leben Grundrechtsfähigkeit zu. Der Supreme Court folgte damit einer Auslegungstradition, die die Abtreibung grundsätzlich als zulässig anerkennt.

Jedoch konnte mit dem Urteil Webster versus „Reproductive Health Services" von 1989 ein signifikanter Sieg einzelstaatlicher Gesetzgebung in den USA erzielt werden. Der Supreme Court billigte damals drei Abtreibungsregelungen des Staates Missouri: neben einer Präambel zum Beginn des menschlichen Lebens ging es um die Verpflichtung des Arztes zur Vornahme bestimmter fötaler Untersuchungen ab der 20. Schwangerschaftswoche sowie um das Verbot der Durchführung von Abbrüchen durch Bedienstete in öffentlichen Einrichtungen. Mit dem Urteil in Sachen Webster aktivierte das höchste US-Bundesgericht die *Regelungskompetenzen der Einzelstaaten* in der Abtreibungsfrage erheblich.
Der nunmehr erweiterte Spielraum der Bundesstaaten kam auch in zwei weiteren Entscheidungen des Supreme Court zum Tragen. In der Angelegenheit Hodgson versus Minnesota im Jahr 1990 verfügte das Bundesgericht eine Erschwerung des Schwangerschaftsabbruch bei Minderjährigen. Ein ähnliches Urteil erging im Verfahren Ohio versus „Akron Center for Reproductive Health" im gleichen Jahr.

Seit der Verkündung der Webster-Entscheidung sind die legislativen Organe der einzelnen Bundesstaaten stärker in der Abtreibungsfrage aktiv geworden. So wurden allein 1990 in US-Bundesstaaten 465 Gesetzesanträge zur Abtreibungsproblematik eingebracht, dreimal soviel wie 1989.
Besonders in Pennsylvania konnten die Abtreibungsgegner bei der Einschränkung des erlaubten Schwangerschaftsabbruches Erfolge verzeichnen. So wurden Ende 1989 detaillierte Vorgaben hinsichtlich der erforderlichen „Information" der Frau über den Abbruch festgelegt. Diese Beratung dient erkennbar dem Ziel, die Frau zur Fortsetzung der Schwangerschaft zu bewegen. Als weitere Einschränkung wurde gesetzlich festgelegt, daß Abbrüche ab der 24. Woche nur unter der Voraussetzung einer recht engen medizinischen Indikation zulässig sind. Abbrüche aus Gründen der Geschlechterwahl sind unzulässig. Eine verheiratete Frau muß eine Bescheinigung über die schriftliche Benachrichtigung ihres Ehegatten vorlegen.
Die Einschränkungen des erlaubten Schwangerschaftsabbruches in Pennsylvania muten noch vergleichsweise milde an neben denen, die 1990 in Louisiana die erlaubte Abtreibung auf eine sehr enge medizinische Indikation – Lebensgefahr für die Frau – beschränken. Die kriminologische Indikation ist an die Anzeigepflicht gebunden: Opfer einer Vergewaltigung können diese Indikation nur geltend machen, wenn sie die Tat innerhalb von fünf Tagen ihrem Arzt und innerhalb einer Woche der Polizei angezeigt haben. Strafandrohungen enthält das Abtreibungsrecht in Louisiana lediglich für den Arzt; ihm drohen Zwangsarbeit bis zu zehn Jahren und Geldstrafe zwischen 10 000 und 100 000 US-Dollar.

Anfang 1991 trat in Utah ein neues Abtreibungsrecht in Kraft, welches allerdings im Unterschied zu Louisiana die medizinische Indikation weiter faßt. So ist hier eine Abtreibung möglich, wenn dies dem Schutz der Gesundheit der Frau dient. Neben einer anzeigengebundenen kriminologischen ist auch eine eugenische Indikation vorgesehen, die jedoch sehr eng gefaßt ist. Demnach ist ein Abbruch erlaubt, wenn die Mißbildungen so schwer sind, daß der Fötus die Geburt nicht überleben würde. Die Strafandrohung in Utah ist milder als in Louisiana: Dem abbrechenden Arzt droht eine Freiheitsstrafe bis zu fünf Jahren und ein Bußgeld bis zu 5000 US-Dollar.
Die Webster-Entscheidung mit dem durch sie eröffneten größeren Spielraum für die Gesetzgebung der einzelnen Bundesstaaten kommt aber auch den *Abtreibungsbefürwortern* zugute. So sind 1989 und 1991 in Florida und in Michigan Abtreibungsgesetze in Kraft getreten, die das Recht auf Schutz der Privatsphäre verstärkt in den Vordergrund stellen. Der Florida Supreme Court sprach sich gegen die Erfordernis der elterlichen Einwilligung zu Abtreibungen bei Minderjährigen aus. In Michigan wurde ein pauschaler Ausschluß der Kostenübernahme für Abtreibungen aus dem Medicaid-Programm als verfassungswidrig eingestuft. Weiterhin wurden 1991 und 1992 in Connecticut und Maryland Gesetze verabschiedet und in Kraft gesetzt, die den Zugang zum erlaubten Schwangerschaftsabbruch verbessern und die staatliche Finanzierung von Schwangerschaftsabbrüchen bei Frauen mit niedrigem Einkommen absichern. Auch Kalifornien, New York, Nord-Carolina und West-Virginia hielten trotz kontroverser Diskussionen an der staatlichen Kostenübernahme von Abtreibungen bei einkommensschwachen Frauen fest.

Der katholische Standpunkt ist nicht mehrheitsfähig

Die *katholische Kirche* in den USA ist zwar mit Abstand die größte Religionsgemeinschaft des Landes, befindet sich aber dennoch in einer Minderheitensituation. Das macht sich nicht zuletzt in der Abtreibungsfrage bemerkbar. So findet die naturrechtliche Argumentation, nach der das ungeborene Leben vom Zeitpunkt seiner Zeugung an ein Recht auf Schutz hat, in den protestantischen Kirchen der USA keine Zustimmung. Vielmehr treten etwa Baptisten und Methodisten offen für das Recht der Frau auf Abtreibung ein.
Trotz Säkularisierung und Wertewandel ist zwar auch heute noch die amerikanische Innen- und Außenpolitik von religiösen Momenten bestimmt. Das christliche Sendungsbe-

wußtsein der Amerikaner und der Anspruch, sich als „neues Jerusalem" zu sehen, ist ungebrochen. Nicht nur auf Münzen und Banknoten findet sich die Aussage „In God we trust". Auch Präsident Clinton hat in seiner Inaugurationsrede davon gesprochen, daß nur eine nationale Diskussion über christliche Werte Amerika „heilen" könne, weshalb er eine „spirituelle Wende" forderte.
Solche „zivilreligiösen" Äußerungen Clintons sind aber nicht mit den normativen Aussagen der katholischen Soziallehre zu verwechseln. So hat der Vorsitzende der US-amerikanischen Bischofskonferenz zwei Mal an den US-Präsidenten geschrieben, er möge seine geplante Gesundheitsreform nicht mit der Abtreibungsfrage verbinden. Die Antwort des Präsidenten war jeweils höflich, enthielt in der Sache jedoch kein Zugeständnis. Auch das Auftreten zahlreicher katholischer Bischöfe im Fernsehen blieb ohne nachhaltigen Erfolg. Die professionell gemachten Kirchenzeitungen der einzelnen Diözesen haben sicherlich Einfluß auf die katholische Klientel, jedoch fehlt ihnen die Breitenwirkung. Durch das einstweilige Scheitern der Gesundheitsreform konnten die militanten Abtreibungsgegner und die katholische Kirche einen Erfolg für sich verbuchen, ohne ihn allerdings selbst herbeigeführt zu haben.

Festzuhalten ist, daß es auch weiterhin keine einheitliche nationale Regelung in der Abtreibungsfrage gibt, insbesondere nicht über die Finanzierung von Schwangerschaftsabbrüchen. Zunächst bleiben die einzelnen bundesstaatlichen Regelungen rechtswirksam. Durch den Sieg der Republikaner bei den Kongreßwahlen am 8. November 1994 neigt sich die öffentliche und politische Meinung der Amerikaner zwar leicht zugunsten der Abtreibungsgegner. Allerdings dürfte die derzeitige politische Dominanz der Abtreibungsgegner eher von kurzer Dauer sein. Gegenwärtig findet in den USA eine intensive Debatte um eine Verstärkung des Gemeinsinns statt, mit der die Forderung nach wachsender sozialer Verantwortung des Staates verknüpft wird. Das bedeutet, daß die Debatte um eine Gesundheitsreform und damit um die Abtreibungsfrage spätestens 1996 wieder aufleben dürfte.

Keine grundsätzliche Änderung zu erwarten

Das Roe-Urteil von 1973 war der vorläufige Endpunkt einer Entwicklung, die durch drei Momente bestimmt wird: In den USA bestand seit dem frühen 19. Jahrhundert eine liberale Abtreibungspraxis. Vor allem wurden Abtreibungen dann vorgenommen, wenn es um Verbindungen zwischen einer weißen Person und einer indianischen oder schwarzen Person ging. Zum zweiten wird in den USA nur dem geborenen Kind die volle Grundrechtsfähigkeit zugestanden, während dem Föten ab dem 6. Monat ein eingeschränkter Abtreibungsschutz zukommt. Drittens sind die Abtreibungsgegner im öffentlichen Meinungsbild eine Minderheit.
Seit Jahren liegt der Anteil der US-Bevölkerung, der Abtrei-

Den Blick nach innen richten

Werner Thissen
Es wandelt, was wir schauen
HEILENDE BILDER
FÜR DEN WEG DURCH DAS JAHR HERDER



NEU

136 S. mit 55 großen Farbbildern, gebunden mit Schutzumschlag, DM 44,– /öS 343,– /SFr 44.– ISBN 3-451-23554-4

Ein ungewöhnlich eindrucksvoller Gang durch das Jahr: überraschend und anregend, herausfordernd und ermutigend.
Die großen Farbbilder wirken wie ein Spiegel. In ihm kann der Mensch sich selbst erkennen, wie er ausgespannt ist zwischen Nacht und Tag, Angst und Frieden, Verborgenheit und Finden, Entfernung und Nähe, Schwäche und Stärke. Die Tiefenschau sinnstiftender Bilder wirkt bis auf den Grund der Seele – Bilder des Heils werden zu heilenden Bildern.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

bungen prinzipiell ablehnt, bei zehn bis zwölf Prozent. Dagegen sind 35 bis 40 Prozent der US-Bevölkerung für eine völlig freie Entscheidung der betroffenen Frauen beim Thema Abtreibung. 1989 sprachen sich 57 Prozent aller Amerikaner gegen eine Rückgängigmachung der Roe-Entscheidung aus, etwa 65 Prozent der US-Bevölkerung war gegen ein generelles Verbot der Abtreibung. Aus Meinungsumfragen wird aber auch deutlich, daß die Amerikaner über die rund 1,6 Millionen Abtreibungen durchaus nicht glücklich sind. Nach einer Umfrage von „Newsweek" im Juni 1994 wird u. a. die hohe Zahl der Abtreibungen in den USA von 76 Prozent der Bevölkerung als Indiz dafür gewertet, daß sich die USA in einem „moralischen und spirituellen Niedergang" befinden.

Vielfach wird in den USA das Engagement der Abtreibungsgegner als Teil einer politischen Offensive gesehen, mit der konservative religiöse Gruppen versuchen, die Republikanische Partei für sich zu erobern. Ähnliche Bemühungen hat es bereits Anfang der achtziger Jahre bei der Diskussion um die Einführung des Schulgebetes gegeben. Von einem „Kulturkampf um die Seele Amerikas" spricht *Pat Buchanan* in einer unlängst erschienenen Publikation, in der er gegen die Rechte von Homosexuellen kämpft und sich zugleich für eine Rettungsaktion zugunsten eines strikten Abtreibungverbotes einsetzt. Buchanan gehört einer Bewegung an, in der sich auch die „Christian Coalition" des Fernsehpredigers *Pat Robertson* engagiert. Anhänger von Buchanan und Robertson dominieren inzwischen in den Partei-Organisationen der Republikaner u. a. in Oregon, Texas, Virginia und Iowa.

Die Entwicklung des Abtreibungsrechts in den USA ist weiterhin uneinheitlich. Einerseits gibt es immer wieder Versuche wie jüngst in Idaho, den Schwangerschaftsabbruch durch Auflagen zu erschweren. Andererseits setzen sich Bundesstaaten wie Delaware, Kansas, Kentucky und Montana für den Ausbau von ambulanten Abbruchseinrichtungen ein. An dieser uneinheitlichen Situation dürfte sich so schnell nichts ändern. Eine Revision des Roe-Urteils ist jedenfalls auf absehbare Zeit nicht zu erwarten.

Hans-Christoph Froehling/Andreas M. Rauch

„Gottes Hoheit in die Welt hineintragen"

Über Romano Guardinis posthum veröffentlichte „Ethik"

Der Religionsphilosoph Romano Guardini (1885–1968) gehört zweifellos zu den prägenden Gestalten des deutschen Katholizismus in unserem Jahrhundert. Man braucht nur an Titel wie „Vom Geist der Liturgie" oder „Das Ende der Neuzeit" zu denken. Jetzt wurden aus dem Nachlaß Guardinis seine Vorlesungen über Ethik herausgegeben. Sie beschäftigen sich mit der natürlichen Sittlichkeit wie mit dem Verhältnis von christlicher Offenbarung und Ethos und lassen Größe wie Grenzen von Guardinis Denken deutlich sichtbar werden.

25 Jahre können ein Blatt ziemlich gründlich wenden. Diese Einsicht bestätigt sich im Blick auf das Schrifttum und die Wirkungsgeschichte des katholischen Religionsphilosophen und Theologen *Romano Guardini* (1885–1968). Nach seinem Tod am 1. Oktober 1968 war es zunächst ziemlich still um diesen Mann und sein Werk geworden, obwohl er zuvor als akademischer Lehrer und Autor vielgelesener Schriften zumindest zwei Generationen nachhaltig geprägt hatte. Neues Interesse regte sich bereits 1983 bei der 100. Wiederkehr seines Geburtstages und zeigte bald Wirkung. Einer instruktiven, inzwischen mehrfach aufgelegten Biographie von *Hanna-Barbara Gerl* folgte der kontinuierliche Nachdruck wichtiger, inzwischen vergriffener Schriften Guardinis. Dies machte sein Werk, zumindest seine herausragenden Publikationen, wieder leicht zugänglich. Gleichzeitig wurde damit allerdings die Chance einer umfassenden Gesamtausgabe oder einer editorisch sorgfältig betreuten Auswahlausgabe endgültig vertan.

Von weitreichender Bedeutung war nicht zuletzt die im Umfeld dieses Gedenkjahres einsetzende Befassung mit den vielfältigen Themen und Perspektiven von Guardinis weitverzweigtem Werk in verschiedensten akademischen Arbeiten, angefangen von Examensarbeiten über Dissertationen bis bin zu Habilitationsschriften. Viele dieser Studien liegen inzwischen bereits gedruckt vor, zuletzt die eindrucksvolle Gesamtinterpretation von *Alfons Knoll* unter dem globalen Thema „Glaube und Kultur bei Romano Guardini" (Paderborn 1994); andere stehen kurz vor ihrer Veröffentlichung oder ihrem Abschluß. Komplementär dazu hat ein Kranz von Tagungen auf Burg Rothenfels am Main, der ehemali-

gen Wirkungsstätte Guardinis, vielen den Zugang zu zentralen Gedanken, Problemen und Wegweisungen seiner Schriften eröffnet und deren erstaunliche Fruchtbarkeit für die Gegenwart entdecken helfen.

Hoher Ernst des Ringens mit der Sache

Auf diesem Hintergrund kann es kaum verwundern, daß der 25. Todestag Guardinis 1993 offenkundig gemacht hat, wie breit gefächert sich das Interesse an seinem Werk inzwischen darstellt und wie lohnend die Beschäftigung mit diesem Denker gerade heute geworden ist. Die nach ihm benannte Guardini Stiftung in Berlin hat einen beachtenswerten Sammelband vorgelegt. Schon dessen Titel „Guardini weiterdenken" unterstreicht die Notwendigkeit, die von Guardini bedachten Problemfelder heute neu (und damit auch anders) anzugehen. Eine ähnliche Absicht verrät das Buch „Konservativ mit Blick nach vorn", mit dem sich ein interuniversitärer Studienkreis zu Wort gemeldet hat, der sich bei regelmäßigen Treffen auf Burg Rothenfels mit Guardinis Werk und der Theologie seiner Zeit befaßt.
Weit über die engeren Grenzen Deutschlands hinaus dokumentierte 1993 ein thematisches Heft der italienischen Ausgabe von „Communio" (Nr. 132, Nov./Dez.) die internationale Bedeutung von Guardinis Werk. Auch in den USA scheint sich eine neue Phase der Guardini-Rezeption anzudeuten. Die katholische University of Notre Dame (Indiana) hat im Oktober 1994 zu einem ersten nordamerikanischen Kongreß mit dem Thema „Romano Guardini: Proclaiming the Sacred in a Modern World" eingeladen. Die schon bald zu erwartende Dokumentation der dort gehaltenen Referate sowie eben erschienene oder angekündigte Nachdrucke und Übersetzungen wichtiger Werke dieses deutschen Religionsphilosophen und Theologen in englischer Sprache dürften ihre Wirkung kaum verfehlen. Zudem arbeitet einer der Organisatoren des Kongresses, *Robert A. Krieg,* der bereits ein beachtliches Buch über Karl Adam vorgelegt hat, an einer englisch-sprachigen Gesamtdarstellung von Person und Werk Guardinis.

Im Kranz dieser vielfältigen Beschäftigung mit Guardini und seinem Werk verdient eine Veröffentlichung besondere Beachtung, die ein von ihm selbst eingeleitetes und nicht zu Ende gebrachtes Publikationsvorhaben aufgreift und verwirklicht. Nach langer und sorgfältiger Vorbereitung hat die Münchener Akademie, die das Guardini-Archiv verwaltet und über die einschlägigen Autorenrechte verfügt, das (unvollendete) Manuskript von Guardinis breit ausgreifenden Ethik-Vorlesungen der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Für die editorische Qualität dieser Edition bürgt als Herausgeber *Hans Mercker,* der sich bereits durch seine einschlägige Bibliographie von 1978 und seine Habilitationsschrift „Christliche Weltanschauung als Problem. Untersuchungen zur Grundstruktur im Werk Romano Guardinis" von 1988 als exzellenter Guardini-Kenner erwiesen hat. Gemeinsam mit *Martin Marschall* hat er den Text sorgfältig eingerichtet, kurze einführende Erläuterungen beigegeben, einen knappen Anhang mit Texten, die sich auf die „Ethik" beziehen, angefügt und die Orientierung in diesem umfangreichen Werk durch ein Personen- und Sachregister erleichtert.
Mit einem Umfang von 1243 Seiten, die in zwei voluminösen Bänden dargeboten werden, liegt nun das umfangreichste Werk Guardinis gedruckt vor. Der Titel ist ebenso schlicht wie anspruchsvoll: „Ethik. Vorlesungen an der Universität München" (Aus dem Nachlaß herausgegeben von Hans Mercker. Unter Mitarbeit von Martin Marschall, 2 Bde., Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz / Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1993, 1319 S.). Tatsächlich hat Guardini dieses Thema über 12 Jahre hinweg, von 1950 bis 1962, in seinen Münchener Vorlesungen immer wieder behandelt, ohne die darin gegebene Fülle von Themen und Einzelaspekten jemals wirklich bändigen zu können.
Genau das macht den besonderen Reiz dieser Veröffentlichung aus. Sie legt bewußt Unfertiges, Abbrechendes, nur Skizziertes und Weiterzudenkendes vor. Damit ermöglicht sie einen Einblick in das Wachsen und Reifen von Guardinis Gedanken und Schriften. Zugleich gibt sie auch schonungslos Rechenschaft von dem, was nur angedeutet oder angesprochen, eher an-gedacht als durchdacht bleibt. Mehr als jedes andere bisher zugängliche Werk Guardinis bezeugt diese Schrift den hohen Ernst und Anspruch seines Ringens mit der Sache und läßt zugleich den „Originalton" seiner akademischen Lehre unverstellt vernehmen.

Guardini selbst hat den Text in der jetzt vorliegenden Form (noch) nicht zur Veröffentlichung freigegeben. Den Plan zu einer Publikation dieser Vorlesungen hat er allerdings nie aufgegeben. Das zeigt sich u. a. daran, daß das dem Buch zugrundegelegte Typoskript im Besitz des Verlegers *Hans Waltmann,* Inhaber des Werkbund-Verlags, Würzburg, war. Noch im Dezember 1964 unternahm der beinahe 80jährige den Versuch, dem Text eine annehmbare Form für die Publikation zu geben. Dabei wollte er sich allerdings damit begnügen, „aus der durch sieben Semester gehenden Vorlesungsreihe Stücke auszuwählen, die mir besonders wichtig und fruchtbar schienen" (S. 1258). Der Titel, der sich ohnehin im Laufe der Jahre mehrfach wandelte, sollte nun lauten „Sittliches Leben. Sinngestalten und Zusammenhänge (Phänomene). Aus Erfahrung und Vorlesung". Doch über einige wenige Seiten ist diese Überarbeitung nicht hinausgekommen. Zumindest einige Abschnitte dieser Vorlesungen, z. B. „Die Annahme seiner selbst"; „Die Lebensalter"; „Den Menschen erkennt nur, wer von Gott weiß", wurden allerdings in überarbeiteter Form gesondert publiziert und konnten so bereits auf das Gewicht und die Eigenart des unveröffentlichten Manuskripts aufmerksam und neugierig machen.

Die gewaltige Stoffülle, die sich unter dem bescheidenen Titel „Ethik" verbirgt, hat Guardini in zwei große Teile gegliedert. Der erste, bei weitem umfassendste und weitgehend ausgearbeitete bedenkt die „natürliche Sittlichkeit" (Bd. 1, S. 1–723; Bd. 2, S. 725–976). Hier geht es „um das unmittel-

bare, aus natürlicher Einsicht erwachsende sittliche Verhalten" (S. 1). Ungleich geringer sind demgegenüber Umfang und Ausführung des zweiten Teiles, den Guardini „Ethik und Offenbarung (Das christliche Ethos)" betitelt hat (Bd. 2, S. 977–1243). An diese Aufgabe hat er sich in seinen Vorlesungen nur zweimal herangewagt; zumindest einmal ist er damit buchstäblich gescheitert. Sein Tagebuch aus den Jahren 1953/54 verrät viel über seinen seelischen Zustand zwischen Hoffen und Bangen. Noch am 11. Oktober 1953 schreibt er: „Der Zusammenhang wird immer klarer ... Christliche Sittlichkeit als ein Angerufensein durch den heiligen Gott und sein Mittun mit seinem Handeln." („Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns", Paderborn 1980, S. 62). Eine Woche später jedoch heißt es: „Sorge macht mir auch, wie der letzte Teil, über die eigentliche christliche Lebenslehre, mit den vorausgehenden zusammenstimmt" (a.a.O. S. 65). Neue Ermutigung und Zuversicht verrät eine Bemerkung im Januar 1954; sie deutet zugleich die Richtung an, in der Guardini das christliche Ethos entfalten wollte: „Wenn der letzte Teil meiner Ethik-Vorlesung glückt, dann gibt es einen Entwurf einer wirklichen christlichen Sittenlehre. Nicht aus Begriffen oder Geboten hergeleitet, sondern herausgelesen aus dem konkreten Heilsgeschehen" (a.a.O. S. 81).

Vielfache Konkretionen der natürlichen Sittlichkeit

Doch eine kurze rückblickende Notiz am 16. Mai 1954 offenbart ganz ungeschminkt das wahre Desaster dieses Unternehmens: „... mitten im Versuch, die eigentlich christliche ‚Ethik' darzustellen, habe ich aufgehört. Es wurde mir zu schwer ..." (a.a.O. S. 89). Tatsächlich bricht auch im vorliegenden Text dieser Teil ab, noch ehe er richtig begonnen hat, nicht nur mitten im Satz, sondern sogar mitten im Wort (vgl. S. 1239). Der gewaltige Aufriß des Fortgangs mit vielen Titeln und Themen verrät zwar einiges über den Plan, die Anlage und die Gliederung sowie die Zuordnungen und Akzente bei der Darstellung des christlichen Ethos, doch bleibt dieser Teil des Werkes deutlicher und spürbarer Fragment, als es dem Autor und dem Leser lieb sein kann.

Um so breiter entfaltet und weitgehend ausgeführt ist der erste Teil der „Ethik". Hier zeigt sich Guardini als Meister der Phänomenologie, der die vielfältigen Phänomene und Aspekte, Facetten und Implikationen des Ethischen vorbildlich zu beschreiben und einsichtig zu durchdringen weiß. Zur Methode seiner Ausführungen bemerkt er ausdrücklich: „Man kann das ethische Problem geschichtlich anfassen ... Wir werden es nicht so machen, sondern vom Phänomen selbst, wie wir es in uns und um uns her antreffen, von der sittlichen Erfahrung ausgehend. Ich werde also bemüht sein, nichts zu sagen, was Sie nicht unmittelbar nachprüfen können. Wenn das Gesagte richtig ist, müssen Sie sich selbst darin wiedererkennen" (S. 289). Ob Guardini diesen hohen Anspruch stets einzulösen vermag, sei dahingestellt. Oft genug jedenfalls rechnet er mit „Einwänden" (S. 676) oder der ablehnenden „Antwort ..., das alles sei veraltet, unnatürlich, bürgerlich usw." (S. 911).

Züge der Skepsis, gelegentlich sogar Anzeichen für eine beginnende Resignation begegnen in diesem Werk immer wieder. Unberührt davon bleibt die gewaltige Anstrengung und das stete Bemühen, die einfache Grundgestalt und die vielfältigen Konkretionen der natürlichen Sittlichkeit zu erschließen und nach-denkend zu entfalten. Trotz der enormen inhaltlichen Breite des hier Dargestellten verweist Guardini eingangs und später immer wieder darauf, „daß schon die Elemente des Ethischen eine Beziehung zum Religiösen im allgemeinen Sinne, ja sogar zum Spezifisch-Offenbarungsmäßigen haben" (S. 2). „Kein ethisches Phänomen kann rein aus ihm selbst heraus verstanden werden, sondern bleibt ins Religiöse hinüber offen" (S. 461).

Diese Hinweise relativieren alle Ausführungen zur natürlichen Sittlichkeit und machen deren eigentlichen Bezugs- und Ausgangspunkt deutlich. Ohne die (später folgende) *religiöse* Gründung und Begründung des Ethischen bleibt die nur scheinbar autonome Grundlegung eine grandiose Selbsttäuschung, der der neuzeitliche Mensch in seinem Autonomie-Wahn weitgehend erlegen ist. Deshalb warnt Guardini nachdrücklich vor einem Mißverständnis seines Ansatzes in diesem Teil der „Ethik": „Der Begriff eines ethischen Verhaltens, das bloß vom Menschen und seiner Stellung in der Welt ausginge, ist nur in der Form einer Annäherung zu gewinnen" (S. 6).

Die ganze Breite der natürlichen Ethik entfaltet sich nach Guardini zwischen zwei Polen. Zu beachten ist einerseits die für den Menschen charakteristische, weitgehend offene und in Freiheit zu gestaltende „Begegnung mit den Dingen, den anderen Menschen und ... mit sich selbst" (S. 8). Andererseits aber ist zu bedenken, daß es im Menschen unverzichtbare „echte Wesensbestimmungen" gibt, sowie verbindliche „Ordnungen, die ihrerseits aus Wesensbestimmungen hervorgehen" (S. 10).

Weil dem Menschen die Verwirklichung seines Wesens in Freiheit aufgetragen ist, sind alle Grundphänomene des Menschseins letztlich ethisch zu qualifizieren. Deshalb lassen sich breite Passagen und der Aufriß der „natürlichen Sittlichkeit" überhaupt wie eine „Anthropologie" lesen, die allerdings durchgängig auf ihre ethische Komponente, auf ihren Verpflichtungs- und Sollenscharakter hin ausgeführt wird.

Dem steilen Einstieg bei den kontradiktorischen Grundphänomenen des Guten und des Bösen und ihrer Verlautbarung im Gewissen folgt die nicht minder anspruchsvolle Skizze der „Bedingungen für die Möglichkeit des ethischen Phänomens", wobei individual-anthropologische Momente wie Erkenntnis und Freiheit, Tun und Gefühl, Person und Begegnung entfaltet werden. Nicht ausgeführt, doch grundsätzlich kaum minderen Gewichts sind die über den einzelnen hinausgehenden Bedingungen der Natur, des sozialen Lebens und der Geschichte, der Guardini auch hier offenbar nicht

viel abzugewinnen wußte. Um so beachtlicher bleibt sein weit vorausschauender, die heutige Forderung von *J. B. Metz* nach anamnetischer Solidarität mit der Negativität der Geschichte präludierender Hinweis auf „das nicht-geschriebene Buch: Eine Geschichte des Versäumten, des Mißlungenen, des Verlorenen ... – der gezahlten Preise ...“ (S. 275).

Kontrast zum neuzeitlichen Autonomieanspruch

Dem Bekenntnis zur Tat-, nicht aber zur Gesinnungsethik entsprechend handelt der folgende Abschnitt von der „Ethischen Verwirklichung“. Hier geht es u.a. um hinreichende ethische Erkenntnis, ohne die keine sittlich gute Tat möglich ist, um die bleibende Un-Vollkommenheit und Un-Vollendbarkeit der ethischen Anstrengung, um die bedeutende Rolle der *Askese* (der erst jüngst eine vorzügliche Münchener theologische Dissertation von *Reinhard Haubenthaler* unter dem Titel „Einübung von Freiheit. Romano Guardini und die Wiederentdeckung und Neuinterpretation des Askese“ gewidmet wurde) und um die Bildbarkeit des Unbewußten durch den konsequenten Willen zum Guten.

Auch die Aufarbeitung der *Schuld* und die geschichtliche Konkretion der ethischen Forderung in Gestalt der *Autorität* gehören in diesen Kontext. Danach erst ist der Weg bereitet für einen Blick auf die breite Vielfalt der konkreten ethischen Aufgaben. Guardini unterscheidet dabei zwischen den „Wertfiguren des persönlichen Lebens“ (S. 523–723) und den „Wertfiguren des Werklebens“, also der Kultur (S. 725–976). Auch ihre Darstellung erfolgt „nicht historisch ..., sondern philosophisch“ (S. 519). Dennoch bleibt die Fülle der hier zusammengetragenen Gedanken und scharfsichtigen Beobachtungen stupend.

Dem Lauf des Menschenlebens folgend beginnt die Darstellung bei der geschichtlichen Situiertheit des Menschseins in einer bestimmten Familie, zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort. Dabei geht es vor allem um die ethisch bedeutsame „Identifikation mit sich selbst“ (S. 528). Dem schließt sich das Ethos der Lebensalter, der Geschlechtlichkeit und der Ehe sowie der Freundschaft und der Kameradschaft an. Wie eine Vorwegnahme feministischer Einsichten wirkt dabei Guardinis Relativierung der eigenen Darstellung der Lebensalter, nämlich „daß die ganze Schilderung in erster Linie vom Mann her gesehen war. Sie von der Frau her zu sehen und zu zeichnen, wäre Aufgabe einer Frau“ (S. 660). Dem entspricht das spätere, jedoch unausgeführt gebliebene Kapitel über „die weibliche Leistung“ (S. 976). Um so überraschender wirkt die Emphase, mit der dann jedoch „das Wesen des Weiblichen“ (S. 675) beschrieben und verteidigt wird.

Bis heute bedenkenswerte Hinweise gibt die auf 14 Kapitel angelegte, in vielem allerdings unvollständig gebliebene Behandlung der ethischen Aspekte menschlicher *Kultur*. Erkenntnis und Wissenschaft, Wort und Sprache, Überzeugung und Toleranz finden hier ebenso Beachtung wie Kunst, Technik, Gemeinwesen (Staat), Höflichkeit, Öffentlichkeit und Veröffentlichung. Die ethischen Dimensionen von Eigentum und Erziehung, die Ethik des ärztlichen Dienstes und der Hilfe überhaupt sowie zahlreiche andere Einzelaspekte werden (mehr oder weniger eindringlich) betrachtet. Dabei begegnet Guardini z.B. strikt jeder fragwürdigen Staatsmetaphysik, indem er das Gemeinwesen geradezu definitorisch dem „Bereich menschlicher Leistung“ (S. 845) zuordnet, ohne dadurch die Dialektik von Individuum und Gemeinschaft zu leugnen. Den zunächst eher befremdlichen, bei genauer Betrachtung jedoch durchaus bedenkenswerten Warnungen vor einem „Vermännlichungsprozeß“ (S. 908) der Frauen steht die nach 40 Jahren noch immer treffende Bemerkung kaum nach: „Was den heutigen Straßenverkehr so mörderisch macht, ist die Tatsache, daß es hier noch keine Höflichkeit gibt“ (S. 922).

Erheblich tastender und zurückhaltender geraten, zum eigentlich christlichen Ethos kaum mehr vordringend stellt sich der zweite Teil der „Ethik“ dar. Er lebt nicht zuletzt aus dem erklärten Kontrast – um nicht zu sagen: Widerspruch – zur Neuzeit und deren Autonomieanspruch. Darüber handelt vor allem das erste Kapitel, das „Das allgemein-religiöse Element im Sittlichen“ bedenkt, dabei jedoch maßgeblich die vielfältige „Krise“ der Gegenwart beschreibt. Der Abfall von der Offenbarung, die Leugnung des Geschaffenseins, damit verbunden die Schwächung des „religiösen Organs“ (S. 1004), die Degradierung der Natur zum bloßen Objekt und „eine bis auf den Grund gehende Krise von Subjektivität und Persönlichkeit“ (S. 1030) – all das markiert die gegenwärtige geschichtliche Situation und verlangt die ethische Grundentscheidung zu radikaler Theonomie: „Sittliche Existenz ruht zuletzt auf der Einsicht, geschaffen zu sein und ... auf der Annahme dieser Urtatsache“ (S. 1089). Damit ist zugleich die entscheidende ethische Bedeutung des Schöpfungsglaubens beschrieben. Darüber handelt Guardini ausführlich im einzigen, weiter ausgeführten und konkrete Glaubensinhalte bedenkenden Kapitel seiner „Offenbarungsethik“ (S. 1097–1239).

Leitend wird dabei ein personalistisches, gnadenhaftes und so auch ethisches Verständnis von Offenbarung. „Es handelt sich da nicht um eine Sammlung von Lehren und Lebensanweisungen, sondern um die Begründung und Charakterisierung einer neuen Existenz. Aus der Offenbarung heraus wird deutlich, daß der Mensch ein anderer ist, bzw. werden soll, als von ihm allein her erkannt werden kann“ (S. 1121). In der Konfrontation mit dem biblischen Schöpfungszeugnis sieht sich der heutige Mensch „vor die Aufgabe gestellt, sein Grund-Bewußtsein umzubauen; die ethischen Bezüge, in denen er lebt, umzuorientieren; den Charakter seines Daseinsbildes zu ändern“ (S. 1164). Konkret gewinnt dadurch die Welt „letztlich den Charakter der Gabe“; ja sie ist „eine gute Gabe ....; eine Gabe der Güte – d.h., daß sie Gnade sei“ (S. 1170).
Als solche will sie angenommen werden – eine ethische Auf-

gabe, die sich dem Menschen zugleich im Blick auf die eigene Existenz stellt: „Der Mensch soll nicht nur annehmen, daß er sei, sondern auch, daß er der sei, der er ist" (S. 1175). In der Achtung vor dem Tag des Herrn und in einer schöpfungsmäßigen Ordnung der Ehe kann dieser Grundakt sich in konkreten Einzelgestalten ethisch verwirklichen und bewähren, was allerdings nur angedeutet wird. Mitten in der Betrachtung der biblischen Erzählung vom Paradies und von der Ursünde, bei der Frage nach dem Motiv der ersten Sünde, bricht der Text plötzlich und unvermittelt ab.

Ethik aus einer religiösen Urevidenz

Der „Entwurf für den letzten Teil der ‚Ethik' (S. 1240–1243) mutet – darin der ‚Anthropologie' des ersten Teiles ähnlich – eher wie ein Kompendium der christlichen Glaubenslehre an, ohne daß sich klarere Konturen einer spezifisch christlichen Ethik abzeichneten. Dabei zeigt Guardini durchaus ein sicheres Gespür für das Besondere des christlichen Ethos, das die Gnade und nicht die Forderung in den Mittelpunkt rückt. Doch gerade dieses Moment hat offenbar die Ausbildung einer umfassenden Systematik christlicher Ethik verhindert, denn Gnade „ist nie ein Fall eines Wesensgesetzes, sondern immer ein Einmaliges: das, was sich hier aus der Freiheit Gottes heraus zuträgt ... Kann eigentlich nicht in der Form einer Theorie dargestellt, sondern immer nur in der einer Erzählung berichtet werden, jedesmal wieder, als die Geschichte davon, was sich zwischen Gott und diesem Menschen zugetragen hat ..." (S. 1208). Deutlicher als vieles andere macht dieser knappe Hinweis Guardinis verständlich, warum dieser Teil seiner „Ethik" Fragment bleiben *mußte*. Um so mehr verwundert aber, wie wenig von dem Gnadencharakter christlicher Existenz in dem vorliegenden Bruchstück zu spüren ist. Vorherrschend bleibt vielmehr eine Art Gehorsams-Ethik, die der schöpferischen Freiheit des Menschen nur wenig Raum läßt.

So heißt es z.B. an zentraler Stelle, die angemessene Antwort auf die Offenbarung sei „zuerst und wesentlicherweise Gehorsam" (S. 1149). In der stets wiederkehrenden und breit ausgreifenden Kritik am neuzeitlichen Autonomie-Bestreben wird reichlich unvermittelt die gegenteilige Position der christlichen Offenbarung als radikale „Theonomie" bezeichnet, welche „die Wahrheit des Seins" (S. 1081) darstellt. Eher beiläufig wird angemerkt, „im Autonomiegedanken komme etwas Richtiges zum Ausdruck, nur werde es falsch gedeutet" (S. 1093). Die gnadenhafte, den Menschen zu sich selbst befreiende Inexistenz Gottes bzw. Christi wird dabei nur am Rande erwähnt, ohne konstruktiv-systematische Bedeutung zu gewinnen. Das überrasche vor allem deshalb, weil die gnadenhafte Inexistenz Christi im Menschen im sonstigen Werk Guardinis eine zentrale Rolle spielt. Hier gilt sie als tragender und prägender Grund aller Christusnachfolge und bildet die Mitte der Anthropologie. Offenbar steht die „Ethik" demgegenüber weitgehend im Banne des Imperativs. Wie stark dieser Gedanke vorherrscht, verrät ein Satz, der geradezu als Motto dienen könnte: „Seinem religiösen Sinn nach bedeutet sittliches Tun das Hineintragen der Hoheit Gottes in die Welt" (S. 1184).

Guardini selbst muß die Härte und das Sperrige seiner Ausführungen in diesem Teil gespürt haben. Häufig finden sich deshalb entschuldigende, halb rechtfertigende Worte an die Hörer, denen manches wie „eine Moralpredigt" (S. 1077), völlig „pessimistisch" (S. 1041) oder „anstößig" (S. 1104; 1230) vorkommen mag. Mit unnachgiebiger Deutlichkeit verteidigt Guardini seine Absicht, „die Inhalte der Offenbarung ohne jeden Kompromiß (zu) entwickeln" (S. 1103), und verlangt zumindest die ernsthafte Erwägung der christlichen Wahrheit von seinen Hörern, wenn diese nicht schon „selbst in der christlichen Überzeugung stehen" (S. 1105).
Blickt man genauer hin, dann zeigt sich, daß Guardinis „Ethik" in ihrem ersten Teil aus einer *Urevidenz* lebt, die – zumindest für ihn selbst – religiösen Charakter hat. Diese reicht weit hinaus über Guardinis ganz allgemeine, immer wieder betonte Überzeugung, auch im natürlichen Bereich der allgemeinen Sittlichkeit würden „die ethischen Urphänomene sowohl fundiert wie vollendet erst im Religiösen" (S. 1247). Hier kommt vielmehr Guardinis ureigene religiöse Grunderfahrung ins Spiel, die ihm auf unverwechselbare Weise das „Schlüsselwort zum Verständnis alles menschlichen Daseins überhaupt" (S. 251) vermittelte, damit zugleich aber auch die ethische Grundforderung in aller Klarheit erkennen ließ.
Bezeichnenderweise findet sich der Verweis auf dieses biblische Schlüsselwort Mt 16,25 („Jeder, der sein Leben retten will, wird es verlieren; wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden"; S. 250) mitten in der Darstellung der „natürlichen Sittlichkeit" und führt hier die religiöse Begründung jeder Ethik besonders deutlich vor Augen. Für Guardini ist dieses Wort Jesu in der nahezu identischen Version von Mt 10,39 nämlich zum entscheidenden persönlichen Schlüsselwort geworden, um neu zum Glauben und schließlich zum Priestertum zu finden: „Es war mir allmählich klar geworden, daß ein Gesetz bestehe, wonach der Mensch, wenn er ‚seine Seele behält', das heißt, in sich selber bleibt und als gültig nur annimmt, was ihm unmittelbar einleuchtet, das Eigentliche verliert. Will er zur Wahrheit und in der Wahrheit zum wahren Selbst gelangen, dann muß er sich hergeben." („Berichte über mein Leben", Düsseldorf 1984, S. 71).

Guardinis Ansatz korrigierend weiterdenken

Spätestens hier zeigt sich, daß und wie Guardinis Nachdenken über Fragen einer allgemeinen und dann auch christlichen Ethik der ureigenen Erfahrung und Einsicht entspringt und dadurch geprägt bleibt. Darin liegt die Stärke und zugleich die Schwäche dieser „Ethik". Einerseits gerät sie alles andere als akademisch und abstrakt. Der konkreten Lebens-

wirklichkeit ist sie über weite Strecken und in mancher entlegener und überraschender Thematik auf gewinnende und bereichernde Weise verpflichtet. Gelungen und hilfreich bleiben zahlreiche knappe Definitionen und Beschreibungen grundlegender Begriffe und Sachverhalte. Einfühlsame und gut nachvollziehbare Erschließungen einschlägiger Phänomene und ethischer Wirklichkeiten üben nicht selten eine große Faszination aus und sind von bleibendem Wert. Die ganze Breite der „christlichen Weltanschauung", die Guardini in all seinen Schriften und in seinem akademischen Wirken entfaltete, wird hier deutlich, wobei das meiste, wenn auch in anderer Akzentuierung, aus seinen sonstigen Werken bereits bekannt ist. Dabei spiegeln diese Vorlesungen den unverwechselbaren persönlichen Einsatz und Stil dieses Denkers wider, der die darzubietende Sache auf eine kaum wiederholbare Weise mit seiner eigenen Existenz verknüpft hat.

Andererseits markiert genau dies die Grenze (auch) dieses Werkes. Wer sich auf die oben benannte ethische Grunderfahrung und deren christliche Dimension nicht von vornherein einzulassen vermag, wer der Neuzeit eine andere, weit positivere Bedeutung beimißt, wer die religiöse und (erst recht) christliche Dimension einer Ethik weniger in Gehorsam und Autonomie-Verzicht, als in gnadenhaft geschenkter Befreiung zu wahrer Freiheit und Selbstverwirklichung sieht, dem wird vor allem der ohnehin fragmentarisch gebliebene theologische Teil dieser „Ethik" erhebliche Probleme bereiten. Mehr als auf den ersten Blick erkennbar hat Guardini hier die für ihn konstitutive religiöse Begründung aller Sittlichkeit auf eine einzige Dimension des Christlichen, nämlich den unbedingten Gehorsam gegenüber der Offenbarung hin interpretiert und damit verkürzt.

Daß dabei seine eigene Schlüsselerfahrung nicht nur eine wichtige Rolle gespielt hat, sondern buchstäblich maß-gebend wurde, dürfte außer Zweifel stehen. So anregend und bereichernd daher die Beschäftigung mit diesem posthum veröffentlichten und unvollendeten Werk Guardinis auch bleiben mag, so wichtig und unverzichtbar ist es, seinen Ansatz und seine theologische Grundlegung zu korrigieren, zu ergänzen und so weiterzudenken. Gerade die christlich motivierte ethisch gute Tat muß wohl mehr und auch anderes in die Welt hineintragen als (nur) die Hoheit Gottes. Was Guardini – möglicherweise in Bewußtsein seines allzu engen Ansatzes – unausgeführt ließ, vor allem die Abschnitte über die Liebe, die Hoffnung, die Gnade und die Erlösung, wird eine heutige christliche Ethik konstruktiv und inhaltlich deutlicher in den Mittelpunkt rücken müssen. Dabei könnte sich der Blick auf das sonstige Werk Guardinis, vor allem aber die Beschäftigung mit seiner Anthropologie paradoxerweise durchaus als hilfreich erweisen. *Arno Schilson*

Bewährungsprobe für die Demokratie

Politische und religiöse Spannungen in Albanien

Im November 1994 fiel in Albanien die neue Verfassung bei einem Referendum durch. Die Ablehnung des Entwurfs belegte deutlich, daß die Stabilisierung der neuen demokratischen Ordnung trotz mancher Erfolge nur schleppend vorankommt. Probleme hat Albanien auch mit seinem südlichen Nachbarland Griechenland. Dabei geht es um die Rechte der griechischen Minderheit in Südalbanien; die Orthodoxe Kirche Griechenlands heizt die Spannungen teilweise an. Die katholischen Bischöfe Albaniens klagen über Beeinträchtigungen der Freiheit von Religion und Kirche.

Auch wenn scheinbar wichtigere Geschehnisse auf der weltpolitischen Bühne die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit in den vergangenen Jahren auf sich gelenkt haben, vollzogen sich seit dem Sommer 1993 in dem kleinen Balkan- und Adriastaat Albanien bedeutende, wenn auch nicht in jeder Hinsicht erfreuliche politische und gesellschaftliche Ereignisse. Es ist von Turbulenzen die Rede, ausgelöst vor allem durch die äußerst spannungsvollen Beziehungen mit dem Nachbarstaat Griechenland, durch den immer wieder aufflammenden Streit zwischen der Opposition und der regierenden Partei um den innenpolitischen Kurs Albaniens, durch die Abrechnung mit ehemaligen Regierungsmitgliedern, durch regelrechte Hexenjagd auf kritische Journalisten, und nicht zuletzt aufgrund der Klagen albanischer katholischer Bischöfe wegen der Nichtachtung der Religionsfreiheit und der Rechte der Kirche.

Seit vielen Jahren wiederholt Griechenland seinen Vorwurf, seine Minderheit, für die es mehr Rechte fordert, sei einer Diskriminierung in Albanien ausgesetzt. Auch gebe es nicht genug Schulen, und die Religionsfreiheit werde massiv durch

die Behörden eingeschränkt. Auch über die Anzahl griechischstämmiger Albaner wird oft gestritten. Von seiten der albanischen Regierung wird nach wie vor an der Zahl 50000–60000 festgehalten. Diese Angabe resultiert jedoch nicht aus der Selbstdeklarierung der Befragten bei einer etwaigen Volkszählung, sondern aus dem von den Behörden vorgenommenen Eintrag im Personalausweis. Noch unter den albanischen Kommunisten galten nur jene als Griechen, die in geschlossener ethnischer Gemeinschaft lebten, und nur dort wurde ihnen der Minderheitenstatus zuerkannt. Durch Bevölkerungsumsiedlungen, die meist als politische Strafmaßnahmen der Enver-Hoxha-Diktatur vorgenommen wurden, wurde eine Assimilierungspolitik betrieben. Dies wurde damals auch in Griechenland registriert und wird heute allzugern in Erinnerung gerufen. Demzufolge behauptet Athen, es gebe eine ethnische Minderheit von mindestens 400000 Menschen. Vertreter der Albaniengriechen sprechen von etwa 200000 Personen, rund 6 Prozent der 3,3 Millionen Einwohner Albaniens, und führen dies nichtzuletzt auf den Ausgang der letzten Parlamentswahlen zurück, wo sie fast 3 Prozent der abgegebenen Stimmen für sich vereinnahmen konnten.

Griechenland behauptet außerdem, daß sich an den unter der kommunistischen Diktatur üblichen Drangsalierungen und Verfolgung auch seit dem demokratischen Umbruch nichts geändert habe. Durch Festnahmen und Razzien werde die griechische Minderheit systematisch eingeschüchtert. Nach Auffassung westlicher Diplomaten war andererseits festzustellen, daß sich Griechenland seit der Öffnung der albanischen Grenze und der Entfaltung demokratischer Umgangsformen in der albanischen Politik und Gesellschaft, der griechischen Minderheit bedient, um im Süden Albaniens an Einfluß zu gewinnen. Die zahlreichen griechischen Investitionen sowie intensive Handels- und Wirtschaftsbeziehungen lassen dies deutlich werden.

Ein politischer Konflikt mit kirchlicher Komponente

Albanien warf wiederum den griechischen Nationalisten wie auch der Regierung in Athen oftmalige Verletzung der territorialen Souveränität Albaniens, feindliche Aktivitäten zum Sturz der albanischen demokratischen Regierung sowie Kriegshetze und Kriegsvorbereitung zur Besetzung Südalbaniens vor. Die Eskalation des Konflikts erreichte den ersten Höhepunkt, als ein albanischer Militärstützpunkt im unweit der Grenze gelegenen Dorf Peshkepi in der Region von Gjirokaster am 10. April 1994 von einer Bande von Extremisten aus Griechenland angegriffen wurde. Zwei albanische Soldaten kamen dabei ums Leben. Eine griechische Terrorgruppe „Befreiungsfront von Nordepirus“ bezichtigte sich des Anschlags. Die darauf folgende Verhaftung einiger Albanien-Griechen unter dem Verdacht, dem Überfallkommando logistische Hilfe geliefert zu haben und der Prozeß gegen sie löste Empörung in Griechenland aus. Infolge der Einflußnahme griechischer Intellektuelle hatten auch einige internationale Menschenrechtsorganisationen mit Protest gegen die Art und Weise der Prozeßführung reagiert und die Regierung in Tirana beschuldigt, daraus einen politischen Schauprozeß machen zu wollen. Die diplomatischen Beziehungen beider Staaten verschlechterten sich unterdessen enorm. Nur noch Öl ins Feuer goß einige Monate später der griechische Luftwaffenoffizier *Thomas Vrakas,* der am 21. August 1994 eigenmächtig Flugblätter über griechisch bewohnten Gebiete in Albanien abgeworfen und zum Sturz von Staatspräsident *Sali Berisha* aufgefordert hatte.

Auf der internationalen Friedenskonferenz zur Aufteilung des europäischen Teils der Türkei nach Beendigung der Balkankriege 1912/1913 schlugen die europäischen Mächte den Norden der griechischen Provinz Epirus zu Albanien, ohne einen Austausch der jeweiligen Bevölkerungsminderheiten zu veranlassen. Albanien gewann seine Selbständigkeit zurück und wurde im Süden um ein Gebiet erweitert, das griechische Nationalisten in Anlehnung an ihren Landesteil bis heute als „Nordepirus“ bezeichnen. Die Grenzziehung in einem ethnisch gemischt besiedelten Raum erfolgte wie so häufig am grünen Tisch. Im Zweiten Weltkrieg holten sich griechische Truppen die Region gewaltsam zurück; die Alliierten aber setzten die Vorkriegsgrenze durch – die dort lebenden Griechen gerieten unter die Diktatur des Kommunisten *Enver Hoxha,* die Albaner wiederum blieben eine mißachtete Minorität in Nordgriechenland. Nach dem Zweiten Weltkrieg kam es bis in die 50er Jahre hinein zu bewaffneten Überfällen griechischer Partisanen. Erst Ende der 80er Jahre erklärte Athen den Kriegszustand mit Albanen für beendet.

Nach dem Ende des Kommunismus in Albanien brachen die angestauten Nationalgefühle hervor: Griechische Nationalisten erhoben Anspruch auf das verlorene Land, die albanische Regierung untersagte andererseits ihren Hellenen die Gründung einer eigenen Partei. Sie durften sich nur im Kulturbund „Omonia“ (Eintracht) zusammenschließen und wurden dann als Vereinigung der Albaniengriechen zu den Parlamentswahlen 1991 zugelassen. Daher gewannen sie 5 Parlamentssitze. Da aber ein Jahr später ein Gesetz die Teilnahme von Parteien und Gruppierungen auf religiöser, nationaler und lokaler Basis verbat, entstand als Ersatzorganisation die „Union für die Menschenrechte“, die nicht nur ethnischen Griechen offensteht und die seit den vorgezogenen Neuwahlen im März 1992 zwei Abgeordnete im Parlament stellt. Aus albanischer Sicht bedeutet diese Entwicklung und auch die verbesserte Lage der griechischen Minderheit immerhin einen Fortschritt im Vergleich zum Jahre 1913 oder zu der Zeit des Hoxha-Regimes einen Fortschritt.

Der griechisch-albanische Konflikt erhielt auch eine *kirchlich-religiöse Komponente.* Eine Folge der Bemühungen, Südalbanien zu hellenisieren, war die griechische Unterstützung zur Verbreitung der Orthodoxie. Als politisch motivierte Auslegung gilt seit längerem in den Kirchen- aber auch in manchen Regierungskreisen in Griechenland die Ansicht, alle Zugehörigen der albanischen orthodoxen Kirche

als Griechen anzusehen. Dies schadet nicht zuletzt dem mühsamen Aufbau der seit 1937 autokephalen Orthodoxen Kirche Albaniens. Nach Schätzungen – mangels Statistiken – dürfte von etwa 500000–600000 orthodoxen Gläubigen in Albanien ein Zehntel griechischer Abstammung sein.
Im Zusammenhang mit dem griechisch-albanischen Konflikt geht es jedoch weniger um die Orthodoxe Kirche in Albanien schlechthin, sondern vielmehr um die politisch-nationalistisch motivierte Tätigkeit einzelner kirchlichen Würdenträger gegen die albanische Regierung. In Konitsa in unmittelbarer Nähe der albanischen Grenze wurde beispielsweise der Propaganda-Sender „89 FM, Radio Drynoupouli" von dem griechisch-orthodoxen Bischof *Sevastinos* mit dem Ziel gegründet, den Anschluß der von der griechischen Minderheit bewohnten Bergregion in Südalbanien an Griechenland zu erreichen. Das gut ausgestattete Radio verfügt über 20 Mitarbeiter, zwei Studios und fünf Sendemasten. Der Sender bietet Beiträge aus Theologie und Geschichte, Kurse in griechischer Sprache sowie „Reportagen aus Nordepirus" – wie es bei der Programmansage heißt –, und dazwischen Folklore-Gesänge und byzantinische Psalmodien. Für Ärgernis bei den albanischen Behörden sorgt jedoch weniger der Inhalt der Sendungen, sondern vielmehr die Tatsache, daß „Radio Drynoupouli" enge Kontakte zu dem nationalistisch gesinnten Flügel des bereits erwähnten albanisch-griechischen Kulturbundes „Omonia" unterhält und daß bereits 40 junge Griechen aus Albanien, nach Angaben des Rundfunkmitarbeiters Pope *Joel Konstantaros,* am Bischofssitz in Konitza zur Ausbildung angeworben wurden, um sie später zum Missionieren einzusetzen. Für Tirana ist dies ein äußerst zweifelhaftes Unternehmen. Bereits am 25. Juni 1993 wurde von der albanischen Regierung der griechisch-orthodoxe Archimandrit *Chrysostomos,* der ursprünglich in Gjirokoster im pastoralen Dienst tätig war, mit der Begründung ausgewiesen, unter den Albaniengriechen separatistische Stimmung zu schüren.

Die Minderheitenfrage bleibt auf der Tagesordnung

Als Ausnahme im Kreis der griechisch-orthodoxen Würdenträger wird nach diversen Presseberichten der vom Ökumenischen Patriarchat für den Aufbau der albanischen orthodoxen Kirche im Januar 1991 in Tirana eingesetzte Erzbischof *Anastasios Janulatos* gesehen. Obwohl seine Ernennung in politischen wie auch kirchlichen nationalistischen Kreisen heftige Reaktionen ausgelöst hat – man sah darin eine griechische Bevormundung und eine Gefahr für die Authokephalie der Orthodoxen Kirche Albaniens –, hat der 63jährige Grieche bisher keine pro-griechische Haltung erkennen lassen. Im Gegenteil, er rief stets zur Besonnenheit auf, kritisierte die Ausweisung mehrerer Tausend albanischer Gastarbeiter aus Griechenland und verurteilte die Grenzzwischenfälle. In letzter Zeit zeigte sich aber auch er besorgt um die Spannungen unter den ethnischen Griechen in Südalbanien und um die dortige Präsenz meist paramilitärischer Polizeikräfte. Ob er auf Dauer in Albanien bleiben darf, ist noch nicht endgültig entschieden. In dem Ende 1994 gescheiterten *Verfassungsentwurf* wurde nämlich im Artikel 7 Absatz 4 zur Bedingung gemacht, daß Oberhäupter religiöser Gemeinschaften in Albanien geboren sein, die albanische Staatsangehörigkeit besitzen und seit mindestens 20 Jahren in Albanien gelebt haben müssen.

Die Minderheitenfrage in Albanien ist und bleibt auch weiterhin ein wichtiges Diskussionsthema. Der Vorsitzende der Union für Menschenrechte, *Vasil Melo,* legte neulich in einem Interview für die „Neue Zürcher Zeitung" großen Wert auf die Feststellung, daß die albanischen Griechen keine Autonomie, sondern nur jene Rechte für sich beanspruchen wollten, die den Minderheiten gemäß den internationalen Konventionen zustehen. Es bleibt auch festzustellen, daß die griechische Minderheit im albanischen Parlament vertreten ist und trotz anderweitiger Meldungen in ihren Siedlungsgebieten vor allem in den Bezirken Gjirokaster, Saranda und Delvina Schulen für sie eingerichtet wurden. An der Hochschule von Gjirokaster ist im Oktober 1994 eine Abteilung für griechische Sprache zur Ausbildung von Lehrkräften eröffnet worden.
Über mangelnde Repräsentanz in der öffentlichen Verwaltung, in der Polizei und beim Militär beklagen sich oft die Vertreter der Albaniengriechen. Meistens scheint dies jedoch weniger mit staatlicher Willkür zu tun zu haben, sondern vielmehr damit, daß das dafür geeignete Personal es zumeist vorzieht, in Griechenland zu arbeiten. Dem serbischen Wochenblatt „Vreme" zufolge sollen Albaniengriechen allein 1993 etwa 100000 griechische Einreise- und Arbeitsvisa erhalten haben. Infolge des Massenexodus sei es auch nicht verwunderlich, daß viele südalbanische Dörfer, die früher vorwiegend von ethnischen Griechen besiedelt waren, heute beinahe entvölkert wirkten.

Es gibt unterschiedliche Auffassungen im Blick auf die Beilegung des griechisch-albanischen Konflikts. Während die Regierung in Tirana die internationale Staatengemeinschaft mehrmals um Vermittlung gebeten hat, setzte Athen auf Druck und Drohungen. Kurz vor Jahresende hatten sich die diplomatischen Beziehungen etwas entspannt. Am Rande des KSZE-Gipfeltreffens im Dezember in Budapest hatte der griechische Außenminister *Papoulias* sein Plädoyer für die Wahrung der Menschenrechte der griechischen Minderheit in Albanien mit versöhnlichen Worten verbunden. Fast zeitgleich hatte Griechenland beim Außenministertreffen der Europäischen Union in Brüssel seine Vorbehalte gegen die Gewährung des ersten Teils eines Finanzhilfepaketes in Höhe von 80 Millionen Mark – zum Ausgleich der albanischen Zahlungsbilanz – fallengelassen.
Die Konzession der Athener Regierung gegenüber Tirana wurde nicht zuletzt durch die offizielle Erklärung der EU-Außenminister möglich, in welcher die albanische Regierung eindringlich zur Respektierung der Menschenrechte, einschließlich der der griechischen Minderheit, ermahnt

wurde. Als Versöhnungsgeste Tiranas galt dann anläßlich des 50. Jahrestages der Befreiung Albaniens vom Faschismus die teilweise Amnestierung von fünf ethnischen Griechen, die unter Anklage der Spionage zu fünf bis sieben Jahren Haft verurteilt wurden. Ihre Strafen wurden um ein Drittel reduziert. Außerdem hatte der albanische Staatspräsident Berisha einem Albaniengriechen, der schon unter der kommunistischen Herrschaft 18 Jahre im Gefängnis verbracht hatte, im Rahmen einer Weihnachtsamnestie die restliche Strafe erlassen.

Scheitern des Verfassungsreferendums

Der Alltag in Albanien leidet nicht nur unter der Last des Konflikts mit dem Nachbarstaat Griechenland. Die Abrechnung mit der ehemaligen Politprominenz, wie beispielsweise die Prozesse gegen den ehemaligen kommunistischen Staatspräsidenten *Ramiz Alia* und gegen den ehemaligen Ministerpräsidenten und Führer der oppositionellen Sozialistischen Partei Albaniens *Fatos Nano,* sowie die Repressionen und Verhaftungen kritisch denkender Journalisten, führten zur Zunahme der innenpolitischen Spannungen. Die Entwicklung der Demokratie in Albanien stand dabei auf dem Prüfstein. Die aus den Wahlen im März 1992 als klarer Sieger hervorgegangene Demokratische Partei (DP) unter Sali Berisha geriet immer mehr ins Kreuzfeuer der Kritik. Nicht nur die Redakteure der Tageszeitung „Koha Jone" (Neue Epoche) oder die Abgeordneten der größten Opposition, der aus der Partei der Arbeit Albaniens hervorgegangene Sozialistischen Partei (SP), sondern auch die Mitglieder der von der DP abgespaltenen Demokratischen Allianz (DA) warfen der DP Inkompetenz, Korruption und das schleppende Vorankommen der albanischen Wirtschaft vor. Als einer der größten Hindernisse wurde immer wieder die grassierende Korruption und Vetternwirtschaft der DP angesehen.

Die innenpolitischen Auseinandersetzungen führten nicht nur zum mehrmonatigen Boykott der Parlamentssitzungen durch die Opposition, sondern auch zum gegenseitigen Kampf mit allen Mitteln. Bei aller Kritik ist es jedoch nicht zu übersehen, daß die Demokratische Partei seit ihrem Amtsantritt insbesondere auf dem Gebiet der politischen und wirtschaftlichen Reformen Beachtliches geleistet hat. Nach eigener Einschätzung geht es heute 84 Prozent der 3,3 Millionen zählenden Bevölkerung zwar nicht besonders gut, jedoch viel besser als im früheren politischen System; nur 7 Prozent sind unzufriedener als früher. Zu diesem Ergebnis kam eine Umfrage, die im Auftrag der EG 1993 in Albanien durchgeführt wurde. Die positive Lebenseinstellung im Lande der Skipetaren ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, daß emigrierte Albaner jährlich etwa 800 Millionen US-Dollar nach Hause schicken, um damit ihre Familienangehörigen zu unterstützen. Von einer baldigen Annäherung an den europäischen Standard kann trotz allem noch nicht gesprochen werden. Auf Auslandshilfen ist die albanische Volkswirtschaft immer noch dringlich angewiesen. Die Bundesrepublik Deutschland fördert bereits mit knapp 60 Millionen Mark durch Beratungs- und Finanzierungshilfe private Kleinbauern, den privaten Handel sowie die Gründung von Klein- und Mittelbetrieben.

Die innenpolitischen Spannungen führten zuweilen zu gewalttätigem Einschreiten der Sicherheitskräfte gegen Demonstranten, zur Verhaftung und Mißhandlung von Oppositionspolitikern oder Zeitungsredakteuren, sogar zu mysteriösem Verschwinden von politisch Andersdenkenden. Es fand zwar bereits eine fast 90 prozentige Reprivatisierung des Bodens statt, wegen Auseinandersetzungen zwischen den früheren und den durch das Privatisierungsgesetz begünstigten neuen Besitzern ist es zu zahlreichen Hungerstreiks oder auch zu blutigen Zwischenfällen gekommen. Die bisher größte Niederlage der Regierung bedeutete das Scheitern eines Referendums zur neuen Verfassung Ende November 1994. Die Volksbefragung über die Verfassung war in Wahrheit eine Abstimmung über Präsident Sali Berisha und die von der Demokratischen Partei geführte Regierung. 54 Prozent der Befragten votierten ablehnend. Die neue Verfassung, an der auch Fachleute des Europarates mitgewirkt haben, hätte zur Grundlage der demokratischen und marktwirtschaftlichen Entwicklung werden sollen, ist jedoch zum Gegenstand des innenpolitischen Kampfes geworden. Nach Meinung ausländischer Beobachter ist dadurch der politische Riß durch Albanien tiefer geworden. Als Folgeerscheinung waren Entlassungen und Rücktritte mehrerer Minister zu registrieren. Für vorgezogene Neuwahlen scheint es zur Zeit im albanischen Parlament jedoch keine Mehrheit zu geben.

Beim und nach dem Pastoralbesuch Johannes Paul II. im April 1993 in Albanien (vgl. HK, Juni 1993, 282ff.) sah es noch so aus, als ob sich auch die Kirchen und Konfessionen angesichts der neugewonnenen Freiheit in dem sich nunmehr als demokratisch bezeichnenden Staat gleichberechtigt entfalten und ungestört neu organisieren könnten. Staatlicherseits wurde dies jedenfalls versprochen. Selbst Staatschef Sali Berisha beteuerte damals in einem Interview gegenüber der deutschen Tageszeitung „Die Welt": „In Albanien herrscht volle Meinungsfreiheit und vor allem Religionsfreiheit; die Menschen können sich sicher fühlen." An kirchlichen Aktivitäten fehlte es tatsächlich nicht. Eine Amtshandlung des vom Papst in Shkoder geweihten Erzbischofs von Durres-Tirana, *Rrok Mirdita,* war die Einweihung einer neuen Kirche in Bilaj, in einer Stadt, die als Symbol für die Standhaftigkeit der albanischen Katholiken gilt. Das Leitungsgremium der neuen albanischen Bischofskonferenz wurde bei deren erster Zusammenkunft Ende Mai 1993 gewählt. Zum Vorsitzenden wurde der Erzbischof von Shkoder, *Frano Ilia,* zu seinem Stellvertreter der bereits erwähnte Erzbischof von Durres-Tirana, Rrok Mirdita, bestimmt. Sekretär wurde *Zef Simoni,* Weihbischof in Shkoder. Auch die Reise von Erzbischof Mirdita im Oktober 1993 zu einem Partnerschaftstreffen des neuen katholischen Hilfswerks für

Osteuropa „Renovabis" verlief reibungslos. Er berichtete dort, die Menschen in Albanien seien „für Christus niemals offener als heute". Die Kirche habe zwar bei Null beginnen müssen, der Priestermangel und das Fehlen von Kirchenbauten seien erdrückend, Finanz- und Pastoralhilfe dringend nötig. Der gute Wille sei aber sowohl beim Klerus als auch bei den Gläubigen vorhanden. Die 30 Priesteramtskandidaten gäben Anlaß zur Hoffnung. Auch die Zusammenarbeit zwischen Katholiken, Orthodoxen und Muslimen, insbesondere auf der Leitungsebene, sei beinahe idyllisch.

Rückschläge im Verhältnis zum Staat und zu den Muslimen

Dann kam wie ein Blitzschlag das *Ende der Euphorie.* Radio Vatikan brachte die alarmierende Meldung, wonach die albanischen Bischöfe die „totale Diskriminierung" der Katholiken angeprangert haben. In einem Schreiben an die Staatsführung beklagte die Bischofskonferenz eine „Indoktrination des islamischen Glaubens", die sogar die humanitären Aktivitäten des Ordens von Mutter Teresa, die selbst Albanerin ist, beeinträchtige. Außerdem kritisierten die Bischöfe, daß Ministerien und Behörden die Erlaubnis für verschiedene kirchliche Projekte und die Rückgabe von Kirchengut hinauszögerten.

Darüber hinaus wurde das Fehlen von Gesetzen über die religiöse Freiheit und gesetzlichen Regelungen für private karitative Initiativen beanstandet. Die Bischöfe wiesen darauf hin, daß die katholische Kirche in Albanien im Erziehungs- und Gesundheitsbereich zum Wohle aller Bürger tätig sei. Auch der 1993 in Tirana von der Ordensgemeinschaft der Salesianer eröffneten und katholischen wie nichtkatholischen Schülern offen stehenden Don-Bosco-Berufsschule lege die staatliche Bürokratie immer größere Steine in den Weg. Die Bischöfe waren ernsthaft darüber besorgt, daß eine derartige Politik der Regierung die Beziehungen zwischen dem albanischen Staat und der katholischen Kirche ernstlich behindern könne.

Aufsehenerregend wirkte auch die Nachricht, daß ägyptische Fundamentalisten bei der Übersetzung und Herausgabe des Korans in albanischer Sprache versucht haben, die albanischen Muslime zu beeinflussen. In dem Vorwort der in Kairo gedruckten Koran-Ausgabe stand nämlich ursprünglich, Albanien habe sich zwar vom Kommunismus befreit, eine neue Bedrohung bilde aber das Christentum. Die albanische Regierung wurde diesmal hellhörig. Wie von Erzbischof Mirdita zu erfahren war, wurde dieser Text auf staatliche Anordnung noch vor der Einfuhr nach Albanien aus jedem der Exemplare entfernt. Die immer wieder erscheinenden diversen Schriften und Flugblätter mit islamischen Parolen gegen die Aktivitäten der katholischen Kirche in Albanien spiegeln nach Überzeugung der Bischöfe nicht die Ansichten der Leitung der islamischen Gemeinden wider, sondern seien nur Einzelfälle der Intoleranz. Daher sprach sich die katholische Kirche für die Fortsetzung des Dialogs auch mit dem Islam aus.

Wie Erzbischof Mirdita öfters betonte, sei Albanien ein besonderer Ort in Europa, wo Muslime, Orthodoxen und Katholiken aufeinandertreffen. Ihm schwebe der Gedanke vor, in Tirana ein Zentrum für interreligiöse Fragen einzurichten. Außerdem möchte der Erzbischof begabten jungen Muslimen Gelegenheit geben, die christliche Religion in Rom zu studieren. Auch mit der albanischen Orthodoxen Kirche strebt man eine enge Kooperation an. Katholische und orthodoxe Kirchenführer bildeten im Februar 1994 eine gemeinsame Delegation für die Friedenskonferenz in Istanbul. Den Worten von Erzbischof Mirdita zufolge sollte die Welt sehen, daß zumindest in Albanien die religiösen Unterschiede nicht zu Spannungen und Feindseligkeiten führen müssen. Er habe durch das häufigere Treffen mit den Verantwortlichen den Eindruck gewonnen, daß Katholiken, Orthodoxe und Muslime entschlossen seien, sich durch Schwierigkeiten nicht vom Weg der Zusammenarbeit abbringen zu lassen.

Josef Bata

Kurzinformationen

Weltjugendtreffen im Zentrum der Fernostreise des Papstes

Die Philippinen, deren Bevölkerung zu 85 Prozent Katholiken sind, Papua-Neuguinea, das australische Sydney und Sri Lanka besuchte Papst Johannes Paul II. auf seiner elftägigen Fernostreise vom 12. bis 21. Januar. Im Zentrum dieser 63. Auslandsreise stand dabei der zehnte *Weltjugendtag* in Manila an dessen Höhepunkt, der Messe mit dem Papst, geschätzte vier Millionen Menschen teilnahmen. Dabei rief der Papst zu Verantwortungsbewußtsein und Christusnachfolge auf, warnte zugleich vor den neuen Formen der Sklaverei, der sexuellen Ausbeutung und des Drogenmißbrauches und mahnte die Jugendlichen an ihren Auftrag zur Evangelisierung Asiens. Erstmals waren unter den Teilnehmern auch katholische Jugendliche aus Vietnam, Laos und Kambodscha. Überraschend nahm auch, neben einer großen Anzahl Taiwanesen und Vertretern der chinesischen „Untergrundkirche", eine Delegation der regimenahen „Chinesischen Katholischen Patriotischen Vereinigung" aus Peking am Weltjugendtag teil, was als weitere Versöhnungsgeste der Volksrepublik

an den Vatikan gewertet wurde. Über den katholischen Radiosender „Radio Veritas Asien" richtete der Papst von Manila aus eine Botschaft an „alle chinesischen Katholiken". Darin würdigte er deren Schwierigkeiten in der Ausübung des Glaubens und dankte für die Treue von Klerikern und Laien, die die unerschütterliche Gemeinschaft mit dem Papst und der ganzen Kirche bezeugten. Auch traf der Papst mit dem unter anderem wegen seiner familienpolitischen Kampagnen von der philippinischen Kirchenleitung angefeindeten protestantischen Staatspräsidenten *Fidel Ramos* zusammen. In Port Moresby auf Papua Neuguinea rief der Papst zu Frieden und Versöhung auf in dem seit 1975 schwelenden Sezessionskrieg um die Insel Bougainville. Im Zentrum der zweiten Station der elftägigen Reise stand die Seligsprechung eines 1945 ermordeten einheimischen Laien-Katecheten. Im australischen Sydney, der dritten Station, sprach der Papst die streitbare, zeitweise exkommunizierte und heute zu einer wichtigen Identifikationsfigur gewordene Ordensgründerin *Mary MacKillop* (1842–1909) selig, auf Sri Lanka Pater *Joseph Vaz* (1651–1711). Beobachter hatten den anstehenden Papstbesuch in Sri Lanka, der ein Treffen mit Führern anderer Religionen einschloß, als einen wichtigen Impuls des erst wenige Wochen zuvor ausgehandelten Waffenstillstands zwischen Regierung und der separatistischen Guerilla gewertet (vgl. HK, Dezember 1994, 638). Überschattet war die gesamte Reise, die der Papst ausdrücklich in den Dienst des Religionsdialogs stellte, von der permanenten Furcht vor Anschlägen, die vor allem von seiten islamistischer Extremisten befürchtet wurden.

Feierliche Errichtung des neuen Erzbistums Hamburg

In der Hamburger Kirche St. Marien fand am 7. Januar die feierliche Errichtung des neuen Erzbistums Hamburg statt. In Anwesenheit von Vertretern aus Kirche, Staat und Gesellschaft verlas der Apostolische Nuntius in Deutschland, Erzbischof *Lajos Kada*, die päpstliche Errichtungsurkunde, anschließend auch die Ernennungsurkunde für den künftigen Erzbischof des neu errichteten Erzbistums, den bisherigen Bischof von Osnabrück, *Ludwig Averkamp*. Das Erzbistum Hamburg hat zwei Weihbischöfe, *Hans-Joachim Jaschke* und *Norbert Werbs*. Averkamp bekannte sich in seiner Ansprache zu der Aufgabe, mit dem „gezielten kirchlichen Zusammenwachsen" von Ost und West auch die deutsche Einheit zu fördern. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann*, bezeichnete die Errichtung des Erzbistums Hamburg als eine Herausforderung für die deutschen Katholiken. Mit der Errichtung des Nordbistums werde ein Zeichen gesetzt „für eine bewegliche, offene und engagierte Kirche mitten in einer nach allen Seiten geschäftigen Weltstadt". Der größte Teil der neuen Diözese gehörte bislang zur Diözese Osnabrück. Zur Kirchenprovinz Hamburg gehören die Bistümer Osnabrück und Hildesheim. Das neue Erzbistum Hamburg besteht aus den Bundesländern Hamburg, Schleswig-Holstein sowie dem Landesteil Mecklenburg von Mecklenburg-Vorpommern. Das Erzbistum Hamburg ist das flächenmäßig größte Bistum Deutschlands, umfaßt aber lediglich 410 000 Katholiken, etwa 7,5 Prozent der Bevölkerung. Die Hamburger Pfarrkirche St. Marien, mitten im Drogen- und Rotlichtviertel, wurde zur Bischofskirche erhoben. Hamburgs protestantische Bischöfin *Maria Jepsen* betonte bei einem Empfang im Hamburger Rathaus die ökumenische Verbundenheit innerhalb der Stadt.

Ökumenische Positionsbestimmung des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes

Der Schweizerische Evangelische Kirchenbund (SEK), dem die Mitgliedskirchen die Wahrnehmung ökumenischer Aufgaben auf nationaler und internationaler Ebene übertragen haben, gibt in seinem Grundlagentext „Grundlinien ökumenischen Handelns im Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund" sich selbst, seinen Mitgliedskirchen und seinen ökumenischen Partnern über seine handlungsleitende ökumenische Haltung Rechenschaft. Diese Grundlinien wurden vom Vorstand am 15. Dezember 1994 zustimmend zur Kenntnis genommen und zum gemeinsamen Orientierungsrahmen für alle Personen, Arbeitsgruppen und Kommissionen erklärt, die im Auftrag des SEK ökumenische Aufgaben wahrnehmen. Damit aktualisierten der Ökumene-Beauftragte und der Vorstand, was vor bald zehn Jahren die Abgeordnetenversammlung als „Die Aufgabe der evangelischen Kirchen der Schweiz in der ökumenischen Bewegung" umschrieben hatte (vgl. HK, August 1985, 389). In vier Kapiteln skizziert der Grundlagentext zunächst die Grundperspektive ökumenischen Handelns (1. Theologische Grundlagen, 2. Konfessionelles Erbe, 3. Unsere heutige Situation, 4. Perspektiven ökumenischen Handelns). In seiner Bedeutung nicht zu unterschätzen ist der Grundsatz im 4. Kapitel, der den Ökumene-Bericht von 1985 wesentlich fortschreibt: „Ökumene verstehen wir primär als Aufgabe, nach Wegen der Verständigung und der Vertiefung von Gemeinschaft zwischen heute real existierenden Kirchen, Konfessionen, Gruppen und Bewegungen zu suchen... Ökumenisches Reden und Handeln hat sich auf die konkrete, heute gelebte kirchliche Wirklichkeit mit all ihrer Vielfalt, ihren Spannungen, Fragwürdigkeiten und Widersprüchen zu beziehen." Dieser Grundsatz bedeutet für das Handeln, „daß bei ökumenischen Partnern die ganze Wirklichkeit ihres Kircheseins ernst genommen werden muß." Diesen Grundsatz wendet der SEK im 5. Kapitel (Ökumenische Aufgaben-Bereiche) auch auf den erklärtermaßen wichtigsten ökumenischen Partner in der Schweiz, die römisch-katholische Kirche, an. „Im Kontakt mit der römisch-katholischen Kirche ist der SEK darum bemüht, ihre ge-

samte kirchliche Wirklichkeit wahrzunehmen und zwischen den Ebenen der Kirchenleitung (des Lehramts), der Theologie und der kirchlichen Basis zu differenzieren." Dieser Herausforderung der römisch-katholischen Kirche, die dazu neigt, sich als homogener darzustellen, als sie es in Wirklichkeit ist, steht die eigene Herausforderung gegenüber: „In der römisch-katholischen Kirche begegnet uns ein Gegenüber, das uns in seiner Andersartigkeit auf Defizite der reformierten Tradition hinweisen kann. Darum gilt es (etwa in den Bereichen Kirchenverständnis, Eucharistie oder Spiritualität) sorgfältig danach zu fragen, was wir von der katholischen Tradition heute lernen können." Beschlossen wird der Grundlagentext mit zwei knappen Kapiteln über Kontakte über den christlichen Bereich hinaus (interreligiöse Begegnung und Zusammenarbeit im säkularen Raum) sowie die Arbeitsweise des SEK.

Programmatischer Bericht des neuen bayerischen Landesbischofs

In seinem ersten Bericht vor der Synode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern hat Landesbischof *Hermann von Loewenich* Ende November 1994 seine Vorstellungen über den Weg der Kirche dargelegt. Dabei plädierte Loewenich, seit 1. Juli 1994 bayerischer Landesbischof, für eine offene und deutliche Kirche. Konzepte und Arbeitsprogramme sollten nachhaltig sein; man dürfe nicht jedes Jahr eine Rakete mit einem modisch gefärbten Stichwort starten, „die dann sehr schnell unseren Blicken entschwindet und im Himmel unverwirklichter guter Ideen verglüht". Kirche in Zeitgenossenschaft könne nicht bedeuten, permanent den Kurs zu wechseln. Die gegenwärtige kirchliche und gesellschaftliche Umbruchsituation, so der neue Landesbischof, solle als schöpferische Herausforderung verstanden werden. Er nannte dabei vier Punkte: Besinnung auf die Quellen des Glaubens, neue Konzentration auf den kirchlichen Auftrag, Überprüfung der kirchlichen Strukturen und Neuordnung der Ressourcen. Als Grunddimensionen seines Leitbilds für die Kirche führte Loewenich Spiritualität, Diakonie, Koinonia und Parrhesie (Freimut) an. Es gehe um eine Kirche, in der Menschen von heute durch die Kraft des Evangeliums Gottes- und Glaubenserfahrungen eröffnet und zuteil würden, „in der Menschen von heute Hilfe empfangen..., in der Christen in ihrer Verschiedenheit Gemeinsamkeit und Verbundenheit erfahren..., in der wir, von Christus befreit, Orientierung suchen und finden, freimütig für unseren Glauben Rede und Antwort stehen". Der bayerische Landesbischof sieht Defizite beim kirchlichen Umgang mit Christen in „Halbdistanz": Sie bekämen nicht immer die nötige Vergewisserung, die erwartete Hilfe und die entscheidenden Wachstumsimpulse für ihren Glauben: „Sie sind keine Zielgruppe für Missionierung, auch nicht primär für eine Anbindung oder gar Integration in das Gemeindeleben. Sie brauchen Impulse, die ihre Identität als Christen stärken und entlang ihrer Lebenslogik entwickeln." Auch wo Menschen den Dienst der Kirche zunächst nur als Dienstleistung verstünden, gerieten sie an den Rand eines Kraftfeldes, das innerlich etwas auslöse. Die Kirche besitze Kompetenz in der Frage, wie Freiheit mit Gemeinsinn überzeugend neu verknüpft werden könne. Der Landesbischof wünscht sich Freimut für das innerkirchliche Gespräch über Glaubensfragen sowie im Gespräch der unterschiedlichen kirchlichen Richtungen, theologischen Prägungen und Gruppierungen.

Diskussion der Rheinischen Landeskirche zur Homosexualität bleibt offen.

Keine Einigkeit habe sich ergeben in der Frage, wie homosexuell empfindende Christinnen und Christen ihre Sexualität verantwortlich leben können. Dieses Resümee eines dreijährigen Beratungsprozesses in Gemeinden, Presbyterien und Kreissynoden beschloß die Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland bei ihrer Tagung Mitte Januar. Ausgangspunkt der Diskussion war der Antrag einer Düsseldorfer Kreissynode im November 1985, die Landessynode solle den Gemeinden und ihren Amtsträgern einen verbindlichen Weg weisen, wie dem Wunsch Homosexueller nach *Segnung ihrer Partnerschaft* entsprochen werden könnte. Im Januar 1992 beschloß die Landessynode, ein umfassendes Positionspapier zum Thema Homosexualität als Handreichung unter dem Titel „Homosexuelle Liebe" an alle Gemeinden und Kirchenkreise zu senden (Vgl. HK, Juli 1992, 308f). Dieser Beratungsprozeß vor Ort sollte bis Ende 1993 abgeschlossen werden. In dem nun gefaßten Beschluß der Synode heißt es: Eine deutliche Mehrheit sei der Überzeugung, daß unter der befreienden Kraft des Evangeliums Menschen ihre Homosexualität annehmen und sie verantwortlich leben könnten; andere seien dagegen der Überzeugung, daß diese befreiende Kraft nur dazu führe, daß homosexuell empfindende Menschen ihre Sexualität nicht praktizieren oder eine Veränderung ihrer sexuellen Orientierung erfahren. Die Uneinigkeit sei in dem unterschiedlichen Verständnis bestimmter Bibelstellen begründet. Die Landessynode fordert zwar dazu auf, bei *Personalentscheidungen* niemanden wegen seiner Homosexualität zu benachteiligen, verzichtet des unabgeschlossenen Beratungsprozesses wegen jedoch auf eine generelle Regelung bei Anstellungen ebenso wie bezüglich gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften in Pfarrhäusern. In der Frage öffentlicher Segenshandlungen faßte die Landessynode mit Verweis auf die Rückmeldungen ebenfalls keinen Beschluß, damit seien solche Segenshandlungen nach geltendem Recht weiterhin nicht möglich. Nur eine kleine Gruppe von Presbyterien und Kreissynoden befürworte die Segnung (20 Prozent), 32 Prozent sähen darin eine Relativierung von Trauung als kirchlicher Amtshandlung und eine Infragestellung der Ehe. Er-

neut werden der Innerkirchliche und der Theologische Ausschuß beauftragt, die Bedeutung von Segenshandlungen und die theologische Bewertung der von der Ehe verschiedenen Lebensformen zu klären.

Die neueste Kirchenstatistik aus den Niederlanden

Nach den statistischen Angaben für 1993/94 (kerkelijke documentatie, Nr. 8/1994) gehörten Ende 1993 36 Prozent der niederländischen Bevölkerung der katholischen Kirche an. 1980 betrug der Katholikenanteil in den Niederlanden 39,5 Prozent, 1990 waren es 37 Prozent. Im Durchschnitt der zwei Zählsonntage im März 1994 besuchten in den niederländischen Diözesen 12 Prozent der Katholiken im Alter von über sieben Jahren den Sonntagsgottesdienst; den höchsten Wert verzeichnete das Bistum Groningen mit 16,2 Prozent, den niedrigsten das Bistum Rotterdam mit 9,8 Prozent. 1980 lag der Anteil der sonntäglichen Gottesdienstbesucher noch bei 23,7 Prozent, 1990 bei 14 Prozent. In der katholischen Kirche *getauft* wurden 1993 in den Niederlanden 24,7 Prozent der lebendgeborenen Kinder (1980 waren es 30,8 Prozent). Fast 90 Prozent des in Frage kommenden Altersjahrgangs von in der katholischen Kirche getauften Kindern empfingen 1993 die *Erstkommunion*; bei den *Firmungen* lag der entsprechende Anteil bei 65,8 Prozent (1980 waren es 77,3 Prozent). Der Anteil der katholischen Trauungen an der Gesamtzahl der Eheschließungen betrug 1993 noch 17,9 Prozent; 1980 waren es 31,2 Prozent. In den sieben niederländischen Bistümern gab es 1993 insgesamt 19 Weihen von Weltpriestern (sechs im Bistum Rotterdam, fünf in Den Bosch, drei in Roermond, zwei in Breda und je eine in Groningen, Haarlem und Utrecht) und vier Weihen von Ordenspriestern. Im aktiven Dienst standen im Berichtsjahr 1851 Priester (1980 waren es 3374), davon 1044 Weltpriester. In den niederländischen Diözesen gab es 1993 außerdem 180 Ständige Diakone, davon 48 im Hauptberuf, und 633 Pastoralreferenten, davon 412 Männer und 221 Frauen. Die Zahl der Pastoralreferenten („pastorale werk[st]ers") hat sich damit seit 1980 mehr als verdoppelt. Von den 12757 Ordensschwestern (ohne kontemplativ-monastische Orden) in den Niederlanden waren 1993 nur 20 Prozent aktiv tätig, die übrigen befanden sich im Ruhestand. 1993 gab es in den Niederlanden 23 Eintritte in Frauenorden; 694 Ordensfrauen starben.

Bücher

HEINZ ZAHRNT; Mutmaßungen über Gott. Die theologische Summe meines Lebens. Verlag R. Piper, München 1994. 264 S. 38,– DM

Warum die Gottesfrage für ihn ein solches Gewicht bekommen habe, und er letztlich „um Gottes willen" Theologe geworden und geblieben sei, dafür wisse er keinen greifbaren Grund zu nennen. Mit *Romano Guardini* könne er nur vermuten, daß dies womöglich in seiner Anlage zur Schwermut gründen könne. Mehr als diese wenigen Sätze will Zahrnt in der „Summe seines Lebens" über seine „Berufung" zu einem theologisch so fruchtbaren Leben und Lebenswerk nicht verlieren. Im Gegenteil: Kritisch und nachdenklich schließt er mit der Frage, „ob denn ein Mensch überhaupt Gott zum Beruf haben kann", mit kritischen Anfragen an die akademische Theologie zuerst, die doch das Kontinuum seines Lebens gebildet habe. Vor diesem nachdenklichen Schluß gönnt Zahrnt den Leser ein Stück Weggenossenschaft auf seinen „religiösen Lebensweg als theologischen Denkweg" – ein Spiegel und Dokument der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts. Auf keiner Seite wird dieser Rückblick zu lang oder anstrengend. In einer ebenso direkten und unprätentiösen wie gewohnt kräftigen und die Zuspitzung suchenden Sprache schildert Zahrnt einen Weg der Abfolge von Suche, Irritation, Wandel und stetigem Neuanfang, die eigene Biographie dabei eng verknüpft mit der jeweiligen theologischen Diskussion und den Lebensphasen der Kirche selbst. Eindrucksvoll beschreibt Zahrnt etwa den um den hohen Preis des „Untergangs" und der unermäßlichen Schuld erkauften Neuanfang von Theologie wie Kirche nach dem Krieg. Für ihn war die Zeit zugleich die „des theologischen Erwachsenwerdens, verbunden mit einem politischen Erwachen." Wichtige andere Wege werden abgeschritten: der vom „trinitarischen Heilsdrama zu einer jesuanischen Christologie, zum Jesus von Nazareth als dem Urcharismatiker"; der Lebensweg mit der Bibel, dem „Buch von menschlichen Erinnerungen an Gott", der ihn vom „Buchstaben zum Geist" führte; ein anderer vom allmächtigen zum allgegenwärtigen Gott; der Weg, der den Intellektuellen in ihm und den Spirituellen zusammengebracht habe; Wege auch, die zu entschiedener Gegnerschaft geführt haben: etwa gegen jede Verwechslung von Politik und Glaube, gegen die utopische Aufladung von Politik, gegen das selbstgewählte Ghetto einer Freiwilligenkirche. Als theologische Summe eines religiösen Lebensweges enthält dieses Buch viel Wegweisendes, vor allem ermutigt es zu Wandlungsbereitschaft und Offenheit in Theologie und Kirche im „Vertrauen auf einen verläßlichen Lebensgrund". *A. F.*

KLAUS SCHATZ, Vaticanum I, Band III: Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1994. 358 S. 98,– DM.

Mit dem dritten Band liegt das Werk des Frankfurter Kirchenhistorikers Klaus Schatz über das Erste Vatikanische Konzil von 1869/70 jetzt abgeschlossen vor. Band I, 1992 erschienen, behandelte Vorgeschichte und Vorbereitung des Konzils (vgl. HK, Februar 1993, 105); der 1993 erschienene zweite Band verfolgte den Konzilsverlauf von der Eröffnung bis zur Schlußabstimmung der Konstitution „Dei Filius" über den katholischen Glauben. Der abschließende Band widmet sich der dramatischen Schlußphase des Ersten Vatikanums mit Diskussion und Abstimmung über die Konstitution „Pastor aeternus" mit der damals und seither umstrittenen Definition des päpstlichen Lehr- und Jurisdiktionsprimats und geht auf die Rezeption des Dogmas in den verschiedenen Ländern ein. Schatz zeichnet auch in diesem Band den Diskussionsverlauf und die Ereignisse am Rand des Konzils anhand der gedruckten und ungedruckten Quellen sorgfältig und ohne vorschnelle Urteile nach und nimmt auch ausführlich zur Frage nach der Freiheit des Konzils Stellung. Er räumt dabei ein, daß man hier den historischen Befund unterschiedlich werten könne, sieht aber für sich keinen entscheidenden Grund, die fundamentale Freiheit des Ersten Vatikanums in Frage zu stellen. Das eigentliche Problem des Konzils liegt für Schatz in der „Majorisierung der Minorität und dem Fehlen eines ernsthaften Dialogs, der auf den Konsens zielte" (S. 202). Es sei die Frage, ob eine dogmatische Entscheidung durch Majorisierung einer Minderheit bei aller Richtigkeit denselben Rang besitze wie eine andere Entscheidung, die den Konsens des Bischofskollegiums und der Kirche in einer bestimmten Zeit zum Ausdruck bringe. In seinen knappen Schlußüberlegungen zum geschichtlichen Ort des Ersten Vatikanums verweist Schatz darauf, daß das Konzil eine bestimmte Traditionslinie definiert und zum Sieg geführt habe, „die sicher speziell in der römischen Kirche seit frühesten Zeiten feststellbar ist, und dann auch mehr und mehr in der ganzen Westkirche dominierte, aber nie die einzige war" (S. 308). Auch die episkopalistischen, gallikanischen und konziliaristischen Tendenzen hätten in ähnlicher Weise urkirchliche Wurzeln: „Diese Taditionslinien stellen Probleme und Anfragen, die auch nach dem II. Vatikanum noch nicht beantwortet sind" (ebd.). Das Werk von Schatz erhellt so nicht nur ein entscheidendes Ereignis der neueren Kirchengeschichte, sondern vermittelt auch wichtige Anstöße für die heutige Diskussion über die Struktur der katholischen Kirche und ihre Rolle in der modernen Gesellschaft.

U. R.

MARTIN HEIDEGGER, Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe Band 17. Hg. von Friedrich Wilhelm von Herrmann. Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 1994. 332 S. 78,– DM.

Dieser Band der Gesamtausgabe enthält den Text der ersten Marburger Vorlesung, die Heidegger nach seiner Berufung an die dortige Universität im WS 1923/24 gehalten hat. Im Hinblick auf das philosophische Problemfeld ist dieser Text denkgeschichtlich zwischen den phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles (1921/22, GA, Bd. 61) und der Vorlesung „Die Grundprobleme der Phänomenologie" (1927, GA, Bd. 24) situiert. Die Marburger Vorlesung, von der „Leidenschaft des echten und rechten Fragens" (Vorbemerkung) beherrscht, ist eine kritische Untersuchung der Phänomenologie des Bewußtseins auf dem Hintergrund der radikaler aufgeworfenen *Seinsfrage*. Der erste Teil setzt mit der Aristotelischen Bestimmung des Logos als aufzeigender Rede innerhalb der vorgegebenen Welt ein. Diese das Menschsein auszeichnende Sprachfähigkeit wird als entdeckende und verdeckende, Wahres und Falsches erkennende Seinsmöglichkeit ausgelegt. Sie eröffnet ursprünglich das Bewußtsein *von* etwas und das Urteilsvermögen. Von hier aus wird dann in bohrenden Analysen gefragt, wie es dazu kommen konnte, daß in Husserls Phänomenologie, als „strenge Wissenschaft" verstanden, *Bewußtseinsforschung* das leitende Denkmotiv ist. Heidegger bezeichnet diese Grundtendenz als „die Sorge um die erkannte Erkenntnis". Dadurch tritt die begegnende Welt vor dem Anspruch gesicherter Erkenntnis zurück, das menschliche Dasein flieht vor sich selbst. Im zweiten Teil der Vorlesung wird im Rückgriff auf Descartes gezeigt, wie in seiner Denkweise auf dem Zweifelsweg Sicherheit, Gewißheit, unerschütterliche Evidenz gesucht wird. Dieser Anspruch wird durch Heidegger in denkerischer Folgerichtigkeit von höchster sprachlicher Prägnanz bis auf den Grund erschüttert. Dort, wo es um die Bestimmbarkeit des Seins Gottes bei Descartes und Thomas von Aquin (Gottesbeweise) geht, blitzt die *Seinsfrage* in ihrer *theologischen* Relevanz in den folgenden Sätzen auf: „Das, worauf sich der Nachweis vollzieht, das *Seiende der Welt*, muß aufgelockert und artikuliert werden: Welches ist der *Hintergrund von Sein*, der ‚gemeinsam' das *Sein Gottes* und das *Sein der Welt* und das *Sein Gottes zur Welt* ontologisch trägt?" Der dritte Teil der Vorlesung gilt dem Aufweis, daß Husserls Phänomenologie die Wahrheit des Lebens, des Daseins versäumt. In der Sorge um die Gewißheit der Erkenntnis, eingebunden in den Vorrang methodischer Selbstvergewisserung und Allverbindlichkeit, könne die Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit des Daseins nicht ins Auge gefaßt werden. Mit diesem denkerischen Ausblick ist das Tor zum frühen Hauptwerk Heideggers „Sein und Zeit" (1927) aufgestoßen. Für einen vielleicht möglichen Entwurf einer Phänomenologie des christlichen Glaubens ist gerade von dieser Vorlesung aus erneut nachhaltig zu fragen, wie es um das *unverzichtbare* Bündnis von Vernunft und Glaube, Philosophie und Offenbarung, Welt und Sprache steht.

W. S.

Notizen

Zum neuen Bischof von Aachen und damit zum Nachfolger des am 23. Januar letzten Jahres verstorbenen Bischof Klaus Hemmerle wählte das Aachener Domkapitel den 54jährigen, aus Rosendahl-Osterwick (Kreis Coesfeld) stammenden Offizial im Bistum Münster und Münsteraner Dompropst Heinz Mussinghoff. Überdiözesan war Mussinghoff in jüngster Zeit vor allem an den Verhandlungen zur Gründung der Diözesen Hamburg, Erfurt, Magdeburg und Görlitz beteiligt. Die Zahl der aus dem Bistum Münster stammenden Diözesanbischöfe in Deutschland steigt damit auf sieben (von insgesamt 28).

Am 5. Januar begann in Rom die 34. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu. Die 33. Generalkongregation fand 1983 statt und wählte den gebürtigen Niederländer Peter Hans Kolvenbach zum neuen Ordensgeneral, die 32. bemühte sich 1974/75 um die Neuformulierung des Selbstverständnisses des Jesuitenordens (vgl. HK, September 1975, 472 ff.). Von der jetzt begonnenen Generalkongregation, an der 243 Delegierte teilnehmen, sind keine spektakulären Beschlüsse zu erwarten. Auf der Tagesordnung stehen u. a. das Nachwuchsproblem (es stellt sich in den meisten europäischen Ländern), Fragen der Ausbildung und der Zusammenarbeit mit Laien, die sich für einzelne Projekte oder für eine bestimmte Zeit im Orden engagieren möchten. Johannes Paul II. ermahnte die Gesellschaft Jesu zu Beginn der Generalkongregation, ihrem Gründungsauftrag ohne Zögern und Unklarheiten treu zu bleiben.

Das zurückliegende Jahr der Familie sowie Verlauf und Ergebnis der Weltbevölkerungskonferenz in Kairo standen im Zentrum der traditionellen Ansprache Johannes Pauls II. an die Römische Kurie am 22. Dezember (Osservatore Romano 23. 12. 94). Die kirchliche Intervention gegen die völlig unannehmbaren Entwürfe des Kairoer Aktionsprogrammes habe bei Katholiken ebenso wie bei Muslimen und Juden ein positives Echo gefunden. Mit Blick auf den anstehenden Weltsozialgipfel im März in Kopenhagen wünschte sich der Papst eine wesentlich andere Ausrichtung als in Kairo, wo Tendenzen erkennbar gewesen seien, neue Ungerechtigkeiten auf Kosten der untersten sozialen Schichten der sogenannten Dritten Welt zu schaffen.

Die Zahl der Theolgiestudierenden, die in der evangelischen Kirche in Deutschland Pfarrerin oder Pfarrer werden wollen, sinkt. Seit dem Höchststand von mehr als 11000 Theologiestudierenden Mitte der 80er Jahre ist ihre Zahl, nach Angaben der EKD, bis Ende 1994 kontinuierlich auf 7147 gesunken. Mit „gemischten Gefühlen" verfolge man diese Entwicklung, erklärte der für die Ausbildung zuständige Oberkirchenrat Robert Mehlhose. Zwar normalisiere sich gegenwärtig erst der beängstigend hohe Andrang. Längerfristig sei jedoch zu bedenken, daß in absehbarer Zeit zahlenmäßig sehr starke Jahrgänge altersbedingt aus dem Pfarrdienst ausscheiden. Weiter zugenommen hat indessen der Frauenanteil unter den Theolgiestudierenden; er liegt, Tendenz steigend, bei 40 Prozent.

Am 16. Dezember 1994 traf der EKD-Ratsvorsitzende, Landesbischof Klaus Engelhardt, in Rom mit Johannes Paul II. zusammen. Engelhardt überreichte dem Papst dabei die im Herbst verabschiedeten gleichlautenden offiziellen Stellungnahmen von VELKD und Arnoldshainer Konferenz zu den Verwerfungen des 16. Jahrhunderts. Die Stellungnahmen kommen zu dem Schluß, daß bestimmte Verurteilungen katholischer Lehre in den reformatorischen Bekenntnisschriften den Partner heute nicht mehr treffen. Die EKD-Vertreter trafen in Rom auch mit Kardinal Joseph Ratzinger und dem Päpstlichen Rat für die Einheit zusammen. Für dieses Jahr ist eine gemeinsame Studientagung von Einheitsrat und EKD vorgesehen, um das gegenseitige Verständnis zu vertiefen. Bei den Gesprächen in Rom hat sich offenbar gezeigt, daß die katholische Kirchenspitze die EKD als Gemeinschaft lutherischer, unierter und reformierter Kirchen schwer einordnen kann, da der katholische Ökumenismus stark bilateral orientiert ist.

In einer sogenannten „Heiligenkreuzer Erklärung" bedauern die Wiener Jura- und Theologie-Professoren Gerhard Luf, Richard Potz und Günter Virt, daß der Katechismus der Katholischen Kirche (Nr. 2266) die grundsätzliche Legitimität der Todesstrafe auch unter den Voraussetzungen der Gegenwart festgeschrieben hat. Die Todesstrafe stehe im Widerspruch zur Menschenwürde, die in der Anforderung gründe, den Menschen auf unbedingte Weise als ein freies, sittlich verantwortliches Subjekt zu achten und anzuerkennen. Die Todesstrafe setze streng genommen voraus, daß der Mensch seine Würde und damit auch sein Personsein verlieren könne. Eine solche Sicht sei gegenwärtig auch deshalb besonders gefährlich, da es in der philosophischen Debatte Autoren gebe, die – etwa im Zusammenhang mit der Euthanasiediskussion – Mensch- und Personsein zu trennen suchten.

Gegen gewaltsame Aktionen an Krankenhäusern, in denen Abtreibungen vorgenommen werden, wandte sich der Vorsitzende der französischen Bischofskonferenz, Erzbischof Joseph Duval von Rouen. In einer im Anschluß an die Sitzung des Ständigen Rates der Bischofskonferenz veröffentlichten Erklärung heißt es, gewaltsame Aktionen in Krankenhäusern nährten den Verdacht von Intoleranz in der Kirche. Demgegenüber müsse alles getan werden, damit die Gesetzgebung sich weiterentwickle und die Abtreibung nicht banalisiert werde. Eine formelle Verurteilung gewaltsamer Mittel bei solchen Aktionen enthält die Erklärung nicht, wie der Berichterstatter von „Le Monde" (18./19.12.94) vermerkt. Verschiedene Gerichtsverfahren gegen militante Abtreibungsgegner hatten im vergangenen Jahr in der französischen Öffentlichkeit Aufsehen erregt.

Vier Angehörige der Ordensgemeinschaft der „Weißen Väter", drei französische und ein belgischer Priester, wurden am 27. Dezember in Algerien ermordet. Die Attentäter werden den islamischen Fundamentalisten zugerechnet. In einer Reaktion auf den Anschlag meinte der Erzbischof von Algier, Henri Teissier, daß er trotz dieser Ermordung an die Möglichkeit eines friedlichen Zusammenlebens von Christen und Muslime in Algerien glaube. Gott werde immer verraten, wenn in seinem Namen getötet werde. Teissier betonte, die Weißen Väter seien sich des Risikos bewußt gewesen, aber sie hätten „mit den Gläubigen alle Gefahren teilen wollen".

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind das Jahresregister, eine Eigenwerbung (Verlegerbeilage) und einem Teil ein Prospekt des Verlages W. Kohlhammer, Stuttgart, beigefügt.

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 3 49. Jahrgang März 1995

Es ist geschehen, und folglich kann es wieder geschehen.

Primo Levi

Wieviel Erinnern?

Wenn es noch eines Beweises bedürfte, wie schwer Deutsche sich weiterhin im Umgang mit den Verbrechen des Dritten Reiches tun, dann könnte ihn die widersprüchliche Haltung gegenüber dem Thema Erinnerung bieten. Vereinfachend lassen sich zwei Grundtendenzen unterscheiden: Die einen sind der Ansicht, es geschehe viel *zu wenig* an Erinnerungsarbeit, die anderen finden, daß um dieses Thema *zuviel* Aufhebens gemacht werde.

Wer die erste der beiden Haltungen einnimmt, die ältere, beklagt seit langem die mangelnde Bereitschaft der Deutschen, sich der Erinnerung an die Shoa auszusetzen. Geradezu pathologischer Erinnerungsverlust, Verdrängung des Geschehenen wird beklagt. Die zweite, die jüngere, wehrt sich zunehmend und zunehmend deutlicher gegen eine Art des Erinnerns, die die Menschen dieses Landes daran hindere, zu nationaler Identität zu finden, und kritisiert eine für die politische Öffentlichkeit Deutschlands beherrschend gewordene Sprache falscher Betroffenheit.

Braucht das vereinte Deutschland ein Shoa-Mahnmal?

Entstanden sind diese beiden Tendenzen in ausgesprochen unterschiedlichen historischen Kontexten. Die erste reicht bis in die Zeit zurück, in der man sich in Deutschland – befördert durch die gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Umbrüche in der Zeit um 1968 – schockartig bewußt wurde, wie halbherzig und unzureichend man sich in den ersten zehn, 15 Jahren der Nachkriegszeit mit der jüngsten Geschichte befaßt hatte, wie Wiederaufbau und Gewinnung einer den übrigen westlichen Ländern vergleichbaren Prosperität alle Energien absorbiert hatten. Für mehr fehlte offenbar nicht nur Zeit und Energie, sondern wohl auch die innere Bereitschaft.

In Schule, Universität und Medienöffentlichkeit setzte eine vermehrte Auseinandersetzung mit diesem schwierigem Thema ein. Vielerorten bemühte man sich, etwa an früheren Standorten von Synagogen, die im November 1938 den Flammen zum Opfer fielen, mit Hilfe von Gedenktafeln und Mahnmalen, in Familie, Schule, Kirche und Medien an das gewaltsame Ende jüdischer Präsenz in den deutschen Städten zu erinnern. Synagogen wurden, mitunter auch an den Bedürfnissen der bestehenden jüdischen Gemeinden vorbei, restauriert, jüdische Friedhöfe wieder zugänglich gemacht u.ä.m.

Gerade im kirchlichen Raum fand diese Haltung entschiedene Unterstützung. *Johann Baptist Metz* machte die „erinnerte Leidensgeschichte" zur Schlüsselkategorie einer Theologie, die die kritisch-befreiende Kraft des Gottesglaubens der Juden und Christen freilegte. Seinen prominentesten Niederschlag in einem für die Ortskirchen in Deutschland zentralen, wenn auch immer noch unzureichend re-zipierten Text fand dieser Ansatz im Dokument „Unsere Hoffnung" der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland; darin finden sich Sätze, die nun in der Erklärung der deutschen Bischöfe aus Anlaß des 50. Jahrestages der Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz bekräftigt wurden (vgl. ds. Heft, S.133).

Eine neue Situation entstand im Zuge der Veränderungen in Deutschland nach dem November 1989, dem Beitritt der ehemaligen DDR, der Wiedererlangung voller staatlicher

Souveränität und dem Beschluß des Deutschen Bundestages, Berlin die Hauptstadtfunktionen zurückzugeben, die die Stadt in den 40 Jahren des Viermächtestatus nicht haben konnte. Nicht nur, daß das Ausland heute genauer denn je auf die Art und Weise schaut, mit der Deutschland sich der eigenen Vergangenheit stellt. In dem Maße, wie Berlin wieder anknüpft an seine frühere Hauptstadtrolle, traten auch die Orte innerhalb Berlins wieder stärker ins Bewußtsein, die für Deutsche und Nichtdeutsche fest mit der Erinnerung an den Terror des nationalsozialistischen Deutschlands verbunden sind, seine imperialistische Politik, vor allem die „Endlösung der Judenfrage".

Nicht die Erinnerung ist die wahre Gefahr

50 Jahre nach Kriegsende und nach dem Ende einer von den unmittelbaren Kriegsfolgen geprägten provisorischen Staatlichkeit des geteilten Landes, so lautete daher die Forderung, sei es an der Zeit, endlich als vereintes Deutschland in repräsentativer Form der Opfer der Shoa und allen von Deutschen und im Namen Deutschlands in jener Zeit begangenen Verbrechen bzw. deren Opfern zu gedenken. Die Konservierung der Orte des Grauens allein reiche nicht – ganz zu schweigen von der Frage, wie lange dies überhaupt noch möglich und sinnvoll ist. An die Gestaltung des künftigen Berlin als Regierungssitz des vereinten Deutschlands dürfe man, lautet eine weitere Forderung, nicht gehen, ohne auch die dunkle Seite der Stadt ins Bewußtsein zu heben.
Im November vergangenen Jahres veröffentlichte die Frankfurter Allgemeine Zeitung (11.11.94) eine Mahnung gegen ein angeblich inflationäres Gedenken in Deutschland. Eine „späte Flut der Mahnmäler" werde „für kommende Geschlechter vom narzißtischen Betroffenheitskult unserer Zeit zeugen". Die Nachgeborenen würden mit einem „Beschuldigungsritual konfrontiert, das sie nicht trifft". Andernorts war inzwischen Ähnliches zu lesen.
Angesichts der Schwierigkeiten in der Vergangenheit, auch nur kleine und kleinste Schritte der eingeforderten Erinnerungsarbeit zu realisieren, mutet die Warnung vor dem Zuviel allerdings weit überzogen an. Heutige Projekte und Pläne sind nicht zuletzt ein *Reflex des früher Versäumten.* Vor lauter bemühter Warnung vor Banalisierung, Ritualisierung, Betroffenheitskult droht die fällige Erinnerungsarbeit verhindert zu werden, noch ehe es sie überhaupt in nennenswertem Umfang gibt.

Vor lauter Bedenken gegenüber bestimmten, im einzelnen möglicherweise auch fragwürdigen und verbesserungsfähigen Formen des Erinnerns darf das Wesentliche nicht vergessen werden, wie es *Richard von Weizsäcker* bei der Entgegennahme des Leo-Baeck-Preises in Frankfurt im November letzten Jahres formulierte: „Nicht die Erinnerung, sondern das Vergessen (ist und bleibt) die wahre Gefahr, und sie kann sich auf allen möglichen Wegen heranschleichen".

Auf den ersten Blick sieht es so aus, als werde in den stärker werdenden Vorbehalten gegenüber einem vermeintlichen Zuviel an Erinnerung lediglich Kritik geübt an bestimmten Formen der Überreaktion, einer an die „political correctness" gemahnenden Entschlossenheit im Verfolgen an sich gutgemeinter Ziele. Aber ist das wirklich alles? Wird nicht doch die Notwendigkeit von Erinnerung ein gutes Stück weit zu relativieren versucht?

Läuft man nicht doch Gefahr, unter dem Gewand derjenigen, die vorgeben, ein trivialisiertes Erinnern verhindern zu wollen, faktisch das Spiel derer zu betreiben, denen an der fälligen Erinnerungsarbeit kaum gelegen ist? Das unentwegte Abwehren einer angeblichen fortgesetzten Stigmatisierung der Deutschen im Zeichen von Auschwitz gerät eben doch leicht in die Nähe der Bestrebungen derer, denen es um ein zweifelhaftes Aufrechnen des Unaufrechenbaren, um Vergleiche mit Unvergleichbarem zu tun ist, um „Schlußstrich" und „Normalität".
Hinter der Diskussion dieses Themas verbirgt sich indes noch etwas anderes. Die Rollen im politischen Diskurs in Deutschland sollen neu verteilt werden. Es melden sich gerade auch diejenigen vermehrt zu Wort, die den Eindruck haben, als würde die Gewichtung politischer Begriffe und Kategorien von einem links-liberalen Kartell vorgeprägt und dominiert. Die Einforderung der Erinnerung an das dunkelste Kapitel deutscher Geschichte gilt ihnen bis heute als ein „linkes" Steckenpferd. Auch das Ende der Amtszeit des früheren Bundespräsidenten Richard von Weizsäcker dürfte hier eine Rolle spielen. Seine Rede zum 8. Mai 1985 (vgl. HK, Juni 1985, 270 ff.) und ihr immenses Echo können nicht darüber hinwegtäuschen, daß über diese Frage in Deutschland kein Konsens herrscht, auch nicht in der Partei, die von Weizsäcker in das höchste Amt des Staates schickte.

Gibt es eine angemessene Form, des Geschehenen zu gedenken?

Die gegenwärtig verbreiteten Warnungen vor einem vermeintlichen Zuviel an Erinnerung, vor angeblicher Banalisierung des Gedenkens, vor einem „Beschuldigungsritual", von dem die Nachgeborenen sich zunehmend distanzierten, hätten indes nicht diesen Widerhall gefunden, wenn sie nicht auch Richtiges, Bedenkenswertes enthalten würden: So kommt man nicht umhin zu realisieren, daß diese Erinnerungsarbeit schon des *zunehmenden zeitlichen Abstands* wegen nicht leichter wird. Der Anteil derjenigen, für die die Nazizeit nicht nur ein Kapitel im Geschichtsbuch, sondern Teil eigenen Erlebens ist, wird kleiner. D. h., die Gefahr, daß die Shoa zu einem Verbrechen *unter vielen anderen* herabsinkt, wird größer, unabhängig davon, ob man dies für verhängnisvoll hält oder aber für den „normalen Lauf der Dinge".
Insofern kann auch weniger denn je darauf vertraut werden, daß bisherige Formen dieser Erinnerungsarbeit nur fortzu-

führen sind. Die Plausibilität der Erinnerungsarbeit unter denen, die den Krieg und Auschwitz noch erlebt haben, ist schon gering genug. Um wieviel notwendiger müßte es also sein, jüngeren Generationen einen Zugang zu ermöglichen, wobei das schlechte Gewissen der Elterngeneration als Begründung immer weniger taugen wird.
Auch an der Frage, ob unter den heutigen Bedingungen Museen, Gedenkstätten u. ä. nicht einer gewissen *Trivialisierung* unterliegen, kommt man nicht vorbei. Wenn man schon in der amerikanischen Hauptstadt Abstand nimmt von einem Geschichtspark à la Disney World, um wieviel mehr ist Vorsicht angebracht bei einem Thema, das sich nicht mit einer im wahrsten Sinne des Wortes inszenierten Geschichte „zum Anfassen" verträgt.
Trotzdem: Der erste Satz des zitierten FAZ-Artikels lautete nicht: *Welches*, sondern *wieviel* Erinnern braucht das Land? Im Mittelpunkt steht also nicht die von Fall zu Fall zweifellos immer wieder zu stellende Frage, inwieweit konkrete Erinnerungsarbeit der erinnerten „Sache", den erinnerten Opfern gerecht wird, inwieweit Grenzen dessen überschritten werden, was darstellbar und gerade im Zusammenhang mit der Shoa erträglich ist.

Es gebe keine angemessene Form, Auschwitz' zu gedenken, meinte unlängst der Historiker *Christian Meier* (FAZ, 27. 1. 95). Deswegen bringe es auch nichts, die alles in allem anerkennenswerten Versuche, sich dieser Geschichte offen zu stellen, geringzuschätzen. Meier spielte damit sowohl auf diejenigen an, denen die geleistete Arbeit seit langem unzureichend vorkommt, wie auch auf diejenigen, denen es langsam in mehrfacher Hinsicht zuviel wird.
Es gibt keine wirkliche Alternative zu einem immer vorläufig und unzulänglich bleibenden erinnernden Umgang mit der Shoa. Man kann die Kriterien so hoch schrauben, daß man faktisch als *Verhinderer* wirkt. Man kann die Anforderungen an die zu leistende Erinnerungsarbeit als so einzigartig definieren, daß dies die Kommunikation darüber praktisch verunmöglicht, weil schon der Versuch, es dennoch zu wagen, als Anmaßung ausgelegt wird.

Die Auseinandersetzung mit den beispiellosen Geschehnissen in Hitler-Deutschland kann im übrigen nicht *auf den wissenschaftlichen Raum* beschränkt werden – in der Hoffnung, dort sei man gegen bestimmte Verfremdungen, Peinlichkeiten, Profanierungen geschützt. Der Verlauf des sogenannten „Historikerstreits" belegte das Gegenteil. Erinnerung, zumal wenn es um kollektiv bedeutsame Inhalte geht, kann nicht allein eine Frage fachwissenschaftlich-historischer Arbeit an Universitäten und Fachinstitutionen sein. Es braucht Formen, in denen die breite Bevölkerung, Staat und Gesellschaft an dieser Erinnerungsarbeit partizipieren können.
Daß diese Erinnerungsarbeit obendrein in *ritualisierter* Form geschieht, muß nicht gegen sie sprechen. Es gibt gelungene und weniger gelungene Formen der Ritualisierung. Die ritualisierte Gestaltungsform schafft Beständigkeit, Wiedererkennbarkeit, Sicherheit. Je schwieriger der Anlaß des Gedenkens, desto befreiender kann es mitunter sein, sich in ritualisierten Formen bewegen zu können. Die Alternative wäre Gestalt- und Ausdruckslosigkeit – nicht ein vorgeblich erhoffter authentischer Ausdruck.
Die Warnung vor einem vermeintlichen Zuviel an Erinnerung wird nicht selten in Verbindung mit dem Verdacht geäußert, der Entwicklung eines gesunden *Selbstbewußtseins* der Deutschen individuell, aber erst recht als staatliche Gemeinschaft schade dies mehr als es nütze. Was könnte aber ein Selbstbewußtsein wert sein, das bereits die eigenen Schattenseiten nicht zu integrieren bereit oder in der Lage wäre? Auch geht es nicht darum, den Deutschen einreden zu wollen, das beispiellose Leiden von Auschwitz sei gewissermaßen konsequentes, notwendiges Ergebnis gerade ihrer nationalen Geschichte, ihres „Wesens".

Erinnernde Solidarität schließt die Opfer von morgen mit ein

Erinnerung – das ist denjenigen zu sagen, denen an einem positiven Selbstbild der deutschen Nation gelegen ist – hindert niemanden daran, zu dem Selbstbewußtsein zu kommen, dessen er zu einem menschenwürdigen Leben bedarf. Erinnerung klagt niemanden an, den keine individuelle Schuld trifft. Erinnerung zielt auf eine auch über längere Zeiträume, über Generationen hinweg wirkende Verantwortung, die mit individueller Schuld nicht zu verwechseln ist.
Erinnerung ist *Solidarität mit den Opfern der Geschichte*, in diesem Fall: der jüngsten deutschen Geschichte. Alternative zum Erinnern ist das Verdrängen, und Verdrängung schafft bestenfalls falsches Selbstbewußtsein. Verdrängung der unfaßlichen Geschehnisse in Hitler-Deutschland würde die damaligen Opfer nur ein weiteres Mal zu Opfern machen.

Erinnerung ist andererseits immer auch Zumutung, „gefährlich" für den status quo, nicht nur bequem und bestätigend, nicht dekorative Zugabe, nett anzuschauen, aber folgenlos. Erinnerung ist mehr als das, was schlußendlich an schöngefärbten, harmonisierten und der Sache nach halbierten Gedächtnisfetzen einem „natürlichen" Erinnerungsverhalten folgend irgendwann einmal übrig bleibt. Erinnerung ist immer auch Aufstand gegen ein „natürliches" Vergessen.
Erinnerung hält sich im übrigen nicht nur in der Vergangenheit auf, sondern versucht, gewissermaßen die möglichen Opfer und Toten von morgen heute bereits in die Solidarität miteinzubeziehen. Sie betrauert ungelebtes Leben der Gegenwart und Zukunft nicht weniger als das der Vergangenheit, ohne die Leiden der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft auf eine Stufe zu stellen. Erinnerung in diesem Sinne läßt sich nicht einsperren in einen von politischen Alltagsfragen unberührten kulturellen Raum, selbst wenn damit nichts einfachhin präjudiziert ist, nichts leichter zu entscheiden ist, nicht auf eine Einsicht rekurriert werden könnte, die mühsam abwägender Wahrheitsfindung enthoben wäre.

Klaus Nientiedt

Streit für was?

Zu den ARD-Thesen von Kurt Biedenkopf und Edmund Stoiber

Der Deutsche Bundestag und die christlich-liberale Bundesregierung mit ihrer knappen Mehrheit stehen vor großen Aufgaben: Die nächste Stufe der Gesundheitsreform soll kommen, ein weiteres hartes Stück Einkommensteuerreform (mit der Freistellung des Existenzminimums) steht an; zugleich damit muß der Familienleistungsausgleich verbessert werden; ein Energiekonsens, der über Jahrzehnte hält, muß gefunden werden; der Kampf gegen die Arbeitslosigkeit duldet (bei über 4 Millionen Arbeitslosen in Deutschland im Januar) kein Rasten; die Unternehmen sollen bei der Gewerbesteuer entlastet werden und die Kommunen dafür eine Kompensation erhalten; der ewigwährende Streit um den § 218 muß endlich vom Tisch und dieser muß dabei eine solche Fassung erhalten, die schlußendlich auch vor dem Bundesverfassungsgericht bestehen kann.

Da verwundert es schon einigermaßen, daß ausgerechnet die ARD bzw. das öffentlich-rechtliche Rundfunksystem und die Kritik an ihm den Stoff für den ersten großen parlamentarischen und außerparlamentarischen Schlagabtausch im neuen Jahr abgab. Soviel Streit auf einmal und soviel Eifer im Streit von allen Seiten können eigentlich nur aus einer maßlosen Überschätzung der elektronischen Medien kommen, die zur Zeit weit mehr unter politischen und ökonomischen Gesichtspunkten (als Teil der Kommunikationstechnologien, damit als Element der Standortsicherung) und natürlich als öffentlichkeitswirksame Unterhaltungsbranche denn als Kommunikationsmittel im eigentlichen Sinne Aufmerksamkeit finden.
Aber Streit über die öffentlich-rechtlichen Medien gibt es spätestens seit dem Auftreten *privater Konkurrenz* grenzüberschreitend fast überall – in Frankreich, in Italien, in Deutschland. Der Wettlauf um Frequenzen, Stars und Quoten ist hart. Ob staatsnah oder staatsfern organisiert, Einfluß auf die elektronischen Medien, vor allem auf das Fernsehen, suchen alle Parteien mit Heftigkeit zu wahren oder zu gewinnen. Medienstrukturreformen sind ein ewiges Thema, in der föderalistisch gegliederten Bundesrepublik mit ihren Länderzuständigkeiten ganz besonders. Und die beiden Unionsministerpräsidenten *Kurt Biedenkopf* und *Edmund Stoiber* formulierten unter der augenzwinkernden Zustimmung des Bundeskanzlers ihre Reformforderungen ungewöhnlich forsch (Beendigung des ARD-internen Finanzausgleichs, Fusion von Rundfunkanstalten, radikale Verschlankung des Ersten Programms ohne Bestandsgarantie), allerdings ohne allzu deutlich zu sagen, wie dies vonstatten gehen soll. Und sie nahmen mit kaum zu überbietender Deutlichkeit speziell den WDR und seine Rolle im Gesamtsystem der ARD („konzernähnliche Struktur") ins Visier.

Da konnte angesichts der notorischen, wenn auch widersprüchlichen Vorliebe speziell der Unionsparteien für die „privaten" schon der u.a. vom „Spiegel" (6.2.93) verbreitete Gedanke aufkommen, es werde mit der Strukturkritik an der ARD und der angedrohten Verweigerung einer Gebührenerhöhung mindestens durch Teile der Union mit Bedacht ein Popanz aufgebaut, um den Privaten Flankenschutz zu geben. Und da die Veröffentlichung der Thesen in auffälliger zeitlicher Nähe zu einer barschen Kanzlerkritik an einer geschmacklich mißratenen Satire-Sendung des WDR erfolgte, mußte fast der Eindruck entstehen, die vorgetragenen Reformforderungen kaschierten nur wieder einmal vordergründige politische Machtinteressen der Kritiker und ihrer Wortführer.

Aber dies allein erklärt nicht, daß in diesem Streit selbst die coolsten Profis unter den Intendanten öffentlich die Contenance verloren. Es muß schon an den Thesen selbst gelegen haben. Sieht man sie sich bei nüchternem Verstand und unter Weglassung des üblichen Rankenwerks an, dann findet sich in ihnen doch eine Menge Vernünftiges, wenn auch (vermutlich) wenig in absehbarer Zeit Realisierbares.
Das *Übergewicht des WDR* innerhalb der ARD gerade in der politischen Berichterstattung zum Beispiel ist offensichtlich. Dies erschwert in der Tat eine ausgewogene Vielfalt. Verwirklicht werden kann solche Vielfalt nur durch einigermaßen gleich leistungsfähige Anstalten. Der interne Finanzausgleich schafft einseitige Abhängigkeiten und ist dafür kein Ersatz.

Über *Rundfunkfusionen,* landesbezogene oder großräumig länderübergreifende, wird ganz unabhängig vom jetzigen Streit ohnehin seit Jahren, wenn nicht seit Jahrzehnten gesprochen und verhandelt. Welchem Modell, dem Großflächen- oder dem Ländermodell der Vorzug gegeben wird, ist dabei gemessen am Hauptanliegen sekundär.
Allerdings verbindet sich damit nicht allein Rundfunkföderalismus, sondern Länderföderalismus. Starke länderbezogene Anstalten, zu denen sich kleine Länder zusammenschlössen, um mit den großen konkurrenzfähig zu sein, könnten ein Muster für eine zur Zeit nicht realisierbare, aber doch nicht für alle Zukunft auszuschließende Länderneugliederung werden. Soll der angestammte Kompetenzföderalismus nicht allmählich in einem Wirrwarr von Bund-Länder-Kooperationen untergehen, ist eine Neugliederung sogar geboten.

Neu nachzudenken lohnt sich auch über das vom Bundesverfassungsgericht vorgegebene bzw. sanktionierte Thema „Grundversorgung". Der Anspruch auf Grundversorgung liefert den öffentlich-rechtlichen Anstalten innerhalb des dualen Rundfunksystems erst die unumstößliche Existenzberechtigung. Aber brauchte es für die Grundversorgung insgesamt 53 öffentlich-rechtlich organisierte Rundfunk-

programme im Bundesgebiet, jeweils zu mehreren bis in den letzten Winkel ausgestrahlt, und neun Vollprogramme des öffentlich-rechtlichen Fernsehens? Da in absehbarer Zeit neben Erstem Programm und ZDF auch alle Dritten bundesweit empfangen werden können, ist es nicht abwegig zu fragen, ob entweder eine Reduktion der Dritten oder eine Verschlankung des Ersten Programms oder eine Privatisierung des ZDF, wie dies von dritter Seite eher in polemischer Form auch vorgeschlagen wurde, ein sinnvoller Weg einer ökonomischeren Organisation des öffentlich-rechtlichen Fernsehens wäre. *un*

Zerrissen

Erlebt die katholische Kirche eine Krise des Bischofsamtes?

Während es um den im Januar vom Apostolischen Stuhl faktisch seines Amtes enthobenen Bischof von Evreux, *Jacques Gaillot*, auch trotz des Briefes der Bischofskongregation an die französischen Bischöfe (vgl. ds. Heft, S. 159) stiller geworden ist, tritt das Thema deutlicher hervor, um das es in dieser Auseinandersetzung vor einem weiteren Hintergrund eigentlich geht: das Bischofsamt. Sah es bisher so aus, als greife die verfaßte Kirche in die zunehmenden inneren Spannungen u. a. dadurch ein, daß sie die unter Theologen, die im kirchlichen Auftrag lehren, vertretenen Positionen wachsam beobachtet und gegebenenfalls sanktionierend eingreift, so tritt zunehmend das Bischofsamt selbst in die Schußlinie.

Die in ihrer Härte kaum mehr zu überbietende Sanktionierung eines Ortsordinarius durch Rom ohne formelles Verfahren hat nicht nur manchen der französischen Amtsbrüder Gaillots das eigene Amt mit einem Mal in einem anderen Licht erscheinen lassen. Dem einen oder anderen kommen Zweifel, welchen Wert gegenwärtig Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils haben wie etwa: Die „Gewalt, die (die Bischöfe) im Namen Christi ausüben, kommt ihnen als eigene, ordentliche und unmittelbare Gewalt zu ... Sie sind nicht als Stellvertreter der Bischöfe von Rom zu verstehen, denn sie haben einen ihnen eigene Gewalt inne und heißen mit voller Wahrheit Vorsteher des Volkes, das sie leiten" (Lumen gentium Nr. 27).

Die Fragen, die sich in bezug auf das Bischofsamt im Anschluß an die Absetzung Gaillots stellen, sind vielfältig. Dabei ist nicht einmal in erster Linie an die problematische Rechtsfigur des *Titularbischofssitzes* gedacht, auf den Gaillot „versetzt" wurde. Die Aufgeregtheiten rund um den Titularsitz Bischof Gaillots, Partenia in Mauretanien, muteten z. T. unverhältnismäßig an, denn ähnliches ließe sich bei jeder Ernennung eines Weihbischofs sagen und kommentieren. Die Anfragen an das Institut der Titularbischofssitze sind nicht neu. Sie sind eng verknüpft mit der Frage nach Rechten und Aufgaben der Weihbischöfe und anderer Bischöfe ohne territoriale Jurisdiktion.
Der Erzbischof von Marseille, Kardinal *Robert Coffy*, problematisierte in einer vom Sekretariat der Französischen Bischofskonferenz verbreiteten Erklärung Kennzeichnungen des Bischofsamtes, wie sie gerade vor dem Hintergrund der Amtsauffassung Gillots die Runde machen. Coffy distanzierte sich von Bezeichnungen wie „Bischof der Ausgestoßenen", „Bischof aller" und betonte demgegenüber den *Bischof für alle*, den Bischof in Gemeinschaft *mit seinem Volk sowie den anderen Bischöfen und dem Bischof von Rom.* (La Croix, 11. 2. 95).

Im römischen Kommuniqué aus Anlaß der Amtsenthebung Gaillots erwies sich der Begriff der Einheit zumindest als mißverständlich. In einer Stellungnahme der französischen Sektion der *Europäischen Gesellschaft für katholische Theologie* zur Enthebung Gaillots zeigen sich die Theologen überrascht darüber, diesen im römischen Kommuniqué zu lesen. In den Konzilstexten finde sich diese Aufgabenbestimmung nicht. Und sie zitieren „Lumen gentium" Nr. 25: „Unter den hauptsächlichsten Ämtern der Bischöfe hat die Verkündigung des Evangeliums einen hervorragenden Platz".

Eine Passage aus dem Bischofsdekret (Nr. 11) zitieren sie, weil diese in ihren Augen gerade belege, wie sehr Jacques Gaillot dem Bischof eigene Aufgaben tatsächlich erfüllt habe. Bischöfe sollen „sich nicht bloß um die kümmern, die schon dem obersten Hirten nachfolgen, sondern sich mit ganzem Herzen auch jenen widmen, die irgendwie vom Weg der Wahrheit abgewichen sind oder die Frohbotschaft Christi und sein heilbringendes Erbarmen nicht kennen ..."
Das Kriterium der zu wahrenden Einheit der Kirche erweist sich jedenfalls als überaus auslegungsbedürftig. Wenn seinerzeit bei den Bemühungen um *Marcel Lefebvre* bedeutsame Errungenschaften des Zweiten Vatikanischen Konzils gegen den Willen beträchtlicher Teile des Bischofskollegiums faktisch zur Disposition gestellt wurden, geschah dies auch mit Blick auf die kirchliche Einheit.
Wie man an anderen Beispielen unschwer erkennen kann, wird von dem Gesichtspunkt der Einheit – Bischof *Franz Kamphaus* wies darauf öffentlich hin – sehr *unterschiedlicher Gebrauch* gemacht. Im einen Fall – siehe Chur – bewirken selbst schwere Bedenken der Mitbrüder im Bischofsamt nichts, während bei Gaillot trotz aller unleugbaren Meinungsverschiedenheiten und Schwierigkeiten im Umgang miteinander nicht die Rede davon sein kann, der französische Episkopat habe seinen Rücktritt bzw. seine Amtsenthebung verlangt.

Was der Gesichtspunkt der kirchlichen Einheit tatsächlich wert ist, erlebte Ende Januar im übrigen auch die Erzdiözese Salzburg: Gegen den Willen des Domkapitels ernannte Rom den umstrittenen Moraltheologen *Andreas Laun*, einen eifrigen Verteidiger der römischen Moralverkündigung, zum Weihbischof dieser Diözese.

Die Pluralität innerhalb der katholischen Kirche ist längst nicht mehr nur eine Frage der theologischen Lehre bzw. der Wahrnehmung der pastoralen Verantwortung in den Gemeinden. Sie reicht mehr denn je mitten in die Episkopate hinein. Wobei diese Situation an manchen Orten durch eine systematische Ernennungspolitik der letzten Jahre von Rom aus noch über das ohnehin unvermeidliche Maß hinaus geschürt wurde.

Daß sich diese Lage auf absehbare Zeit entscheidend ändern wird, ist nicht abzusehen. Auch das Bischofsamt spiegelt faktisch die innere Zerrissenheit der Kirche wider. In der gegenwärtigen kirchlichen Lage wäre der Einheit und dem Bischofsamt selbst nicht dadurch gedient, daß man versuchen würde, die Bischöfe so weit wie dies nur irgendwie geht, „auf Linie" zu bringen. Dies würde die inneren Verwerfungen, die Distanzierung von nicht unerheblichen Teilen der Gläubigen von ihrer Kirche nur weiter beschleunigen.
So hoch der Wert der kirchlichen Einheit auch zu veranschlagen ist – um des Bischofsamtes willen ist zu hoffen, daß dieses in Zukunft vielfältiger, dynamischer, eigenständiger ausgeübt und dabei auch respektiert wird, als dies in autoritativen Eingriffen wie Amtsenthebungen und Ernennungen gegen den deutlichen Willen der Ortskirchen zum Ausdruck kommt. *nt*

Anstöße

Ostdeutsches Memorandum „Minderheit mit Zukunft"

Die evangelische Kirche in Ostdeutschland steht heute vor allem vor zwei großen Herausforderungen: Sie muß zum einen strukturelle Konsequenzen aus ihrer *Minderheitensituation* ziehen, die in den vierzig Jahren kommunistischer Herrschaft entstanden ist und an der sich nach dem Ende der DDR nichts geändert hat. Gleichzeitig muß sie aber auch die *missionarischen Chancen* nutzen, die sich in einer freien Gesellschaft unter den Bedingungen des weltanschaulich-religiösen Pluralismus ergeben. Anstöße in beiden Bereichen möchte ein Memorandum des Arbeitskreises „Kirche von morgen" geben, das unter dem Titel „Minderheit mit Zukunft" vor einigen Wochen veröffentlicht wurde (epd-Dokumentation, Nr. 3a/95).
Dem vor zwei Jahren gebildeten Arbeitskreis gehören Kirchenmänner aus mehreren ostdeutschen EKD-Gliedkirchen vom Synodalpräses bis zum Theologieprofessor an, u. a. der Wolfener Pfarrer *Axel Noack*, Mitglied des Rates der EKD, *Götz Planer-Friedrich*, Direktor der Evangelischen Akademie Thüringen und *Helmut Zeddies*, Leiter der Berliner Außenstelle des Kirchenamtes der EKD. Die Gruppe hatte für ihre Überlegungen zur derzeitigen Situation und zum weiteren Weg der evangelischen Kirche in den neuen Bundesländern kein offizielles Mandat, stand jedoch bei ihrer Arbeit im Kontakt mit den ostdeutschen Landeskirchen, denen das Memorandum jetzt auch zugeleitet wurde.

Der Text möchte Erfahrungen aus der Zeit des Evangelischen Kirchenbundes in der DDR für die Gemeinschaft der EKD und die Zukunft der Kirche nutzbar machen, hängt aber nicht einer kirchlichen DDR-Nostalgie nach. Er handelt von den Schattenseiten von Markt und Pluralismus, plädiert aber nicht für eine freigewählte Nischenexistenz oder Verweigerungshaltung der Kirche. Vielmehr müsse sie Wert darauf legen, auf dem Markt präsent zu sein: „Das Evangelium will öffentlich bezeugt werden." Die Arbeitsgruppe predigt nicht den Abschied von der Volkskirche, macht aber Vorschläge für deren Umbau bezüglich Struktur, Personaleinsatz und Finanzierungssystem.

Die Kirche solle, so ein Vorschlag des Papiers, bei der Finanzierung ihrer Arbeit nicht allein auf die *Kirchensteuer* bauen, sondern diese in ein „gegliedertes, unterschiedlich strukturiertes Finanzsystem" einbeziehen (genannt werden als zukünftig weiter auszubauende Finanzierungsquellen die Erhebung von Kirchgeld durch die Gemeinden und projektbezogene Spenden). Ein weiteres Reformanliegen des Memorandums: In Gebieten mit besonders starker Ausdünnung des kirchlichen Lebens sollen „Regionalgemeinden" an die Stelle der zu klein gewordenen selbständigen Kirchengemeinden treten. Die exklusive Rolle der Ortsgemeinde soll auch dadurch aufgebrochen werden, daß neuen Gemeindeformen wie Hauskreisen, personenbezogenen Gruppen und Gebetsgemeinschaften ein eigener Ort in der Kirchenstruktur eingeräumt wird. Die Arbeitsgruppe votiert schließlich auch für ein „gestuftes Mitgliedschaftsrecht" in der evangelischen Kirche: Das Ziel bleibe unverändert die in der Taufe begründete volle Mitgliedschaft; zugleich sollten jedoch unterschiedliche Grade der Beteiligung am kirchlichen Leben vorgesehen werden.

Reformbedarf besteht zweifellos: In etlichen ostdeutschen Landeskirchen gibt es inzwischen Strukturausschüsse, die ein tragfähiges Personalkonzept erarbeiten sollen, wobei die Zeichen überall auf einem massiven *Stellenabbau* stehen. In Thüringen ist vom Zwang zum Abbau eines Drittels der derzeit vorhandenen Stellen die Rede; die gleiche Reduzierungsquote hat auch die Evangelische Kirche der Kirchenprovinz Sachsen angekündigt. Zwar sind die Kirchensteuereinnahmen der ostdeutschen EKD-Gliedkirchen in den letzten Jahren deutlich gestiegen, sie decken aber bisher nicht mehr als ein Drittel der Haushalte. Für 1995 weist der EKD-Hilfsplan nochmals 440 Mio DM als Unterstützung für die ostdeutschen Kirchen aus; ab 1996 wird die Finanzierung durch den Einbezug der Kirchen in den neuen Bundesländern in den regulären Finanzausgleich innerhalb der EKD neu geordnet.

Das Memorandum „Minderheit mit Zukunft" plädiert für ein missionarisches Konzept des Gemeindeaufbaus, „das gleichzeitig die Kirchenfernen

und Konfessionslosen anspricht, wie die Kirchenmitglieder stärkt und ihre Verbindung zur Kirche enger gestaltet". Es ist von der so schwierigen wie unerläßlichen Aufgabe die Rede, das richtige Gleichgewicht zwischen binnenkirchlicher Sammlung und missionarischer Sendung zu finden. Das Bemühen um dieses Gleichgewicht müßte alle Überlegungen der evangelischen Kirche in Ostdeutschland zur Neustrukturierung ihrer Arbeit angesichts massiver finanzieller Zwänge leiten. Gesundschrumpfen allein ist sicher keine Lösung.

Die Arbeitsgruppe „Kirche von morgen" hat ihre Reformvorschläge mit Blick auf die besondere Situation der evangelischen Kirche in Ostdeutschland formuliert. In einem epd-Interview (10.2.95) gab jetzt *Hermann Barth*, Vizepräsident des EKD-Kirchenamtes, zu Protokoll, die Vorschläge der Arbeitsgruppe seien auf den Westen nicht übertragbar: „Es darf nicht unter der Hand so getan werden, als wäre das Konzept Minderheit mit Zukunft in Wahrheit das Programm für die Evangelische Kirche in Deutschland." Aber Überlegungen zur Reform der Volkskirche werden auch in westlichen EKD-Gliedkirchen angestellt, etwa in Hessen-Nassau (vgl. HK, Februar 1993, 65 ff.). Man kann also auf die künftige Ost-West-Diskussion in dieser Frage gespannt sein. *ru*

Globale Sicherheit

Sind vom Weltsozialgipfel in Kopenhagen konkrete Ergebnisse zu erwarten?

Die große Medienresonanz im Vorfeld blieb ihm versagt, dem Weltsozialgipfel der Vereinten Nationen, der vom 6. bis 12. März in Kopenhagen abgehalten wird. Das kann kaum an Größe und Aufwand liegen, unterscheidet er sich darin doch keineswegs von den anderen UN-Mammutkonferenzen. Neben den unzähligen staatlichen Delegationen, Vertretern internationaler Nichtregierungsorganisationen und der Medien werden beim ersten Weltgipfel für soziale Entwicklung alleine über 100 Regierungschefs erwartet. Daß sich unter diesen auch der deutsche Kanzler *Helmut Kohl* befinden wird, war lange Zeit gar nicht so selbstverständlich. In Bonn hätte man – federführend für die Konferenz ist das *Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung* – den Gipfel gerne etwas „niedriger" gehängt.

Der Grund für das mediale Schattendasein liegt wohl in der *thematischen Ausrichtung* der Konferenz. Nicht, daß es ihren Themen und ihrer Zielsetzung an Brisanz und Dringlichkeit fehlen würde: Lösungen zu einer nachhaltigen Entwicklung aller Menschen weltweit, zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit, Beseitigung der Armut und der Integration der sozial Schwachen sollen gesucht werden. Vieles jedoch, allzu vieles läßt sich unter diesen Stichworten ansprechen, und gerade deshalb wohl blieb die Konferenz im Vorfeld für die breite Öffentlichkeit so unanschaulich, sahen Skeptiker die Gefahr, man werde in Kopenhagen vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sehen.
Auch nach der dritten Vorbereitungskonferenz schienen nur zwei grundsätzliche Erwartungen klar faßbar zu sein: Die der Industrienationen, nicht wieder mit der Forderung nach Aufstockung ihrer Budgets für Entwicklungshilfe konfrontiert zu werden und die der Entwicklungsländer, eben genau dieses zu erreichen. Damit waren jedoch auch schon Klarheit und Einmütigkeit gerade unter den letzteren erschöpft.

Die Entwürfe für Abschlußerklärung und Aktionsplan blieben zu „unverbindlich", überdies klammerten sie wichtige Bereiche wie etwa die sozialen Probleme in den Industrieländern aus, kritisierte das „Deutsche NRO-Forum Weltsozialgipfel" – eine ad hoc gebildete Plattform von mehr als 40 Nichtregierungsorganisationen, vom DGB über verschiedene entwicklungspolitische Organisationen bis zu Misereor und Caritas international – auf seinem letzten Treffen vor dem Gipfel im Februar. Von Anfang an forderten die NROs, aus der Konferenz dürfe kein Nord-Süd-Gipfel werden. Insgesamt sollten sich die zehn Verpflichtungen, die die 184 Regierungen in Kopenhagen vermutlich eingehen werden, stärker an „sozialer Gerechtigkeit und ökologischer Nachhaltigkeit" orientieren.
Bereits im Sommer des vergangen Jahres hatte die NRO-Plattform in einer 14seitigen Erklärung ihre Vorstellungen von Verlauf und Ergebnis des Gipfels, von konkreten Handlungsplänen, die verbindlich werden müßten, aufgelistet: die Konferenz sei „die Chance, der sozialen Entwicklung als Überlebensfrage der Menschheit politische Priorität zu geben". Im wesentlichen entsprechen diese Zielvorstellungen den Forderungen, die bereits der „Bericht über die menschliche Entwicklung" des Entwicklungsprogrammes der Vereinten Nationen (UNDP) unter dem Stichwort eines „neuen Konzeptes der menschlichen Sicherheit" zusammenfaßt hat.

Auf sechs Punkte wollten die UNDP-Autoren dabei die Tagesordnung für Kopenhagen „beschränken": An erster Stelle eine neue *Weltsozialcharta*, die einem umfassenden Sicherheitsverständnis Rechnung tragen soll – dem Bedürfnis aller Menschen nach Arbeitsplatz-, Einkommens-, Gesundheits-, Umweltsicherheit und der Sicherheit vor Verbrechen. Die Grundlagen einer solchen Charta sieht der Weltentwicklungsbericht dabei in dem 1976 in Kraft getretenen Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte. Das NRO-Forum fordert zu diesem Pakt die Einführung eines *Fakultativprotokolles*, das Individualbeschwerden gegen staatliche Verletzungen und Brüche dieser Rechte beim UN-Ausschuß für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte ermöglichen würde.

Als weitere Punkte für die Kopenhagener Agenda forderten die UNDP-Autoren: Mobilisierung der Friedensdividende und konkrete Festlegung der Ziele für die Senkung der globalen Mi-

litärausgaben, die Einrichtung eines globalen *Fonds für menschliche Sicherheit*, dem zum einen eben die Friedensdividende zugute kommen solle, der zum anderen aber auch durch Steuern auf internationales Spekulationskapital oder eine Globalsteuer auf Energie finanziert werden könnte.
Neben der Errichtung eines „stärker integrierten und leistungsfähigeren UN-Entwicklungssystems" schrieb der UNDP-Bericht zudem die Schaffung eines *UN-Wirtschafts-Sicherheitsrat* auf die Kopenhagener Tagesordnung.

Der konkreteste UNDP-Vorschlag, zu dessen Anwalt sich das NRO-Forum ausdrücklich erklärt hat, der jedoch bis zum Schluß keinen Eingang in die Dokuments-Entwürfe fand, ist der sogenannte „20–20-Vertrag". Hinter der kurzen Formel verbirgt sich die Selbstverpflichtung der Geberländer, 20 Prozent ihrer Entwicklungshilfe für die menschliche Grundversorgung auszugeben, sowie die der Empfängerstaaten, 20 Prozent ihres nationalen Haushaltes in eben diese Bereiche, etwa dem elementarer Bildungsangebote, der Grundgesundheitsvorsorge u. ä. m. zu investieren.

Während jedoch die Vertreter der afrikanischen Staaten einen solchen Vertrag begrüßen würden, kam bereits massiver Protest von asiatischer Seite: dort betrachtet man einen solchen „20–20-Vertrag" als Einmischung in die inneren Angelegenheiten der Staaten. Aber auch bei den Geberländern stößt der Vorschlag nicht auf helle Begeisterung. Aus Bonn ließ man immerhin „kritisches Wohlwollen" verlauten. Gleichviel was aus diesem wie auch den anderen Vorschlägen wird (über Verlauf und Ergebnis des Weltsozialgipfels berichten wir ausführlich in einer der nächsten Nummern) – entscheidend bleibt in jedem Fall das Versprechen des NRO-Forums, die hoffentlich möglichst konkreten und praktischen Ergebnisse von Kopenhagen einzuklagen und dafür zu sorgen, daß der Gipfel nicht Endpunkt, sondern Auftakt einer weiteren Entwicklung zu weltweitem sozialen Frieden wird. *fo*

Italien: Vor einer Neuformation der politischen Kräfte?

In Italien hat sich in den letzten drei Monaten weit mehr ereignet als eine der bislang üblichen periodischen Regierungskrisen. Die Kandidatur Romano Prodis als möglicher Premier der Linken Mitte, der Auflösungsprozeß unter den Popolari, der Nachfolgepartei der Democrazia Cristiana, und die Abspaltungen und Rückzüge in der Lega Nord signalisieren eine neue Etappe.

Der Rücktritt des Forza Italia-Chefs *Silvio Berlusconi* als Ministerpräsident und die ungemein mühsame Ablösung der ehemaligen Rechtskoalition aus Forza Italia, Lega Nord und Nationaler Allianz durch ein von vornherein als Übergangsregierung gedachtes Expertenkabinett unter der Führung von Berlusconis Haushaltsminister und ehemaligem Gouverneur der Nationalbank, *Lamberto Dini,* war wenn schon nicht der Auslöser, so doch der entscheidende Beschleuniger für alles, was dem Regierungsrücktritt folgte.
Von der alten, „ersten" Republik ist nicht viel mehr geblieben als der Verfassungsrahmen, eine halbwegs intakte öffentliche Verwaltung und – das wohl Entscheidende – die seltsam bekannten, wild anarchischen Verhaltensweisen der politischen Akteure, die unter den das alte Parteiensystem mit der DC als bestimmender Mitte ablösenden politischen Kräften nur noch etwas wilder geworden sind. Die Konturen einer „zweiten" Republik, die mehr Stabilität verheißen soll, müssen aber erst noch Gestalt annehmen.
Mit einiger Wahrscheinlichkeit voraussagen läßt sich zur Zeit nur soviel: Die italienischen Wähler werden bald wieder an die Urnen gerufen werden. Für den 23. April sind Regionalwahlen angekündigt, die nach einem gegenüber bisher leicht modifizierten Wahlrecht vor sich gehen werden. Im Juni, spätestens im Herbst, dürften dann Parlamentswahlen folgen, vermutlich ohne daß es bis dahin zu einer weiteren Wahlrechtsänderung (Mehrheitswahlrecht mit zwei Wahlgängen) gegenüber dem zur Zeit geltenden Mischmodus (drei Viertel der Sitze durch Direktwahl, ein Viertel der Sitze nach dem Verhältniswahlrecht) kommen wird.

Dem Kabinett Dini bleibt nicht viel Zeit

Dem Expertenkabinett Lamberto Dinis wird nicht viel Zeit bleiben, um das Haushaltsdefizit und die Staatsverschuldung (von rund 130 Prozent des BSP) wenigstens so weit in den Griff zu bekommen, daß die internationale Kredit- und politische Glaubwürdigkeit des Landes erhalten bleibt und dieses nicht vollends um die Früchte des gegenwärtigen weltweiten Wirtschaftsaufschwungs gebracht wird, an dem auch Italien mit rund drei Prozent Wachstum Anteil hat.

An zwei Fronten ist allerdings allein bereits mit dem Regierungswechsel eine gewisse Beruhigung eingetreten. Außenpolitisch kehrt Italien unter Dini zu seinem klassischen kooperativen Stil zurück. Versuche nationalen Auftrumpfens (unter dem Einfluß vor allem alt- und postfaschistischer Kreise) sind einstweilen Episode geblieben. Die neue Außenministerin, *Susanna Agnelli,* eine Schwester des Fiat-Chefs Giovanni Agnelli, bringt als eine auch in den Außenbeziehungen erfahrene Politikerin das nötige Vertrauenskapital vor allem für die europäischen Part-

ner mit ins Amt. Dini selbst, der als ehemaliger Gouverneur der Nationalbank über beträchtliches internationales Ansehen verfügt, wird im Gegensatz zur politischen Hektik der Berlusconi-Zeit eine ruhige Hand zugetraut. Auch besteht einige Hoffnung, daß er für die notwendigsten finanzpolitischen Maßnahmen mit den sie begleitenden unvermeidlichen Steuererhöhungen und Einschnitten in die Sozialleistungen die nötige Kompromißbereitschaft bei Arbeitgebern und Gewerkschaften zu wecken versteht.

Aber die Regierung Dini muß vor dem Hintergrund völlig ungesicherter Mehrheitsverhältnisse in Senat und Abgeordnetenkammer agieren, wo zur Zeit so gut wie keine politische Kraft ihre Reihen auch nur einigermaßen geschlossen halten kann. Zudem muß über die finanzpolitischen Maßnahmen hinaus vor allem ein Ziel erreicht werden, wenn der nächste Wahlkampf nicht wieder zu einer Medienschlacht mit völlig ungleichen Mitteln führen und dadurch das innenpolitische Klima weiter vergiftet werden soll. Das Schlagwort heißt „par condicio" – Waffengleichheit für die politischen Konkurrenten. Aber solche Waffengleichheit würde in Italien eine weitgehende Teilenteignung des Medien-Industriellen Berlusconi zur Voraussetzung haben. Es ist noch nicht zu sehen, wie dieses Unterfangen gelingen soll.

Parteien: Transformationen, Spaltungen und Auflösungen

Was die Handlungsfähigkeit des gegenwärtigen Expertenkabinetts betrifft, so zeigten allerdings erste Abstimmungen, daß in Sachfragen breitere Mehrheiten möglich sind, als die sehr knappe Abstimmung über die Vertrauensfrage nach der Regierungsbildung vermuten ließ, und daß die tragenden Mehrheiten für das Kabinett aus dem Linksspektrum kommen, aber weit in die Mitte, auch in die Reihen von Forza Italia hineinreichen, aus deren Sympathisantenkreis Dini bekanntlich selbst kommt.

Während sich dem Expertenkabinett so wenigstens eine Chance eröffnet, dem Haushaltschaos Einhalt zu gebieten und die notwendigen Finanzreformen durchzusetzen, zeichnet sich nach dem Ende der Berlusconi-Regierung in fast der gesamten politischen Landschaft des Landes neue Bewegung ab. Noch ist völlig offen, ob es gelingt, das allenthalben heftig formulierte Wunschziel einer „democrazia compiuta", einer vollendeten bzw. vollgültigen und gereiften Demokratie zu erreichen. Aber die Zeichen dafür, daß man aus einer Situation ständiger Regierungswechsel ohne Machtwechsel herauskommen und die Grundlagen für einen funktionierenden Machtwechsel schaffen will, werden stärker. Es sieht so aus, als ob zum ersten Mal nach der Auflösung des alten Parteiensystems ein *rechtes* und ein *linkes* Lager entstünde, von denen wenigstens der Tendenz nach *beide* politische Mehrheiten zu organisieren in der Lage sind und dadurch mehr Machtkontrolle durch Machtwechsel erreichen könnten.

Mit dem Verschwinden der alten Mitte verstärkt sich der Zwang zur Mitte in den rechten und linken Feldern (vgl. HK, September 1994, 448f.). Zeitlich ist der Ablauf allerdings etwas anders. Insofern könnte mit dem gleichen Recht gesagt werden, der – nicht durchgehend gleich ausgeprägte – Drang von links und rechts zur Mitte hin treibt die alte Mitte endgültig in ihre Auflösung und die neue verteilt sich auf unterschiedliche Lager.
Begonnen hat es auf der linken Seite. Das Ende des Sowjetkommunismus zwang die eurokommunistische KPI Enrico Berlinguers und seiner Nachfolger zur „Sozialdemokratisierung", konkret zur Bejahung, dann Identifizierung mit westlicher Demokratie und marktwirtschaftlichen Ordnungsformen.

Gleichzeitig kam ein gewaltiger populistischer Schub aus der rechten Mitte. Die Lega Nord des Lombarden *Umberto Bossi* mit ihren wohlstandsegoistisch motivierten Ressentiments gegen den Süden und das römische Klientelwesen und ihrer zeitweise sezessionistischen Rhetorik machte große Teile des unter der Steuerlast und öffentlicher Verschwendung stöhnenden mittleren und Kleinbürgertums den christlichen Demokraten und ihren „laikalen" Bündnispartnern abspenstig.
Das Experiment *Berlusconi* gab Realpolitikern in den Reihen der Alt- und Neufaschisten aus dem alten MSI die Chance, sich politisch zu häuten, demokratische Bekenntnisse abzulegen, ihre nationalistische Rhetorik wenigstens im Prinzip zu mildern und sich gegenüber den unter generellem Korruptionsverdacht stehenden Parteien der früheren Mitte-Links-Koalition in Gestalt einer neuen „Alleanza Nazionale" als unbelastete, saubere patriotische Gruppierung zu empfehlen – mit beachtlichem Erfolg, wie sich bald zeigen sollte.

Brachen die alte DC und deren traditionelle Bündnispartner (allen voran die Sozialisten *Bettino Craxis)* unter den Schlägen der Antikorruptionsjustiz zusammen und profitierten die Alt- und Neuformationen rechts und links vor allem *davon,* so geht das italienische Parteiensystem jetzt durch eine zweite Serie von Transformationen und Spaltungen. Diese zweite Serie betrifft vor allem die in den letzten Jahren entstandenen Übergangsgruppierungen und das, was von den Altparteien als deren Stammwählerschaft noch übrig geblieben ist.

Das gemessen an der Zahl seiner Parlamentarier bedeutendste Opfer: die Lega Umberto Bossis. Abgänge von Lega-Abgeordneten in Richtung Forza Italia gab es bereits zur Zeit der Regierung Berlusconi. Der durch die Aufkündigung des Bündnisses zwischen Lega, Forza Italia und Alleanza Nazionale durch Bossi unvermeidlich gewordene Rücktritt der Berlusconi-Regierung führte zu weiteren Abspaltungen. Auf dem Kongreß vom 10./11. Februar konnte Bossi durch ein taktisches Rücktrittsangebot den Großteil der Seinen zwar hinter sich bringen, verlor aber mit dem ehemaligen Innenminister *Roberto Maroni* den bislang zweiten Mann der Bewegung.

Die Lega hatte zwar bei den Märzwahlen 1994 (vgl. HK, Mai 1994, 221) nach dem Verhältniswahlrecht nur 8,3 Prozent der Stimmen erhalten. Weil sie im Bündnis mit Berlusconi zahlreiche Direktkandidaten durchbrachte, war sie jedoch zeitweise stärkste Fraktion. Inzwischen hat sie rund ein Drittel ihrer Parlamentarier verloren und ist in Umfragen auf den Status einer Splitterpartei von drei bis vier Prozent zurückgefallen. Der Lega fehlte es nicht an interessanten Persönlichkeiten, aber sie ist über den Status einer von Bossi autoritär geführten „Bewegung" nie hinausgekommen.

Das zweite Opfer der neuen Serie von Transformationen: der PPI, die aus der DC hervorgegangene Volkspartei. Mit rund zwölf Prozent der Stimmen bei den Märzwahlen 1994 konnte sie nur noch ungefähr ein Drittel der traditionellen Wählerschaft der DC auf sich vereinen. Verloren war die alte Größe, verblieben sind ihr die stets uneinigen zwei Seelen aus der Brust der Stammpartei: das bürgerlich-national-konservative und das christlich-soziale Element. Aber das Verhältnis der beiden zueinander hat sich umgekehrt, seitdem der der Comunione e Liberazione nahestehende und von Johannes Paul II. besonders geschätzte Philosophieprofessor *Rocco Buttiglione* an der Spitze der Partei steht. Früher, praktisch seit De Gasperi und besonders unter dem Einfluß Aldo Moros, stand die Führungsschicht der Partei meist ein paar Schritte weiter links als ihre katholisch-bürgerliche Wählermehrheit. Unter Buttiglione ist die Führung nach rechts gerückt, die verbliebene Stammwählerschaft dagegen steht, wie Umfragen bestätigen, u. a. eine von der auflagenstarken katholischen Illustrierten „Famiglia cristiana" (vgl. Corriere della Sera, 15. 2. 95), eher dem christlich-sozialen Milieu näher.

Faktisch zum Bruch kam es auf der Tagung des Nationalrats der „Popolari" am 9./10. Februar. Unmittelbar ausgelöst wurde der neue Spaltungsprozeß durch die Kandidatur von *Romano Prodi* für das Amt des Ministerpräsidenten einer möglichen künftigen Mitte-Links-Formation, die von führenden Männern christlich sozialer Prägung aktiv mitbetrieben worden war. Verursacht wurden die neuen Spannungen aber bereits Wochen vorher durch das von Buttiglione ziemlich selbstherrlich in die Wege geleitete Bündnis mit Berlusconi (unter faktischem Einschluß der „Allianza Nazionale."

Faktisch dürften der Rechtsschwank Buttigliones und die Kandidatur Prodis das *Ende der Popolari-Partei,* damit das endgültige Ende der ohnehin schon bislang nur noch in Resten vorhandenen, vom Vatikan und der gegenwärtigen Führung der Italienischen Bischofskonferenz aber so lange gegen alle Tatsachen eingeforderten „politischen Einheit der italienischen Katholiken" sein. Eine DC-Minderheit, das sogenannte Christlich-Demokratische Zentrum (CCD) ging bereits bei den Märzwahlen 1994 ein Bündnis mit Forza Italia ein, die Buttiglione-Partei folgt jetzt, der Rest, die „sana pars" der alten Partei wird sich Prodi anschließen.
Der jetzige, über mehrere Stufen gelaufene Spaltungsprozeß hat nicht uninteressante *innerkirchliche Aspekte.* Es fällt auf, daß die meisten Anhänger neukonservativer Bewegungen von „Comunione e Liberazione" bis zum Opus Dei auch politisch entschieden nach rechts neigen, während die christlich-soziale Mitte bislang noch bestehende Berührungsängste mit der PDS, der Partei der ehemaligen Reformkommunisten, endgültig abzulegen beginnt.

Damit dürften sich die *politischen Spannungen* unter den Katholiken insgesamt weiter verschärfen. Die Hierarchie neigt mehrheitlich ebenfalls eindeutig stärker nach rechts. Dies gilt mit Sicherheit für die Führung der Bischofskonferenz unter Kardinal *Camillo Ruini.* Sie wird sich aber angesichts der Kandidatur Prodis einigermaßen schwer tun. Der Bologneser Wirtschaftsprofessor ist katholisches Urgestein, er weist öffentlich wie privat ein unangreifbares katholisches Persönlichkeitsprofil auf. Trotz aller Versprechungen Berlusconis (und Fi-nis) zugunsten des Lebensschutzes und katholischer Privatschulen wirkt Prodi auch und gerade auf das kirchliche Milieu vertrauenserweckender als der in seinem Demokratieverständnis unsichere, das Hedonistenmilieu anziehende wirtschaftslibertäre Großunternehmer Berlusconi.

Berlusconi und Prodi – die Alternative ist da

Dies sagt allerdings überhaupt noch nichts aus über die politischen Chancen des Mitte-Links-Kandidaten. Der Start Prodis gelang besser als erwartet, jedenfalls in den Medien. Der neue Kandidat genießt hohes Ansehen als Wirtschaftsfachmann; er gilt von der alten DC her, der er nie angehörte, in keiner Weise als belastet. Als Sanierer des Staatskonzerns IRI, den er zweimal leitete, zuerst über längere Zeit in den achtziger Jahren, dann noch einmal kurz unter der Regierung Ciampi (1993/94), erwarb sich Prodi, der Ende der siebziger Jahre einmal für kurze Zeit Industrieminister war, beachtliche Meriten. Prodi gilt durchwegs als ein ernstzunehmender Kandidat. Er selbst sieht sich als eine Art italienischer Delors. Er wolle die Linke „enteisen", sagte er in einem Interview mit „Le Monde" (8.2.95), wie Berlusconi die Rechte enteist habe.

Einstweilen erscheint er allerdings noch als General ohne Truppe, der Hälfte der Bevölkerung so gut wie unbekannt. Seine Kandidatur wurde von Links über eine breite Mitte bis in ausgeprägt konservative Gruppierungen begrüßt, aber noch hat sich keine politische Formation formell für ihn entschieden. Dies muß allerdings kein Nachteil sein, da zum Beispiel der einzigen im Mitte-Links-Spektrum verbliebenen Großpartei, dem PDS, kaum etwas anderes übrigbleibt, als die Kandidatur Prodis zu unterstützen, wenn er überhaupt je mit an die Macht kommen will.
Noch sind Berlusconi und Prodi *sehr ungleiche Größen.* Ein Prodi persönlich nahestehender Kabarettist meinte

nach Bekanntwerden von dessen Kandidatur, ohne Prodi hätte das Mitte-Links-Spektrum bei den nächsten Wahlen fünf Prozent Chance, mit Prodi zehn Prozent. Berlusconi ist neben seiner Unternehmerrolle als Chef des Medienkonzerns Fininvest populär geworden auch als Eigner-Präsident des in den letzten Jahren erfolgreichsten italienischen Fußballklubs, des AC Milan. Der umgängliche Prodi hat als Radamateur und Liebhaber von Mountain Bikes einen Namen. „Pallone contra bici" – Fußball gegen Fahrrad, das ergibt im sportbegeisterten Italien nochmals ungleiche Wettbewerber. Fahrradfahrer Prodi wird länger brauchen, um ans Ziel zu kommen. Im Februar ist er erst einmal zu einer Autobusrundreise in hundert Städte quer durch Italien aufgebrochen, um sich bekannt zu machen. Immerhin: Die personelle Alternative von Mitte-Links ist jetzt da. Die große Lücke der letzten Wahl ist durch Prodi gefüllt. Wie sich die Gewichte verteilen, und ob es unter italienischen Bedingungen mit oder ohne nochmalige Änderung des Wahlrechts überhaupt zu einer konsistenten Neuformation der politischen Kräfte kommt, bleibt abzuwarten. *A. D.*

Serbien: Die orthodoxe Kirche im Bosnienkonflikt

Für ausländische Beobachter bleibt es weiterhin schwer einzuschätzen, welche Rolle die serbisch-orthodoxe Kirche im Bosnienkonflikt spielt. Gerade die Jahreswende war erneut geprägt von schwerwiegenden Spannungen zwischen den katholischen Bischöfen in Bosnien und Kroatien und Vertretern der serbisch-orthodoxen Kirche. Auch ÖRK und KEK ringen um den „richtigen" Umgang mit ihrer serbischen Mitgliedskirche.

Erneut hat Anfang Februar das Oberhaupt der serbisch-orthodoxen Kirche, der Patriarch *Pavle*, seine grundsätzliche Bereitschaft zu einem Treffen mit dem Papst bekundet, würde ein solches den Frieden in Bosnien auch nur einen Zentimeter näher bringen. Zugleich wies er jedoch einschränkend darauf hin, daß die Entscheidung über ein solches Treffen nicht bei ihm, sondern der Bischofskonferenz seiner Kirche liege und überdies auch mit den Patriarchen der orthodoxen Schwesterkirchen zu besprechen wäre.

Bereits im vergangenen Jahr, im Vorfeld der Kroatienreise des Papstes (vgl. HK, Oktober 1994, 496 f.), hatte Pavle von der Möglichkeit eines solchen Treffens gesprochen. Eine Einladung der serbisch-orthodoxen Bischofskonferenz nach Belgrad jedoch – der Vatikan hatte aus ökumenischen Rücksichten deren Einverständnis zur Bedingung der Papstvisite gemacht – erfolgte nicht, von serbischer Seite hielt man die Zeit für „noch nicht reif". So kam der Papst 1994 weder nach Belgrad noch nach Sarajevo, letzteres vor allem wegen eines zu hohen Sicherheitsrisikos.

„Angstschrei" des serbischen Volkes nach Gerechtigkeit?

Indessen bleibt das Verhältnis zwischen den katholischen Bischöfen Bosniens und Kroatiens und denen der serbisch-orthodoxen Kirche äußerst gespannt. Als „einseitig" und „egoistisch" hatte der Heilige Synod, das oberste Leitungsgremium der serbischen Orthodoxie, in einer Erklärung den zwei Wochen vor Weihnachten veröffentlichten Friedensappell des Zagreber Erzbischofs, Kardinal *Franjo Kuharić*, und des Erzbischofs von Sarajevo, Kardinal *Vinko Puljić* verurteilt. Die serbischen Bischöfe warfen beiden vor, sie befleißigten sich der Kriegspropaganda, schilderten nur die Leiden der kroatisch-katholischen und bosnisch-muslimischen Bevölkerung. Kern des Problems aber sei die Angst der Serben vor einem „furchtbaren Genozid" unter den unabhängigen Regierungen in Kroatien und Bosnien. Unchristlich sei es, ein Volk als Aggressor zu bezeichnen, das seit Jahrhunderten auf eigenem Boden lebe und sich verteidige. Die Serben seien heute mit ähnlichen Feindseligkeiten konfrontiert wie zu Zeiten des Zweiten Weltkrieges.

Kuharić und Puljić hatten vor allem scharfe Kritik am unentschlossenen Verhalten der Staatengemeinschaft und der internationalen Organisationen bei der Durchsetzung der UN-Sicherheitszonen geübt und eine trostlose Bilanz der bisherigen Friedensbemühungen gezogen. Weiter hatten die Kardinäle gefordert, in den serbisch besetzten Gebieten Bosniens, das internationale Recht wieder herzustellen; zugleich warnten sie vor einem Abzug der Blauhelme.

Wenige Wochen zuvor hatte der Heilige Synod in Belgrad die NATO-Angriffe in der serbisch kontrollierten Krajina als ungerecht kritisiert. Weder der Macht der NATO noch anderen internationalen militärischen Institutionen werde es aber gelingen, „den Angstschrei dieses Volkes nach Gerechtigkeit zu vernichten". Die vom Ausland oftmals als blauäugig kritisierte Vermittlungsmission des ehemaligen US-Präsidenten *Jimmy Carter* in Bosnien fand dagegen volle Unterstützung bei den serbisch-orthodoxen Bischöfen; Carter sei bereit gewesen, ohne die Vorurteile, die gemeinhin im Westen gegenüber den Serben bestünden, alle Seiten und alle Argumente zu hören.

Befremden hatte Anfang November 1994 eine Erklärung der serbisch-orthodoxen Bischofskonferenz ausgelöst, die sich – des Einreiseverbotes für die bosnischen Bischöfe nach Rest-

jugoslawien wegen – im bosnischen Banja Luka getroffen hatte. Zwar appellierte dabei Patriarch Pavle an alle Kriegsparteien, den Konflikt mit „menschenwürdigen Mitteln" zu beenden. Zugleich kritisierte die Bischofskonferenz jedoch nicht nur die Sanktionen Restjugoslawiens gegenüber den bosnischen Serben, sondern bekräftigten und rechtfertigten unter gleichzeitiger entschiedener Ablehnung des internationalen Friedensplanes für Bosnien den Wunsch des serbischen Volkes gemeinsam und vereint leben zu können.

Um Behutsamkeit und Verständnis in der Beurteilung der teilweise widersprüchlichen und von außen nur schwer einzuschätzenden Rolle, die die serbisch-orthodoxe Kirche in dem nun seit drei Jahren andauernden Krieg in Bosnien spielt, hat der Hildesheimer Bischof und Vorsitzende der ComECE, *Josef Homeyer*, geworben. In einem Interview mit „Publik-Forum" betonte er (13. 1. 95), ein konstruktiver ökumenischer Dialog mit der serbisch-orthodoxen Kirche sei nur auf der Basis eines „Grundvertrauens" möglich. Dieses Grundvertrauen komme aber nur zustande, wenn die serbische Haltung von den geschichtlichen Voraussetzungen her verstanden werde.
Die Kirche sehe sich in einem schweren Unglück und tiefem Leid – untrennbar verbunden mit dem Schicksal ihres Volkes. Vom Ausland und von den nicht-orthodoxen Kirchen fühle sie sich isoliert, angefeindet, verfolgt und absolut unverstanden. Zeitgleich mit einem Sarajevo-Besuch des Limburger Bischofs *Franz Kamphaus* hatte Homeyer Belgrad besucht und dabei auch Patriarch Pavle getroffen.

Fortbestehende theologische Differenzen

Kamphaus warf nach seiner Rückkehr den westeuropäischen Staaten vor, die Muslime Bosniens im Stich zu lassen. Zugleich warnte er, der Krieg fördere „Radikalisierung und Fundamentalisierung". Auf diese Gefahr hatte mehrfach auch schon Erzbischof Puljić hingewiesen. Der Krieg zerstöre die „Werte zivilisierten Zusammenlebens". Die nicht-muslimischen Minderheiten in Sarajevo würden – in aller Stille – immer stärker an den Rand gedrängt.
Nach wie vor sorgt die serbisch-orthodoxe Kirche auch für Aufregung innerhalb der internationalen ökumenischen Kirchenbünde. In einem Ende Januar veröffentlichten Schreiben an ihre Mitgliedskirchen nahm die Konferenz europäischer Kirchen erstmals Bezug auf die KEK-interne Kontroverse über die Haltung gegenüber der serbisch-orthodoxen Kirche. In dem Aufruf, den Dialog über die Situation im früheren Jugoslawien innerhalb der Gemeinschaft zu fördern, heißt es zunächst ohne konkrete Adressierung: Rache schaffe nur Haß, man solle sich nicht von „Traumata" der Vergangenheit und Gegenwart leiten lassen.
Weiter schreibt die KEK an ihre Mitgliedskirchen, es sei in der ökumenischen Gemeinschaft möglich und gelegentlich nötig, „eigenen Schmerz oder Wut, Unverständnis oder Isolation auszudrücken." Ebenso möglich sei es, „sich zu der eigenen Verantwortung für die Mittäterschaft an Ungerechtigkeit oder Gewalt durch das, was man gesagt oder nicht gesagt, getan oder nicht getan hat, zu bekennen". Entschieden fügt das KEK-Präsidium jedoch hinzu: „Einseitige und selbstgerechte Urteile fördern keinen Frieden".

Sowohl KEK als auch der Ökumenische Rat der Kirchen stoßen seit Ausbruch der Kämpfe in Bosnien ihrer Haltung gegenüber der serbisch-orthodoxen Kirche wegen auf heftige Kritik einiger ihrer Mitgliedskirchen, darunter besonders auch der EKD. In jüngster Zeit führte vor allem ein Briefwechsel zwischen dem Leiter des Kirchlichen Außenamtes der EKD, Bischof *Rolf Koppe*, und Patriarch Pavle zu Spannungen zwischen Hannover und Genf.

Koppe hatte im Sommer des vergangenen Jahres auf zwei Erklärungen der serbisch-orthodoxen Kirche mit dem Vorwurf an diese reagiert, Krieg und Verbrechen zu rechtfertigen und damit die Basis der ökumenischen Gemeinschaft verlassen zu haben. Dieses Vorgehen Koppes wurde seinerseits vom Jugo-slawienbeauftragten des ÖRK, *Huibert van Beek*, kritisiert. Er warf der EKD vor, den Brief veröffentlicht zu haben, bevor dieser in Belgrad eintraf und damit das Gespräch mit der serbisch-orthodoxen Kirche blockiert zu haben.
Der Konflikt um die serbische Kirche hatte bereits Mitte November Anlaß zu einem von ÖRK und KEK veranstalteten Krisengespräch in Genf gegeben, bei dem ein jedoch wiederum nicht unumstrittenes Kommunique verabschiedet wurde: Zu Rolle und Verantwortung der serbisch-orthodoxen Kirche in dem Balkankonflikt fand dieses keine Worte, dagegen räumten die Vertreter von Kirchen außerhalb des früheren Jugoslawiens ihre Mitverantwortung ein (vgl. HK, Januar 1995, 51).

Nach einem Treffen mit Patriarch Pavle und anderen Vertretern der serbisch-orthodoxen Kirche in Belgrad Ende November unterstrich Koppe, nach wie vor gebe es unterschiedliche Auffassungen über die Bedeutung der Menschenrechte sowie die Rolle der Vereinten Nationen; vor allem aber in der theologischen Frage des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat gebe es derzeit keine gemeinsame Basis. Bezüglich dessen, was die Kirche für ein friedliches Zusammenleben von Serben, Kroaten muslimischen Bosniern tun könne, sei vieles in den Gesprächen offen geblieben.

Ende Januar erhielt Koppe nun einen Brief des serbischen Patriarchen, der, so der Leiter des Kirchlichen Außenamtes, das Bemühen der serbischen Orthodoxie zeige, das Gespräch fortzusetzten. Pavle habe in diesem Brief ausdrücklich bedauert, in den umstrittenen Erklärungen im Sommer letzten Jahres den Eindruck erweckt zu haben, die Kirche würde sich zum Instrument nationalistischer Kreise machen lassen. Ein weiteres Gespräch läßt sich in Kürze realisieren; der serbische Patriarch wird sich Anfang Mai zur Einweihung einer serbisch-orthodoxen Kirche in Hannover aufhalten. *A. F.*

Religion und Kunst: Fremdheit trotz verwandter Anliegen

Mit dem Verhältnis von Religion und Kunst befaßte sich ein vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken und der Deutschen Bischofskonferenz veranstalteter Kongreß Mitte Januar in Berlin. Im Vergleich zu einer ähnlichen Tagung vor 16 Jahren zeigte sich ein insgesamt entspannteres Verhältnis zwischen beiden Polen des Gesprächs.

Um das Verhältnis von Religion und Künsten ging es auf einem dreitägigen Kongreß, der auf Einladung des *Zentralkomitees der deutschen Katholiken* und der *Deutschen Bischofskonferenz* unter dem Thema „Autonomie und Glaube. Religion und Künste am Ende des 20. Jahrhunderts" vom 13. bis 15. Januar im Japanisch-Deutschen Zentrum in Berlin stattfand. Dabei zeigte sich ein insgesamt entspannteres Verhältnis von Kunst und Kirche als beim letzten Treffen dieser Art vor 16 Jahren (vgl. HK, Juli 1979, 367 ff.). Der Hauptinitiator damals wie heute war *Hans Maier*, früher Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und seit Jahren Inhaber des Lehrstuhls für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der Universität München.

Religion und Künste statt Kunst und Kirche

Etwa 100 Schriftsteller, Künstler, Wissenschaftler, Theologen und Kirchenleute folgten der Einladung. Die Veranstalter setzten mit diesem Kongreß ihre vielfältigen Bemühungen der letzten Jahre fort, Kunst und Kirche miteinander ins Gespräch zu bringen, als Kirche bzw. Katholizismus im Gespräch mit Kunst und Kultur präsent zu sein. Die beiden unter der Verantwortung des Münchener Ausstellungsmachers und Kunstwissenschaftlers *Wieland Schmied* veranstalteten Ausstellungen zu den Berliner Katholikentagen von 1980 („Zeichen des Glaubens – Geist der Avantgarde"; vgl. HK, Juli 1980, 356) und 1990 („Gegenwart – Ewigkeit"; vgl. HK, Juli 1990, 322 f.) gehören ebenso in diesen Zusammenhang wie die Stiftung des *Kunst- und Kulturpreises der deutschen Katholiken*, der bisher, 1990 und 1994, zweimal im Rahmen von Katholikentagen vergeben wurde.

Beim jüngsten Kongreß hatte man sich wiederum viel vorgenommen. Fünf Künste in netto 24 Stunden Kongreßprogramm – lediglich auf die Architektur hatte man verzichtet. Drei Kunstvermittler legten Analysen zum Verhältnis dreier Künste zur Religion vor: *Wolfgang Frühwald* für die Literatur, *Thomas Daniel Schlee* für die Musik und *Wieland Schmied* für die bildende Kunst. *Günter de Bruyn*, *Walter Kempowski*, *Reiner Kunze*, *Friederike Mayröcker* lasen aus eigenen Werken. *Julius Berger* (Violoncello) und *Stefan Hussong* (Akkordeon) interpretierten *Toshio Hosokawa*. *Herbert Falken*, *Rune Mields* und *Helmut Schober* stellten sich mit eigenen Werken der Diskussion. Für Film und darstellende Kunst blieb weniger Zeit: Die Schauspieler *Otto Sander* und *Lambert Hamel* trugen Texte von *Samuel Beckett* und *Thomas Bernhardt* vor. Im Anschluß an die Vorführung des Filmes „Dekalog, Eins" von *Krysztof Kieslowski* stellte sich der polnische Produzent des Films, *Krzysztof Zanussi*, den Fragen der Tagungsteilnehmer.

Nicht zufällig sprach der Untertitel der Tagung nicht – wie vor 16 Jahren – von *Kunst und Kirche*, sondern von *Religion und den Künsten*, eine Begriffswahl, die unnötige Frontstellungen wie falsche Vereinnahmungen vermied, aber – wie sich zeigen sollte – gerade bei der näheren Bestimmung dessen, was mit Religion gemeint ist, auch nicht ohne Probleme war.

Den Unterschied zu 1979 machte Hans Maier auf einer Podiumsdiskussion zum Abschluß des Kongresses an der *veränderten Einstellung zum Ästhetischen* fest. Das Ästhetische habe an Gewicht gewonnen. Die Literatur etwa thematisiere Kunst nicht mehr allein als gesellschaftliche Größe, als Stein des Anstoßes, als Ärgernis oder einfach als soziales System. Dahinter werde eine andere Dimension sichtbar: Religion, Glaube, Gott. Zwei sich ergänzende Fixierungen hätten sich aufgelöst: die *Gettoisierung* von Religion in den Binnenraum von Kirche sowie die *Tabuisierung* von Religion, indem man sie aus dem Gesamtraum der Kunst entfernt.

Kirchenkritik – 1979, Hans Maier wies darauf hin, überlagerte sie noch das gesamte Thema Kunst und Kirche – war nicht deshalb nicht zu hören, weil es nichts zu kritisieren gäbe, sondern weil kirchliche Institutionen einfach nicht im Blick der Künstler sind. Die Zahl derjenigen unter ihnen, die in und mit ihrer Arbeit kirchengeprägte *Kindheiten* abzuarbeiten haben, sinkt. In Berlin war Günter de Bruyn praktisch der einzige. Von daher war es auch nicht erstaunlich, daß in Berlin die Künstler – sieht man mal von Reiner Kunze ab – sich mit Aussagen zu expliziter Religion äußerst zurückhielten, bestenfalls interessierte Reserviertheit aus ihnen sprach.

Was ist „religiöse Literatur"?

Forscher gaben sich da schon die Kunstvermittler. Wolfgang Frühwald sah Gott in der Literatur „als die große Lücke alles Erkennens in Erscheinung (treten), und sei es nur in der konstatierten Ohnmacht des Menschen, die von ihm kultivierte Welt tatsächlich zu erhalten". Zu den Signaturen der modernen Glaubenssituation zählte der

Germanist und heutige Präsident der Deutschen Forschungsgemeinschaft die Theodizeefrage, Mitleid („lazarenische Literatur"), die vielen „Nachs": nach der Absage an den Szientismus, nach dem Scheitern innerweltlicher Paradiesvorstellungen, nach dem Ende der Konkurrenz zwischen Religion und Psychoanalyse u. a. m.

Frühwald sah in der „Frage nach dem verborgenen Gott, nach dem Sinn von Passion und Naturverfallenheit... eine mächtige, auch literarisch immer wieder gestellte Frage unserer Gegenwart... Auch wenn sich Literatur nicht festlegen läßt auf Konfessionalität, Kirchlichkeit oder nur auf Religiosität in engerem Sinne einer vom Glauben geprägten Literatur..., so stellt sie sich schmerzlich eingreifend –...– die Frage nach dem Bild des Menschen, das ohne das Bild seines Schöpfers nicht denkbar ist. Die Literatur am Ende des 20. Jahrhunderts gibt keine Antworten, stellt aber jene radikale Frage nach dem Grund des Menschseins, mit welcher die rationalisierende Oberfläche der Welt aufgerissen wird."

So lautet jedenfalls die überarbeitete Fassung des Referates von Frühwald. Auf dem Kongreß verwandte er an dieser Stelle den Begriff „religiöse Literatur", der unter den Teilnehmern auf einige Bedenken stieß. Die Verwendung dieses Begriffs für Literatur, die allenfalls in einem weiten Sinn als religiös bezeichnet werden kann, drohe letzthin tautologisch zu werden, wurde eingewandt. Das Transzendieren durch Kunst allein sei kein hinreichender Grund, sie „religiös" zu nennen. Wenn alle Literatur religiös ist, was besage dann noch das Attribut religiös?

Am Rande des Berliner Kongresses wandte etwa *Karl-Josef Kuschel* ein, es gehe nicht darum, den Begriff der „religiösen Literatur" nicht gelten zu lassen. Wenn ein Text eine religiöse Gesamtaussage habe, handele es sich selbstverständlich um „religiöse Literatur". Etwas anderes sei es jedoch, Autoren wie Celan, Bienek, Huchel, nur weil ihre Texte religiöse Sprachelemente enthielten, mit dem Etikett „religiöse Literatur" zu versehen. Kuschel plädierte in dieser Hinsicht für mehr Zurückhaltung, wenn man sich nicht dem Verdacht aussetzen wolle, diese Texte für irgendeine Art von gewußter, vorhandener, gesicherter Religion zu vereinnahmen.

Frühwald war in Berlin nicht der einzige Kunstvermittler, der bei seiner Suche nach religiösen Thematiken in der Kunst ausgesprochen fündig wurde. *Helmut Matiasek* diagnostizierte in einem kürzeren Statement für die darstellende Kunst, die „Kultur des Metaphysischen" nehme „im zeitgenössischen Theatergeschehen einen eminent breiten Raum ein", rufe geradezu „nach der religiösen Befriedung metaphysischer Orientierungsnot... Eine „ausgeprägt metaphysische, quasi Gott-suchende Dramatik" begleite unser Jahrhundert. Ihre Kraft entwickele diese Dramatik geradezu „an allem Religiösem Feindlichen und Mißgünstigen unserer Zeit". Beispiel: die „Gott-verlassene" Welt des *Samuel Beckett*.

Ausgerechnet ein Vertreter des kirchlichen Amtes war es, der sich beim Auffinden von soviel Religion in den Künsten zurückhaltender gab. Bischof *Karl Lehmann* gehörte auch zu denen, die mit dem verwendeten allzu weiten Religionsbegriff ihre Mühe hatten. Erfahrung von menschlicher Ohnmacht, die Grenzen dessen, was für Menschen mitteilbar ist, auch die Sinnfrage wollte Lehmann nicht einfachhin mit Religion gleichgesetzt sehen. Den christlichen Glauben sah er eng verbunden mit dem *Bekenntnis*, mit der Erfahrung des *Heiligen*.

Können die Beziehungen überhaupt entspannt sein?

Auch in anderer Hinsicht überraschte Bischof Lehmann manchen Zuhörer positiv. Der Schwerpunkt seiner Bemerkungen zum eigentlichen Kongreßthema, zum Verhältnis von „Autonomie und Glaube", lag zwar nicht auf der Kunst. Denkbare Befürchtungen, die Kirche achte die Autonomie als eine grundlegende Kategorie des Selbstverständnisses moderner Kultur nicht oder zu wenig, ließ Lehmann jedoch gar nicht erst aufkommen. Auch die Rolle des selbstgewissen kirchenamtlichen Kritikers vermeintlich überzogener Autonomieansprüche spielte er nicht.

Auch Wieland Schmied trat Versuchen entgegen, den Autonomiegedanken in die Nähe von Beliebigkeit und Willkür zu rücken. „Die Aufgabe des Künstlers ist die, das Kunstwerk so zu schaffen, wie es selbst geschaffen werden will. Anders gesagt: die letzte Instanz der künstlerischen Autonomie ist nicht der Künstler, sondern das Kunstwerk." Die Autonomie der Kunst öffne nicht einer viel beschworenen Künstlerwillkür Tür und Tor, sondern sie fordere vom Künstler „Demut" ein. So veränderlich die ästhetischen Formgesetze auch immer seien: „die Form ist eine objektive Instanz".

So zurückhaltend sich insofern die Kirchenvertreter auch gaben und so wenig selbstgewiß die Künstler auftraten – von einer Mißachtung bzw. Verharmlosung der gewissermaßen „natürlichen" Gegensätze zwischen Kunst und Kirche bzw. Religion und Kunst konnte keine Rede sein. Die in der Sache begründeten Spannungen dieses Kongresses spiegelten sich gerade in der von Wieland Schmied vorgelegten Verhältnisbestimmung von Religion und bildender Kunst anschaulich wider: „Viele der bedeutendsten Neuerungen der modernen Kunst", meinte dieser, seien „von religiösen Gedanken inspiriert". Religion und Kunst würden sich niemals ganz voneinander trennen lassen.

Trotzdem und zugleich ließ er aber keinen Zweifel darüber aufkommen, daß „Kirche und Kunst... einander stärker denn je fremd, verständnislos, wenn nicht feindselig gegenüberstehen". Dies gelte für die katholische wie für die protestantische Kirche gleichermaßen. Ausnahmen auf kirchlicher Seite seien nur in der Individualität einzelner ihrer Vertreter begründet, die sich aber allein schon durch ihr Verständnis für die moderne Kunst in eine „Außenseiterposition" gedrängt sähen. Andererseits wollten Künstler,

selbst wenn sie sich vom Numinosen, von der Frage nach Transzendenz umgetrieben zeigten, von der Institution in aller Regel nichts wissen. Schmied andererseits: „Muß es denn überhaupt anders sein?"

Daß ausgerechnet Vertreter der *Musik* das entspanntere Verhältnis zwischen Kirche und Kunst störten, war keine Überraschung. Auf keinem Gebiet – sieht man von der Architektur ab – sind Künstler und Kirchenleute so unmittelbar und alltäglich aufeinander angewiesen wie gerade auf diesem. Thomas Dieter Schlees Bemerkungen zum Verhältnis von Religion und Musik gerieten zuallererst zu einer Klage über Mißstände.

Schlee kritisierte, in der katholischen Kirche scheine man aus Mangel an Bildungsinteresse den „autonomen Wert der hohen Kunst nicht zu erkennen". Die Musik werde zum „Accessoire" zur Liturgie. Dies stelle jedoch eine Erniedrigung der Kunst dar. In dem Maße, wie sich die Kirchen von den Künsten abwendeten, löse sich ein wesentlicher Aspekt ihrer Identität auf. Die Kunst könne ohne die Kirchen existieren, auch wenn sie es nicht wolle, die Kirche aber umgekehrt nicht ohne die Kunst. Er beklagte in dem Zusammenhang auch das unzureichende Qualitätsbewußtsein in Bezug auf die liturgische Musik.

Hier partizipiert Kirche an dem schwierigen Verhältnis, das große Teile der Bevölkerung gerade mit der Gegenwartskunst haben und umgekehrt. Wenn in Berlin von „Demokratisierung" der Kirche die Rede war, dann immer in einem negativen, problematischen Sinne. Bischof Lehmann nahm die Gemeinden insofern in Schutz, als er darauf hinwies, es mache einen erheblichen Unterschied, ob man ein Kunstwerk im Museum hin und wieder betrachte oder ob man täglich davor bete.

Trotz aller zwischen Kunst und Kirche, aber auch zwischen Religion und Kunst fortbestehender Verständigungsschwierigkeiten, in der Sache begründeter Fremdheiten und Distanzen – letztlich bestimmend blieb für den Kongreßverlauf eher die wiederholt geäußerte Vorstellung vom hohen Grad der Verwandtschaft der Anliegen von Religion und Künsten. Selbst wenn beide darin nicht aufgehen und sich dafür nicht funktionalisieren lassen, besäßen sie ein Wissen darüber, wie alles auch *anders* sein könnte. Man muß dies nicht zeitpessimistisch oder gar antimodernistisch lesen. Gemeint war es eher im Sinne einer Zeitgenossenschaft von Künstlern und religiösen Menschen im Rahmen humaner Selbstreflexion, einer Art von *Koalition derjenigen, die sich um das Humanum sorgen*, die mehr Fragen haben als Antworten und sich zugleich an den Grenzen menschlicher Ausdrucks- und Sprachfähigkeit abarbeiten.

So entspannt sich jedoch das Verhältnis von Religion und Künsten in Berlin erwies, dem Gespräch haftete phasenweise eine gewisse *Künstlichkeit* an. Mancher Künstler war sich offenbar bis zuletzt nicht wirklich im klaren über seine Rolle in diesem Gespräch. Hinzu kam eine von Teilnehmern registrierte Abgehobenheit vom Kunstbetrieb, zu der bereits das großbürgerlich-gediegene Ambiente des Japanisch-Deutschen Zentrums beitrug. Manchen Teilnehmer beschlich die Ahnung, eine größere Entschlossenheit, auch auf jüngere Künstler zuzugehen, hätte zwar die Sache, um die es ging, nicht leichter gemacht, wäre aber aus Gründen des Wirklichkeitsbezugs eher von Vorteil gewesen. *K. N.*

Strittige Voraussetzungen

Zur Diskussion über Todeszeitpunkt und Organtransplantation

Derzeit wird vom Bundesgesundheitsminister ein Organtransplantationsgesetz vorbereitet. Die in diesem Zusammenhang am meisten kontrovers diskutierten Themen sind der Todeszeitpunkt und die einzelnen Regelungsmodelle (Widerspruchslösung, Zustimmungslösung, Informationslösung). Der Mainzer Moraltheologe Johannes Reiter stellt im folgenden Beitrag die unterschiedlichen Positionen dar und unternimmt eine kritische Bewertung.

Im Streit um die Organtransplantation geht es längst nicht mehr nur um die einzelnen rechtlichen Regelungsmodelle (Zustimmungslösung, Widerspruchslösung oder Informationslösung), sondern um die *Grundvoraussetzung* der Transplantationsmedizin überhaupt, nämlich um den Hirntod. Früher wurde das Aufhören des Herzschlags mit dem Tod gleichgesetzt. In der alltäglichen medizinischen Praxis und bei den sogenannten Normalfällen des Todes (z. B. bei fortgeschrittener Krankheit oder infolge hohen Alters) ist dies auch heute noch der Fall. Nachdem jedoch Möglichkeiten entwickelt worden sind, unter bestimmten Bedingungen die Herztätigkeit wieder in Gang zu bringen oder für Herzoperationen vorübergehend vollkommen stillzulegen, zeigt der Herztod nicht mehr in jeder Situation den Tod an. Dies war der sachliche Grund, die klassische Todesdefinition „Herztod" durch „Hirntod" zu ersetzen.

Obwohl der Begriff „Hirntod“ schon im Jahre 1800 geprägt wurde, dauerte es noch rund 150 Jahre, bis dieser Terminus durch die Entwicklung von Beatmungsgeräten für die medizinische Praxis relevant wurde (vgl. Organtransplantationen. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bonn/Hannover 1990, 17). Die maßgebliche, damals von allen medizinischen Fachgesellschaften akzeptierte und auch von nichtmedizinischer Seite angenommene Definition des Hirntodes stammt von der Harvard Medical School aus dem Jahr 1968. Entsprechend dieser Definition wird das irreversible Koma gleichbedeutend mit dem Hirntod durch folgende Eigenschaften charakterisiert: Bewußtlosigkeit, Ausfall der Spontanatmung, Reflexlosigkeit, Nullinien-EEG (vgl. *H. K. Beecher* et al., A Definition of Irreversible Coma. Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death, in: JAMA 205 [1968], 85–88). Mit der Definition der Harvard-Universität sollte zunächst die Grenze festgelegt werden, von der ab es nicht mehr menschenwürdig wäre, eine intensivmedizinische Behandlung fortzusetzen.

In Einzelheiten gilt das Harvard-Gutachten heute nicht nur in den USA als überholt. Von unterschiedlichen Gremien wurden die Erkenntnisse vertieft und weiter differenziert. Für die Bundesrepublik gelten die 1982 beschlossenen und 1986 sowie 1991 fortgeschriebenen Richtlinien der Bundesärztekammer, worin der Hirntod definiert wird „als Zustand des irreversiblen Erloschenseins der Gesamtfunktion des Großhirns, des Kleinhirns und des Hirnstamms, bei einer durch kontrollierte Beatmung noch aufrechterhaltenen Herz-Kreislauffunktion“ (vgl. Kriterien des Hirntodes, in: Deutsches Ärzteblatt 88 [1991], B-2855–2860).

Wann ist der Mensch tot?

Der so definierte Hirntod als Kriterium für den Tod des Menschen wird inzwischen von einer wachsenden Gemeinde in Zweifel gezogen. In besonderer Weise wurde dies deutlich am sogenannten „Erlanger Baby“ (vgl. HK, Dezember 1992, 548 ff.). Als im Oktober 1992 die Ärzte der Erlanger Uni-Klinik bei der 18jährigen Marion Ploch den Hirntod feststellten, hätten auch die Geräte abgestellt werden können. Daß dies nicht geschehen ist, begründeten sie damit, daß dem vier Monate alten Baby im Körper der jungen Frau die Chance zum Leben gegeben werden sollte. Für viele stellte sich daraufhin die Frage: „Wie kann eine Schwangerschaft aufrechterhalten werden, wenn die Mutter tot ist?“ Genährt wird der Zweifel am Hirntod als Zeitpunkt für die Festlegung des menschlichen Todes auch von Hirnforschern selbst. Für den Bremer Professor *Gerhard Roth* und dessen Mitarbeiterin *Ursula Dicke* ist „das eindeutige Kriterium für den Eintritt des biologischen Todes der Stillstand des zellulären Stoffwechsels“ (vgl. dies., in: DIE ZEIT, 22.7.1994, 24). Dieser Stoffwechsel werde im menschlichen Körper durch die gemeinsame Tätigkeit der Organe aufrechterhalten, zu denen auch das Gehirn gehöre. Der Körper bilde eine funktionale Einheit; dabei sei das Gehirn gegenüber den anderen Organen keineswegs „lebensmachend“.

Für die Bonner Neurochirurgen *Detlef B. Linke* und *Martin Kurthen* handelt es sich bei dem in Deutschland gültigen Ganzhirntodkriterium um eine pragmatische Übereinkunft, die in dieser Form keinerlei Anspruch auf ein schlüssiges Gesamtkonzept erheben könne. Mit der Einführung dieses Kriteriums habe sich ein grundlegender Wandel vollzogen, mit dem die Orientierung am leiblichen Lebendigsein des Menschen verabschiedet worden sei (vgl. dies., in: *J. Hoff* und *J. in der Schmitten* [Hg.], Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und Hirntodkriterium, Hamburg 1994, 82–94 und 255–269). Innerhalb der Kirche wird Kritik insbesondere von den beiden evangelischen Professoren *Hans Grewel* und *Klaus-Peter Jörns* geäußert, die sich vor allem gegen die Gleichsetzung von Hirntod und Tod des Menschen wenden und in der Organentnahme nach dem Eintritt des Hirntodes einen unzulässigen Eingriff in das Sterbegeschehen sehen (vgl. dies., in: J. Hoff und J. in der Schmitten, 332–349 und 350–384).
Der Theologe *Johannes Hoff* und der Mediziner *Jürgen in der Schmitten* heben beim Todesverständnis vor allem auf die Untrennbarkeit von Person und Leib ab. Sie gehen von einer systemtheoretischen Betrachtung aus und kommen zu dem Schluß, daß man zwar die Diagnose Hirntod richtig stellen könne, bestreiten aber, daß die Deutung dieser Diagnose als Tod des Menschen rechtmäßig ist. Organentnahme erfolgt ihrer Deutung nach nicht von Toten, sondern von Sterbenden im irreversiblen Koma, weshalb diese Kritiker die Organentnahme in diesem Zustand auch als Vivisektion (Sektion eines Lebenden) bezeichnen (vgl. a.a.O. 153–252).

Diesen zwar wenigen, aber nicht zu unterschlagenden Kritikerstimmen steht eine *große wissenschaftliche Mehrheit* gegenüber. So versucht der wissenschaftliche Beirat der Bundesärztekammer in seiner Stellungnahme vom November 1993 erneut, den „endgültigen Ausfall der gesamten Hirnfunktion („Hirntod“) als sichere Todeszeichen“ zu verdeutlichen (vgl. Deutsches Ärzteblatt 90 [1993], B 2177–2179), und im September 1994 erklärten vier wichtige Deutsche Wissenschaftliche Gesellschaften (für Anästhesiologie und Intensivmedizin, für Neurochirurgie, für Neurologie, für Psychologie), daß ein Mensch dann tot sei, wenn seine Hirnfunktionen vollständig und unumkehrbar ausgefallen sind (vgl. Erklärung Deutscher Wissenschaftlicher Gesellschaften zum Tod durch völligen und endgültigen Hirnausfall [„Hirntod“], Düsseldorf; vgl. auch FAZ, 28.9.1994). Wie der Münchner Moraltheologe *Johannes Gründel* feststellt, handelt es sich bei der Festlegung des Hirntodes als Kriterium für den Tod des Menschen um ein „Tatsachenurteil“, das „auf real vorliegenden und wissenschaftlich aufweisbaren anthropologischen Strukturen“ gründet, die von den hierfür zuständigen Fachleuten vorgelegt werden und solange auch Geltung beanspruchen können, als sie nicht widerlegt und durch neue

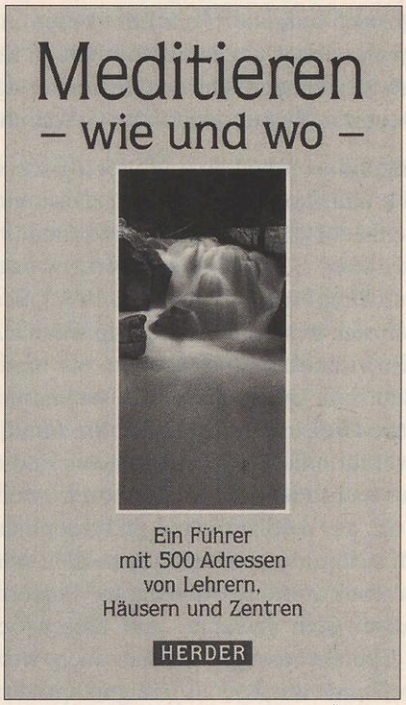
Kriterien ersetzt werden (vgl. Den Freiheitsraum des einzelnen respektieren, in: Kath. Korrespondenz Nr. 27, 5.7.1994, 2–5, hier 4).
Der Moraltheologe wird bei seiner ethischen Beurteilung die divergierenden Ansichten zur Kenntnis nehmen und berücksichtigen müssen. Auch wenn er den wissenschaftlichen Streit auf der Sachebene nicht entscheiden kann, so wird er doch Gründe finden und nennen müssen, warum er der einen Position zugeneigt ist und die andere ablehnt.

Es gibt nur einen Tod des Menschen

Zunächst gilt es, ein grundsätzliches Mißverständnis auszuräumen: Begriffe wie „Herztod" oder „Hirntod" können den falschen Eindruck erwecken, als gebe es mehrere Tode. Die Begriffe sind insbesondere deshalb falsch verständlich, weil sie in der Umgangssprache sowohl für die Todesursache als auch für den Tod selbst benutzt werden. Richtig wäre die Formulierung „Tod nach Herzstillstand" bzw. „durch endgültigen Ausfall der gesamten Hirnfunktion". Um Mißverständnisse auszuschließen, ist deshalb in den Bekanntmachungen der Bundesärztekammer und der Erklärung der Deutschen Wissenschaftlichen Gesellschaften auch nur von dem „einen Tod" die Rede, für den es freilich verschiedene Ursachen, Eintrittsweisen, Zeichen und Nachweisverfahren gibt. Der vollständige und unumkehrbare Funktionsausfall des Gehirns ist für die Vertreter des Hirntodkriteriums lediglich ein weiteres Kriterium für denselben Sachverhalt Tod, der außerhalb der Intensivstation durch die herkömmlichen Kriterien des irreversiblen Herz-Kreislauf- und Atemstillstands angezeigt wird.

In unserer Kulturtradition wird unter dem Tod des Menschen schon immer das *Ende des Menschen als Lebewesen*, als Organismus in seiner Ganzheit verstanden. Dazu ist aber nicht der Tod eines jeden einzelnen Organs und jeder einzelnen Zelle erforderlich, diese können je nach Umständen verschieden lang überleben. Der Mensch ist also nicht erst tot, wenn er verwest oder verbrannt ist, sondern dann, wenn er für immer die Merkmale verloren hat, die ihn als Lebewesen kennzeichnen. Nun werden aber alle Lebensmerkmale, die ein höheres Lebewesen kennzeichnen, durch die Tätigkeit des *Gehirns* bewirkt. Wie die Deutschen Wissenschaftlichen Gesellschaften festhalten, bestimmt das Gehirn bei den entsprechend entwickelten Lebewesen das gesamte angeborene und erlernte, von inneren Antrieben ausgelöste und von außen veranlaßte Verhalten mit zielgerichteten Handlungen; es regelt die Fähigkeit zur Anpassung des Verhaltens an wechselnde Umweltbedingungen sowie die Steuerung und Abstimmung der Tätigkeiten einzelner Körperteile und ihrer Wechselbeziehungen. Dem Gehirn kommt also eine Zentralfunktion für den Gesamtorganismus zu. „Beim Menschen ist das Gehirn zudem die notwendige und unersetzliche körperliche Grundlage für das stofflich nicht faßbare Geistige. Wie auch immer der menschliche Geist, die mensch-

Der Meditationsführer



NEU

224 S., Paperback,
DM 24,80 /öS 194,–
SFr 24.80
ISBN 3-451-23241-3

Alles über christliche und christlich geprägte Meditationspraktiken von namhaften Meditationslehrern erschlossen.

Welche Meditationspraktiken gibt es überhaupt? Welche ist für mich geeignet? Wo kann ich sie erlernen und einüben?

Das vorgestellte Spektrum reicht von den klassischen Exerzitien bis hin zu Zen und Yoga für Christen, Meditation in Verbindung mit Psychotherapie und meditativem Tanz.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

liche Seele und die menschliche Person verstanden werden: Ein Mensch, dessen Gehirn abgestorben ist, kann nichts mehr aus seinem Inneren und aus seiner Umgebung empfinden, wahrnehmen, beobachten und beantworten, nichts mehr denken, nichts mehr entscheiden. Mit dem völligen und endgültigen Ausfall der Tätigkeit seines Gehirns hat der betroffene Mensch aufgehört, ein Lebewesen in körperlich-geistiger oder in leiblich-seelischer Einheit zu sein. Deshalb ist ein Mensch tot, dessen Gehirn völlig und endgültig ausgefallen ist" (Deutsche Wissenschaftliche Gesellschaften, 1).

Das bislang in philosophischen und theologischen Diskursen behandelte *Verhältnis von Leib und Seele* ist somit auch ein zentrales Thema der Hirnforschung geworden (vgl. *J. Fedrowitz, W. Matejovski, G. Kaiser* [Hg.], Neuroworlds. Gehirn – Geist – Kultur, Frankfurt – New York 1994). Seelische Phänomene lassen sich bestimmten Mechanismen zuordnen, die sich im Gehirn vollziehen und somit an ein materielles Substrat gebunden sind. Die in diesem Zusammenhang vielfach vorgenommene Gleichsetzung von *Hirntod* und *Personaltod* ist jedoch irreführend. Beide Phänomene sind aufeinander bezogen, aber nicht identisch und gehören zwei verschiedenen Ebenen an: der medizinischen und der philosophischen. Dennoch läßt sich mit moralischer Sicherheit schließen, daß, wenn die Hirntodkriterien vorliegen, die Person tot ist; Leib und Seele haben sich getrennt. Auf diesen beiden unterschiedlichen Ebenen bewegt man sich auch, wenn man vom Tod als Prozeß und vom Tod als Ereignis spricht. Ein Prozeß ist der biologische Tod, wenn man darunter den Tod des ganzen Organismus versteht; ein Ereignis ist der philosophische und der theologische Tod, wenn man darunter die Trennung von Leib und Seele versteht (vgl. *A. Sonnenfeld*, Wer oder was ist tot beim Hirntod? Der Hirntod in ethischer Perspektive, in: Forum Katholische Theologie 10 [1994], 30–59, hier 39).

Die Einwände sind nicht stichhaltig

Zu den eingangs zitierten kritischen Stimmen kommen weitere hinzu, die hier zusammen mit den ersteren gebündelt und reflektiert werden. Bereits mit dem Aufkommen der Hirntoddefinition wurde der Einwand erhoben, sie laufe auf eine *Neudefinition des Todes* hinaus (z. B. Grewel, Jörns, Hoff/in der Schmitten). Dazu ist anzumerken, daß die Medizin den Tod als bereits eingetretenes Ereignis feststellt. Der Tod wird damit nicht von der Medizin definiert, wohl aber beschrieben und dokumentiert. Beim Hirntod handelt es sich wie beim Herztod um ein Kriterium für die Todesfeststellung und nicht um eine Definition des Todes. Der Tod ist in seinem Wesen durch das Hirntodkriterium nicht verändert worden, er bleibt immer derselbe, sowohl unter den klassischen als auch unter den neuen Kriterien; er wird also nicht neu definiert bzw. festgelegt, sondern lediglich neu festgestellt und benannt.
Mit dem Einwand von der Neudefinition des Todes ist oft ein weiterer verbunden, der besagt, es handele sich beim Hirntodkriterium um eine *pragmatische Verabredung* (z. B. *H. Jonas*), um möglichst früh im Verlauf des Sterbevorgangs Organe für Transplantationen entnehmen zu können. Hierzu muß gesagt werden, daß Todeszeichen naturgegeben sind und daher naturwissenschaftlich nicht verabredet werden können. Die Richtigkeit oder Falschheit einer Sachaussage hängt von ihrer Überprüfbarkeit ab und nicht von den Beweggründen dessen, der sie ausspricht. Wenn aber ein Kriterium praktischen Interessen entgegenkommt, mindert dies seine Richtigkeit ebensowenig wie ein technisches Anwendungsinteresse die Richtigkeit einer wissenschaftlichen Theorie in Frage stellt.

Ein anderer Einwand hebt auf die *Symmetrie von Hirntod und Hirnleben* ab und lautet, die Anerkennung des Hirntodes als Tod des Menschen impliziere den Tod des Frühembryos, weil dieser noch kein Gehirn habe (z. B. Hoff/in der Schmitten). Dem ist entgegenzuhalten, daß die Definitionsmerkmale und Kriterien für das Lebensende nicht ohne weiteres auf dessen Beginn übertragen werden können. Beim Hirntod ist sowohl die tatsächliche als auch die potentielle (eventuell zukünftig wieder auflebende) Nutzungsfähigkeit erloschen. Bei der embryonalen Gehirnentwicklung besteht aber auch vor der tatsächlichen Nutzungsfähigkeit (Kapazität) eine potentielle Nutzungsfähigkeit, die mit der Befruchtung gegeben ist.

Ein weiterer Einwand lautet, mit der Differenzierung von Gehirntod und biologischem Organtod begünstige man einen *Dualismus*, der im Widerspruch zur Leib-Seele-Einheit des Menschen stehe (z. B. Grewel, Jörns, Hoff/in der Schmitten). Hier ist zu bedenken, daß das Hirntodkriterium von seiner ursprünglichen Intention her eine Grenze festlegen wollte, von der ab eine intensivmedizinische Behandlung nicht mehr angebracht ist. Eine solche pragmatisch entstandene Grenzaussage wird aber notwendig falsch, wenn man sie als eine Grundformel des Menschseins versteht und zum Ausgangspunkt einer anthropologischen Gesamttheorie macht. Sie setzt gerade eine solche voraus und ist deshalb auch nur auf dem Boden eines ganzheitlichen Menschenbildes richtig zu verstehen (so *E. Schockenhoff*, Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß, Mainz 1993, 254).
Gewiß bezeichnen „Leib" und „Seele" verschiedene Dimensionen des Menschen, aber diese Dimensionen stehen in einer unlösbaren Einheit. Die Seele existiert nur, indem sie sich leiblich ausdrückt; es ist ihr Wesen, forma corporis zu sein. Der Leib hingegen ist nur dann Leib, wenn er von der Seele realisiert („informiert") wird. Der Mensch ist Leib und Seele in einem; er ist verleiblichte Seele und durchseelter Leib. Von der Logik der Sache her, um die Konstante von den Variablen zu unterscheiden, ist jedoch eine Differenzierung zwischen Leib und Seele unverzichtbar. „Aber diese Dualität ist in der christlichen Überlieferung immer konsequenter ... so bedacht worden, daß sie nichts von Dualismus an sich trägt. Die Materie als solche kann nicht der Konstanz-Faktor im Menschen sein: Sie ist auch während des ir-

dischen Lebens in steter Umbildung begriffen... Im ständigen ‚Aufgeriebenwerden' des Leibes ist es doch der eine Mensch, der ganze Mensch, der auf die Ewigkeit zugeht und als Gottes Geschöpf im leibhaftigen Leben reift für das Schauen von Gottes Angesicht" (*J. Ratzinger*, in: *J. Auer* und *J. Ratzinger*, Kleine katholische Dogmatik IX, Regensburg 1977, 133).

Bei der Organspende geht es um eine Güterabwägung

Bei einem Überblick über das Feld kirchlicher Lehräußerungen in den letzten Jahren finden sich explizite Äußerungen zum Hirntod weder von Päpsten noch von römischen Kongregationen. Wohl haben sowohl Pius XII. als auch Johannes Paul II. wiederholt zur metaphysischen Dimension des Todes als Trennung von Leib und Seele Stellung genommen. Für unser Thema erweist sich eine Antwort Pius XII. aus dem Jahre 1957, also rund zehn Jahre vor der Harvard-Definition, auf folgende ihm gestellte Frage als hilfreich: „Wenn der Blutkreislauf und das Leben eines durch eine zentrale Lähmung tief bewußtlosen Patienten nur noch durch die künstliche Atmung aufrechterhalten werden, ohne daß sich nach mehreren Tagen irgendwelche Besserung zeigt, in welchem Augenblick betrachtet dann die katholische Kirche diesen Patienten als ‚tot'?" In seiner sehr differenzierten Antwort betont der Papst zunächst, daß es Sache des Arztes sei, eine klare und präzise Definition des Todes und des Augenblicks des Todes des Patienten zu geben. Überlegungen allgemeiner Art, so fährt Pius XII. fort, ließen aber die Meinung zu, das menschliche Leben dauere so lange fort, als sich seine vitalen Funktionen – im Unterschied zu dem bloßen Leben der Organe – von sich aus oder auch mit Hilfe von künstlichen Mitteln bemerkbar machen (Utz-Groner, 5552 und 5553). Wenn der Papst hier zwischen zwei verschiedenen Lebensformen unterscheidet, dem menschlichen Leben und dem bloßen Leben der Organe, dann ist mit letzterem genau das gemeint, was die heutige medizinische Begrifflichkeit mit Hirntod bezeichnet. Für die Deutsche Bischofskonferenz bedeutet der Hirntod „ebenso wie der Herztod den Tod des Menschen" (vgl. Organtransplantationen, 18). Mit dieser Position trägt sie den Ergebnissen der modernen Anthropologie und Medizin Rechnung. Der vollständige und unumkehrbare Ausfall sämtlicher Hirnfunktionen bedeutet demnach das Ende der irdischen Geschichte einer menschlichen Person in ihrer Leib-Seele-Einheit.

Nun läßt sich, wie *Dieter Birnbacher* zu Recht feststellt, von der „anthropologischen Akzeptabilität oder Nichtakzeptabilität des Hirntodkriteriums nicht unmittelbar auf die ethische Akzeptabilität oder Nichtakzeptabilität" eines der gegenwärtig ebenfalls sehr kontrovers beurteilten Regelungsmodelle schließen (vgl. ders., in: J. Hoff u. J. in der Schmitten, 39). Die Ethik der Organspende ist vielmehr ein Abwägen zwischen der den Tod überdauernden Würde und dem Persönlichkeitsrecht des Organspenders sowie der Pietät gegenüber dem Leichnam und dessen Integrität einerseits und der dringend benötigten Hilfe für den Organempfänger andererseits. Bei dieser Güterabwägung können die Pietät und Integrität zurücktreten gegenüber dem höheren Gut der Lebensrettung des Organempfängers, nicht jedoch gegenüber dem zu Lebzeiten eindeutig geäußerten Willen des Organspenders. Das zu schaffende Transplantationsgesetz muß eine gut austarierte und begründete Interessenabwägung formulieren, die den Sensibilitäten beider Seiten Rechnung trägt.

Nun scheint gerade die *Widerspruchslösung*, bei der Organe entnommen werden dürfen, wenn nicht ein ausdrücklicher Widerspruch des Verstorbenen vorliegt, das Persönlichkeitsrecht des Spenders nicht gebührend zu berücksichtigen: Das über den Tod hinausreichende Persönlichkeitsrecht verlangt, daß niemand gegen oder ohne seinen Willen mit einem Eingriff in seinen Leichnam rechnen muß. Auch kann niemandem zugemutet werden, seine ablehnende Haltung zur Organspende offenzulegen. Die Vermutung eines Einverständnisses, wenn nicht ausdrücklich widersprochen wird, ist unredlich und kommt meines Wissens in keinem anderen Rechtsbereich, außer im Handelsrecht, vor. Darüber hinaus scheint bei der Widerspruchslösung der einzelne vom Staat bzw. von der Gesellschaft vereinnahmt zu werden.
Als zweiter Weg für eine rechtliche Regelung gilt die *Zustimmungslösung*. Nach der Zustimmungslösung dürfen Organe nur entnommen werden, wenn der Verstorbene zu Lebzeiten einer Entnahme zugestimmt hat oder die Angehörigen die Zustimmung dazu erteilen. Bei dieser Lösung wird das Persönlichkeitsrecht des Organspenders am entschiedensten gewahrt, insofern sie eine ausdrückliche Willenserklärung des Spenders voraussetzt und somit eine intensive Auseinandersetzung mit dem Problem der Organtransplantation impliziert. Wie die Erfahrung zeigt, werden aber mit der Zustimmungslösung zu wenig Organe gewonnen. Geht man von der grundsätzlichen ethischen Erlaubtheit und Wünschbarkeit der Organtransplantation aus, scheinen andere Lösungen – wie etwa die Informationslösung, die einen dritten Weg darstellt, – geeigneter.

Nach der *Informationslösung* dürfen Organe nur entnommen werden, wenn der Spender zu Lebzeiten eingewilligt hat, oder bei fehlendem, nicht feststellbarem oder unklarem Willen des Verstorbenen die Angehörigen über die beabsichtigte Organentnahme sowie über ihr Widerspruchsrecht informiert werden und nicht widersprechen. Bei dieser Lösung handelt es sich um einen ausgewogenen Ausgleich zwischen den Heilungsinteressen des Organempfängers und dem Persönlichkeitsrecht des verstorbenen Spenders: Dem Willen des Verstorbenen und dem der Angehörigen wird Rechnung getragen; das Totensorgerecht wird respektiert; die Familie wird in den Entscheidungsprozeß miteinbezogen; gerecht wird man auch der psychischen Situation der Angehörigen, die vielleicht lieber schweigen als zustimmen, – dies kann für die Angehörigen entlastend sein; mit dieser Regelung wird auch einer Vereinnahmung des einzelnen

durch die Gesellschaft entgegengetreten. Und schließlich wissen die medizinisch Tätigen, daß sie offen, transparent und rechtens handeln.

Nicht auf ein Gesetz verzichten

Seit der letzten Änderung des Grundgesetzes von 1994 liegt die Gesetzgebungskompetenz für den Bereich der Organtransplantation nicht mehr bei den Ländern, sondern beim Bund. Federführend ist der Bundesgesundheitsminister. Bei dem zu schaffenden Transplantationsgesetz dürfte die Widerspruchslösung kaum Chancen haben. Dies zeigt nicht zuletzt das im vergangenen Sommer gescheiterte rheinland-pfälzische Gesetzgebungsverfahren. Die gemeinsame Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland ist sowohl für eine Zustimmungs- als auch für eine Informationslösung offen (vgl. *H. Schlögel*, Organtransplantation, in: Stimmen der Zeit 212 [1994], 381), wobei die Erklärung vom Gesamttenor her aber eher der letzten zuneigt: In „Anlehnung an einige europäische Transplantationsgesetze (erscheint) ... eine Regelung möglich, daß eine Organentnahme zulässig ist, wenn die Angehörigen eines Verstorbenen, der sich nicht zur Organspende geäußert hat, über die beabsichtigte Organentnahme informiert werden und diesem Eingriff nicht widersprechen (vgl. 20)."

Wenn nun neuestens darauf hingewiesen wird, man solle auf jegliche gesetzliche Regelung verzichten (vgl. *Rainer Flöhl*, Besser kein Transplantationsgesetz, in FAZ, 11.01.1995), so ist dieser Vorschlag in mehrfacher Hinsicht kontraproduktiv. Die derzeitige deutsche Rechtslage wird von allen Beteiligten als höchst unbefriedigend empfunden. Wegen des Fehlens eines Transplantationsgesetzes werden die Fragen in diesem Bereich jetzt sehr umständlich unter Rückgriff auf allgemeine Rechtsgrundlagen beantwortet. Im Interesse der Rechtssicherheit ist dies langfristig nicht hinnehmbar. Zudem galt in der DDR seit 1975 die Widerspruchsregelung; ob diese Verordnung nach dem Einigungsvertrag von 1989 in den neuen Bundesländern weiter gilt, ist verfassungsrechtlich umstritten. Man sollte auch nicht verschweigen, daß die angestrebte rechtliche Regelung mit dem gesundheitspolitischen Ziel zusammenhängt, dringend benötigte Spenderorgane in ausreichendem Maß zur Verfügung zu haben. Wir stehen vor der Situation, daß wir in Deutschland dringend auf Organe angewiesen sind, die die Menschen in unserem Land nicht spenden wollen und die darum von unseren ausländischen Nachbarn bezogen werden müssen. Dieser Mangel erklärt sich u. a. daraus, daß unsere Gesellschaft den Umgang mit Toten und die Verwendung von Leichenteilen in der Medizin zunehmend kritisch beurteilt. Auch von daher ist es notwendig, daß ein gesellschaftlicher Konsens über diese Fragen gefunden und in einem Gesetz zum Ausdruck gebracht wird.

Johannes Reiter

„Die Kirche entwickelt heute neue Ämter"

Ein Gespräch mit dem Münchner Dogmatiker Peter Neuner

Der Priestermangel macht sich in Teilen der Weltkirche immer stärker bemerkbar. Gleichzeitig sind in den letzten Jahrzehnten neue pastorale Dienste von Laien entstanden. Was bedeutet diese Entwicklung für Verständnis und Praxis des Amtes in der katholischen Kirche? Braucht es neue Ämter? Darüber sprachen wir mit Professor Peter Neuner, Dogmatiker an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Neuner, beim Studientag der Deutschen Bischofskonferenz zum Thema Gemeindeleitung bei der Frühjahrsvollversammlung 1994 sprach Bischof Kasper von einem Dilemma, das sich für die Kirche in dieser Frage derzeit abzeichne. Aufgrund des Priestermangels würden pastorale Laienmitarbeiter zu De-facto-Gemeindeleitern gemacht, obwohl das eine erhebliche Gefahr für die sakramentale Grundstruktur der Kirche mit sich bringe. Gibt es einen Weg aus diesem Dilemma, der sowohl pastoral weiterführt wie theologisch verantwortbar ist?

Neuner: Man muß zunächst sehen, daß theologisch jedenfalls im deutschen Sprachraum seit dem Ende der siebziger Jahre und seit der Gemeinsamen Synode in Würzburg über die Zuordnung der Laien im hauptamtlichen pastoralen Dienst zum kirchlichen Amt nicht mehr sehr intensiv nachgedacht worden ist. Gleichzeitig hat aber die Beteiligung von Laien an Aufgaben, die herkömmlicherweise dem kirchlichen Amt vorbehalten waren, in geradezu dramatischer Weise zugenommen. Wenn ich mich in unseren Pfarreien umschaue, dann zeigt sich, daß die Seelsorge ohne die Dien-

ste von hauptamtlichen Laien gar nicht mehr aufrechtzuerhalten wäre. Das Kirchenrecht räumt in breitem Umfang die Möglichkeit ein, daß Laien amtliche Aufgaben übernehmen bzw. an ihnen beteiligt werden, ebenso tun das die liturgischen Bücher. Diese Diskrepanz zwischen Praxis und Recht einerseits und theologischer Reflexion andererseits birgt erheblichen Sprengstoff, sowohl für die amtlich-sakramentale Struktur unserer Kirche und die faktische Lebbarkeit des Amtes wie auch für „Laien", die Aufgaben wahrnehmen, ohne daß deren theologisch-ekklesiologische Grundlage wirklich geklärt wäre. Das kann auf die Dauer nicht gutgehen.

„Die Kirche hat die Vollmacht, das Amt aufzugliedern"

HK: Eine jedenfalls auf den ersten Blick bestechende Lösung für das Problem ist wohl auf absehbare Zeit verbaut, nämlich die Änderung der Zulassungsbedingungen zum Priesteramt, die es erlauben würde, verheiratete De-facto-Gemeindeleiter zu weihen...

Neuner: Vom dogmatischen Standpunkt aus wäre das sicher eine einfache Lösung. Die Zölibatsfrage ist nicht dogmatisch relevant, sie ist keine Sache der verbindlichen Glaubenswahrheit. Das zeigen ja schon die verheirateten Priester in den katholischen Kirchen der orientalischen Riten. Aber für die lateinische Kirche ist eine Änderung der derzeitigen Praxis auf absehbare Zeit nicht zu erwarten. Doch vielleicht liegt gerade darin eine Chance, denn wir sind gezwungen, uns theologisch über das Verhältnis von neu entstandenen Laiendiensten und kirchlichem Amt Gedanken zu machen und alle nur denkbaren Möglichkeiten auszuloten. Insbesondere bleiben hier auch die Frauen nicht ausgeklammert, wie das bei einer bloßen Modifikation der Zölibatsregelung wohl der Fall wäre.

HK: Schon seit geraumer Zeit steht der Vorschlag im Raum, pastorale Laiendienste wie etwa den des Pastoralreferenten in die amtliche Struktur der Kirche einzugliedern, insoweit diese faktisch schon amtliche Aufgaben übernehmen. Sollte die Kirche den Ordo neu aufgliedern, indem sie neben dem Bischof, Priester und Diakon eine weitere Stufe des durch eine sakramentale Weihe übertragenen Amtes schafft?

Neuner: Die konkrete Ausgestaltung des Amtes beruht auf Entscheidungen der Kirche. Sie hat die Vollmacht, das ihr vorgegebene und als solches nicht verfügbare Amt konkret zu gestalten und damit auch aufzugliedern. Im Neuen Testament ist die Amtsstruktur noch im Fluß, werden z. B. Presbyter und Episkopen noch nicht als Stufen des Amtes klar voneinander abgegrenzt. Erst in einer späteren Phase der Kirchengeschichte kam es zur Herausbildung des Monepiskopats, also einer Ordnung, wonach ein Bischof zusammen mit einem Kollegium aus Presbytern und gegebenenfalls auch mit Diakonen die Gemeinde leitet. Zu dieser Gliederung des Amtes in drei Stufen – vom Zweiten Vatikanum als „von altersher" gegeben bezeichnet, während sie vom Tridentinum noch als „aus göttlicher Einsetzung" qualifiziert wurde – traten weitere Ausdifferenzierungen: Die Niederen Weihen kamen dazu, ebenso der Subdiakonat. Das Zweite Vatikanum hat die Niederen Weihen aufgehoben bzw. anders interpretiert und auch der Subdiakonat wurde fallengelassen. Eine Reihe von Stufen, die auf das Amt hingeordnet waren oder zu ihm gehörten, sind also ganz offensichtlich nicht göttlicher, sondern kirchlicher Ordnung und selbst die Ausgestaltung der drei sakramental verstandenen Stufen erfolgte im Rahmen der Vollmacht der Kirche. Deshalb kann man sich durchaus fragen, ob die deutschen Bischöfe oder andere Bischofskonferenzen durch die Schaffung des Berufs der Pastoralreferenten nicht faktisch eine Neueinteilung des Amtes vorgenommen haben.

HK: Aber kann man aus einem pastoralen Beruf, der zudem nach den entsprechenden offiziellen Ordnungen ausdrücklich vom „Weltdienst" des Laien her begründet wird und nicht dem amtlichen Heilsdienst zugeordnet ist, einfach eine neue Weihestufe bzw. eine zusätzliche Variante des kirchlichen Amtes machen?

Neuner: Die ausdrückliche Zuordnung zum Weltdienst geschah erst nachträglich, als es die hauptamtliche Mitarbeit von theologisch ausgebildeten Laien in der Pastoral schon gab und man vor der Notwendigkeit stand, die Entwicklung theoretisch-theologisch zu kanalisieren. Nur entsprach die Begründung vom Weltdienst her von Anfang an nicht der Wirklichkeit in den Gemeinden. Schließlich haben die hauptamtlich tätigen Laien sehr viele Aufgaben übernommen, die vorher von Priestern wahrgenommen wurden, etwa in der Gestaltung und Leitung von Gottesdiensten oder in der Hinführung zu den Sakramenten. Die Zuordnung zum Weltdienst greift in jedem Fall zu kurz. Es führt meines Erachtens kein Weg daran vorbei, Frauen und Männer, die im Auftrag des Bischofs an den grundlegenden Aufgaben des kirchlichen Amtes beteiligt sind, auch die Teilhabe am Amt und an der sakramentalen Grundstruktur der Kirche zuzuerkennen.

„Wir brauchen eine lebbare und verantwortbare Lösung"

HK: Das Zweite Vatikanum hat den Ständigen Diakonat eingeführt und damit eine in der Kirche von altersher bestehende Stufe des Ordo neu gewichtet. Aber Ständige Diakone gibt es heute nur in Teilen der Weltkirche und das Profil des Diakons ist nach wie vor einigermaßen unscharf. Müssen nicht gerade die Erfahrungen mit dem Ständigen Diakonat gegenüber einer weiteren Aufgliederung des Amtes skeptisch stimmen?

Neuner: Am Ständigen Diakonat zeigt sich zunächst, daß die klassische Unterscheidung zwischen Klerus und Laien und

ihre Definition in gegenseitiger Ausschließlichkeit kaum durchzuhalten ist. Der Diakon gehört zweifellos zum Klerus, er ist sakramental ordiniert. Auf der anderen Seite lebt er in Welt und Beruf und hat normalerweise Familie, alles Kennzeichen, die herkömmlicherweise den Laien zugeordnet wurden. Schon durch den Diakon wurde also eine gewisse Brücke zwischen Klerus und Laien geschaffen und ganz Ähnliches gilt für das Amt der Pastoralreferenten, das sich derzeit in einer Experimentier- und Übergangsphase befindet. Aber es wäre falsch, die Rollenunsicherheiten der Diakone oder Pastoralreferenten zu isolieren, weil es ja auch beim Priester heute amtstheologische wie praktische Identitätsprobleme gibt.

HK: Woran lassen sich diese Probleme denn vor allem festmachen?

Neuner: Bis zum Zweiten Vatikanum war das Amt durch die Vollmacht zur Feier des Meßopfers und zur Sündenvergebung definiert und damit der Priester der eigentliche Amtsträger. Das Konzil entdeckte den Bischof neu und sah in ihm den Amtsträger par excellence, nachdem man ihn über Jahrhunderte hinweg weithin nur von der Jurisdiktion her und damit als Kirchenfürsten gesehen hatte. Dementsprechend wurde in der Theologie des Mittelalters und der Neuzeit die Bischofsweihe seinerzeit nicht als Sakrament betrachtet. Die Aufwertung des Bischofsamtes durch das Zweite Vatikanum hat allerdings dazu geführt, daß nun der Priester in seinem Amtsverständnis in eine gewisse Grauzone geriet: Das Bischofsamt wird als Vollgestalt des kirchlichen Amtes gesehen, gleichzeitig wurde den Laien die Teilhabe am königlichen, priesterlichen und prophetischen Amt Christi zugesprochen. Deshalb haben nicht nur Laientheologen im pastoralen Dienst heute Probleme mit ihrem ekklesiologischen Ort, sondern – wenn auch in anderer Weise – auch die Priester.

HK: Und was folgt daraus für die künftige Zuordnung von hauptamtlichen Laien im pastoralen Dienst zum Amt, das durch sakramentale Ordination übertragen wird?

Neuner: Das Zweite Vatikanum spricht von einer Teilhabe der Priester am Bischofsamt als der Vollform des Amtes, ohne Art und Weise dieser Teilhabe genauer zu klären. Nur: Wie soll man sich vorstellen, daß ein Sakrament in abgestufter Weise gespendet wird? Wie ist so etwas theologisch zu qualifizieren? All das hat das Konzil offengelassen und mit dieser Unklarheit kann die Kirche offenbar recht gut leben. Was in diesem Fall möglich ist, könnte analog auch für das Amt der pastoralen Laienmitarbeiter gelten. Wir brauchen für sie eine lebbare und theologisch verantwortbare Lösung, auch wenn nicht alles schon in feste Strukturen gegossen werden kann.

HK: Also doch keine Erweiterung der traditionellen Trias von Bischof, Priester und Diakon durch eine vierte Weihestufe?

Neuner: Eine kirchenamtliche Erweiterung der Weihestufen wäre insbesondere in ökumenischer Hinsicht ein zu tiefgreifender Einschnitt, als daß man ihn derzeit verantworten könnte. Dagegen könnte ich mir durchaus vorstellen, daß man sich in der Deutung der neu entstandenen Berufe auf die alten Stufen des Subdiakonats oder der sogenannten Niederen Weihen zurückbesinnt, also auf Ämter, die auf kirchliche Einsetzung zurückgehen und in bestimmter Weise dem ordinierten Amt zugeordnet sind. Sie einfach wiederzubeleben und Pastoralreferenten als Subdiakone zu verstehen, wäre anachronistisch. Aber diese Ämter können ein Vorbild dafür abgeben, wie man heute neu entstandene Dienste in der Kirche als solche ausdrücklich anerkennen und sie in eine positive Beziehung zum ordinierten Amt bringen kann.

HK: Unter den Laienmitarbeitern im pastoralen Dienst sind inzwischen auch zahlreiche Frauen, denen das Weiheamt in der katholischen Kirche verschlossen ist. Könnte eine Aufwertung bzw. stärkere Veramtlichung der neuen Dienste den Frauen den Zugang zum Weiheamt öffnen?

Neuner: Wenn ich recht sehe, werden Frauen im pastoralen Dienst in den Gemeinden wie von der Kirchenleitung voll akzeptiert. Es handelt sich dabei um eine erfreuliche Entwicklung, die neue Chancen für die Rolle der Frau in der Kirche mit sich bringt. Das heißt nicht, daß man an diesem Punkt stehenbleiben müßte. Der Weg zum Diakonat der Frau ist kirchenamtlich nicht blockiert und sollte weiterverfolgt werden. Bei der Frage einer Priesterweihe von Frauen sieht es nach „Ordinatio sacerdotalis" anders aus; das Thema wird aber theologisch wie pastoral weiter auf der Tagesordnung bleiben.

„Den Platz der Eucharistiefeier dürfen wir nicht in Frage stellen"

HK: Der harte Kern des Problems, wie es sich gegenwärtig bei uns und anderswo in der Weltkirche stellt, ist zweifellos die Frage nach der Gemeindeleitung. Auch wo es verschiedene haupt- oder auch ehrenamtliche Dienste gibt, die amtliche Aufgaben übernehmen, liegt die Leitung der Gemeinde bisher immer noch in der Hand eines Priesters, jedenfalls in der Zuordnung am grünen Tisch. Muß es dabei bleiben?

Neuner: In einer ersten Phase haben Laienmitarbeiter einzelne Aufgabenfelder in den Gemeinden übernommen, die früher vom Pfarrer betreut wurden. Inzwischen ist die Entwicklung aber weitergegangen. Mehr und mehr Diözesen gehen dazu über, Laien faktisch zu Gemeindeleitern zu machen, wobei die Bezeichnungen und Strukturen im einzelnen differieren: So spricht man in Limburg und Bamberg derzeit von „Bezugspersonen", Linz hat die „Pfarrassistenten" eingeführt, das Diözesanforum in München plädiert dafür, „Pfarrbeauftragte" einzusetzen, in Speyer spricht man von „Pastoralteamleitern", denen die „Gesamtverantwortung" in einer Pfarrei übertragen wird. Dem gemäß can. 517,2 des CIC zuständigen Priester bleibt dann die „Letztverantwor-

tung", wobei diese ausdrücklich die „Gesamtverantwortung" des „Laien" nicht beschneiden soll. Diese Konstruktionen schaffen praktisch ein gemeindeleitendes Amt für Laien, dem nur die Leitung der Eucharistiefeier und die sakramentale Lossprechung als dem Priester vorbehaltene Vollmachten fehlen.

HK: Damit werden aber Gemeindeleitung und Vorsitz bei der Eucharistiefeier, Jurisdiktion und Sakrament zumindest tendentiell entkoppelt und entsteht zunehmend die ekklesiologische Schieflage, vor der etwa Bischof Kasper in seinem vorher erwähnten Referat vor der Bischofskonferenz warnte, ohne wirklich eine Lösung anbieten zu können...

Neuner: Nach der Tradition unserer Kirche geschieht der sonntägliche Gottesdienst als Feier des Herrenmahls. Wenn diese Feier nicht mehr oder nur noch durch Notmaßnahmen wie den Rückgriff auf einen der Gemeinde fremden, nur zur Messe herbeigeholten Priester möglich ist, dann hat die Kirche etwas falsch gemacht. Wir haben nicht das Recht, aufgrund mangelnder Flexibilität und Phantasie in der Amtsfrage den Platz der Eucharistiefeier in den Gemeinden in Frage zu stellen. Deshalb wäre es aus der Sicht der Dogmatik die angemessenste Lösung, diejenigen zu ordinieren, die faktisch bzw. innerhalb des kirchenrechtlich möglichen Rahmens die Gemeindeleitung ausüben. Alle anderen Wege bleiben Notlösungen, die natürlich für eine insgesamt schwierige Übergangszeit in Verständnis und Praxis des Amtes durchaus ihren Sinn haben können.

HK: Auf diese Übergangssituation reagiert man in der Kirche teilweise mit einer massiven Überhöhung des Amtes, vor allem des Priesteramtes. Nicht nur der Zölibat der Weltpriester wird als besonders wertvolle Gabe Gottes an seine Kirche hochstilisiert, auch sonst liegt der Akzent vielfach sehr stark auf dem Priester als besonders theologisch-spirituell herausgehobenem „Mann Gottes" und Hirt der Gemeinde. Wird dadurch die Krise des Amtes nicht eher verschärft als bewältigt?

Neuner: Man muß hier etwas weiter zurückgreifen. Im unmittelbaren Anschluß an das Zweite Vatikanum kam es bekanntlich zu einer neuen Wertschätzung des Laien als Glied der Kirche und Subjekt ihres Apostolats. Die Priesterkrise jener Jahre war nicht nur, aber auch eine Reaktion darauf, daß im Zug der Aufwertung der Laien und der Bischöfe theologisch wie faktisch das Profil des Priesters unschärfer wurde. Als Reaktion war es verständlich und wohl auch notwendig, neu nach der Identität des Priesters zu fragen und sich auf seinen spezifischen Ort in der Kirche zu besinnen. Allerdings gab und gibt es in diesem Zusammenhang die Tendenz, diesen Ort wieder im Gegensatz zum Laien zu bestimmen.

HK: Immer wieder taucht in kirchlichen Verlautbarungen die Warnung vor einer „Klerikalisierung der Laien" bzw. einer „Laikalisierung des Klerus" auf. Ist sie nicht gerade ein Rückfall in überwundene traditionelle Denkmuster?

Neuner: Ich sehe tatsächlich die Gefahr, daß man so auf die gegenseitige Exklusivität zurückfällt. Alle Definitionsversuche des Laien im Zweiten Vatikanum sind darum bemüht, den Laien als Glied des Volkes Gottes, des „laos tou theou" zu bestimmen. „Volk Gottes" unterscheidet im Neuen Testament und im Konzil nicht die einfachen Gläubigen von den Priestern, sondern die Gläubigen von den Nichtgläubigen, die Getauften von den Nichtgetauften. Es gibt in diesem grundlegenden Sinn von Volk Gottes in der Kirche keine Stände, von denen der eine dem anderen vorgeordnet wäre. Im Blick auf unsere heutige Situation habe ich jedenfalls mehr Angst vor einer „Klerikalisierung des Klerus" als vor einer „Klerikalisierung der Laien".

HK: Ist es nicht eine Crux der ganzen Diskussion über Amt, Priester und Laien, daß ständig grundlegende theologische Bestimmungen und Festlegungen mit sozial-kulturellen Prägungen verbunden oder auch vermischt werden? Manch einer möchte theologisch-ekklesiologisch die besondere Stellung des Priesters verteidigen, verteidigt bei genauerem Hinsehen eigentlich aber ein bestimmtes Priesterbild...

Neuner: In ihrem Selbst- und Amtsverständnis können Priester die Akzente durchaus unterschiedlich setzen. Die Amtsdiskussion gerät aber dann in eine Schieflage, wenn nicht mehr genügend gesehen wird, daß Amt ein Relationsbegriff ist. Amtsträger ist niemand für sich, keiner wird zum Zweck seiner persönlichen Heiligung ordiniert, sondern um in der Kirche einen Dienst auszuüben. Jeder Dienst definiert sich im Gegenüber, von dem her, dem er gilt. Denken Sie an die berühmte Formulierung des Augustinus: „Für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ." Die christliche Existenz hat demnach dem Amtsträger mit allen Glaubenden gemeinsam, Bischof ist Augustinus für seine Gemeinde und nur für sie. Er fügt sogar noch hinzu, Christsein ist die Gnade, das Bischofsein die Gefahr! Auf diesem Hintergrund gibt es sicher das legitime Bemühen des Amtsträgers um seine Identität; es darf aber nie auf Kosten einer Abwertung der Laien und einer Beeinträchtigung ihrer Würde als Glaubende geschehen.

„Das Amt ist dazu da, die Charismen anzuregen"

HK: Auf Kosten der „normalen" Laien könnte zumindest tendentiell auch die Schaffung bzw. die weitere Zunahme hauptamtlicher Laiendienste in der Gemeinde gehen. Es gibt die Warnung vor einer Kirche der Experten und Hauptamtlichen zuungunsten der vielen Charismen in der Kirche, die gerade nicht institutionalisiert zu werden brauchen. Ist sie nicht ein Stückweit berechtigt?

Neuner: Ob diese Gefahr etwa bei uns tatsächlich so sehr besteht, wage ich zu bezweifeln. Aber natürlich wäre es eine Katastrophe, wenn sich die Dinge in dieser Richtung entwickeln würden, wenn die vielen verschiedenen spontanen, auf Zeit oder auf Dauer verliehenen Charismen durch den

Einsatz von Hauptamtlichen in der Pastoral ersetzt oder gar unterdrückt würden. Wer auch immer das Amt in der Kirche ausübt und wie es auch immer strukturiert ist: Das Amt ist dazu da, die Charismen anzuregen, sie zusammenzuführen und in ihrer Verschiedenheit für den Aufbau der Gemeinde fruchtbar zu machen. Sowohl Priester wie Laientheologen in den Gemeinden müssen darauf achten, Charismen nicht zu unterdrücken. Allerdings vermag ich nicht einzusehen, warum diese Gefahr bei hauptamtlichen Laien größer sein soll als bei Priestern.

HK: Die katholische Kirche ist – sieht man einmal von den mit Rom verbundenen Ostkirchen ab – einheitlich strukturiert. Die Aussagen des Konzils über die Bischöfe, die Priester und die Laien gelten für alle Teile der Weltkirche. Gleichzeitig ist die Entwicklung in bezug auf neue Dienste und Ämter in den letzten Jahrzehnten aber recht unterschiedlich verlaufen, schon innerhalb Europas, aber auch im Vergleich mit der Kirche in anderen Kontinenten. Welchen Spielraum brauchen die einzelnen Ortskirchen im Blick auf die Ausgestaltung des einen kirchlichen Amtes?

Neuner: Man muß hier unterscheiden zwischen der grundsätzlichen theologischen Frage einer Teilhabe von Laien am kirchlichen Amt und ihrer konkreten rechtlich-strukturellen Ausgestaltung. Eine gesamtkirchliche Normierung in dieser Hinsicht ist derzeit kein Thema. Im Augenblick kommt es viel mehr darauf an, die faktisch entstandenen Ämter und Dienste außerhalb des ordinierten Amtes theologisch zu reflektieren und sie auf ihre Wertigkeit und ihre Konsequenzen für die Ausgestaltung des Amtes zu befragen. Dieses Nachdenken muß in den verschiedenen Kulturen und Teilkirchen geschehen. Wir können in Europa nicht über Dienste und Ämter in Afrika oder Lateinamerika befinden und umgekehrt lassen sich unsere Probleme nicht nach Modellen anderer Teilkirchen lösen. Die Frage, was universalkirchlich und was teilkirchlich geregelt werden muß bzw. kann, stellt sich derzeit noch nicht.

HK: Es wird also auf absehbare Zeit katholische Teilkirchen geben, die über so viele Priester verfügen, daß sich das Problem der pastoralen Dienste von Laien nur am Rande stellt und andere, die schon aufgrund des immer stärker werdenden Priestermangels um eine neue Aufgabenverteilung in der Seelsorge und Leitung gar nicht herumkommen …

Neuner: Das ist heute schon so und wird aller Voraussicht nach auch so bleiben. Erfolg oder Mißerfolg bei der Gewinnung von Priesternachwuchs hängen ja in hohem Maß von kulturellen und gesellschaftlichen Gegebenheiten ab. Im übrigen ist unser Priestermangel mit dem in Teilen der Dritten Welt gar nicht zu vergleichen. Aber es zeigt sich: Auch dort, wo es nur sehr wenige Priester gibt, ist Kirche lebendig – und keineswegs amtsfrei. Auch dort ist die Theologie herausgefordert, über die aus der Praxis und der Not heraus entstandenen Strukturen nachzudenken.

HK: Kommt das theologische Nachdenken und Einordnen gerade in der Amtsfrage nicht zu spät angesichts dessen, was sich faktisch inzwischen entwickelt bzw. verändert hat?

Neuner: Tatsächlich sind die pastorale Praxis und vielleicht auch das Kirchenrecht der Amtstheologie ein gehöriges Stück voraus. Aber das ist in der Kirchen- und Theologiegeschichte nicht neu. Gerade in bezug auf das Amt in der Kirche ging die Entwicklung in aller Regel so vor sich, daß in konkreten Notsituationen neue Ordnungen und Strukturen geschaffen wurden, die man dann in einem zweiten Schritt theologisch reflektierte. Das heißt nicht, daß solche nachträgliche Reflexion nur einfach Bestätigung sein müßte. Vielmehr gehört es auch zur Aufgabe der Theologie, nach der Legitimität von Veränderungen zu fragen und sie nach den ihr eigenen Kriterien aus Schrift und Überlieferung zu prüfen. Der Blick in die Geschichte nicht zuletzt der Alten Kirche zeigt uns im übrigen auch, daß die Tradition gerade bei der Frage nach dem Amt weitaus reicher und vielfältiger ist als mancher heute zuzugeben bereit ist. Dogmen- und kirchengeschichtliche Studien können den Blick für neue Möglichkeiten bei der Ausgestaltung des Amtes eröffnen, ohne daß wir historische Modelle einfach kopieren könnten. Die Begegnung mit der Geschichte ist immer ein schöpferischer Prozeß.

„Die Unschärfen lassen sich nicht einfach aus der Welt schaffen“

HK: Auch wenn man alte Modelle nicht kopieren kann, gibt es doch Grundstrukturen und -modelle des kirchlichen Amtes, die für die Kirche nicht zur Disposition stehen. Das Amt ist ja nicht erst eine Erfindung der nachneutestamentlichen Zeit …

Neuner: Zweifellos gibt es schon im Neuen Testament ein gewisses Gefälle hin auf Amtlichkeit. Deneben stehen aber auch andere Entwicklungslinien, etwa die zur johanneischen Literatur. Dort steht im Zentrum die Agape, die Liebe, die die Einheit der Gemeinde gewährleistet, aber höchstens anfanghaft zu amtlichen Strukturen führt. In der nachneutestamentlichen Zeit kam es dann zur immer stärkeren Betonung des Amtlichen in der Kirche vor allem als Antwort auf die Herausforderung durch gnostische Irrlehren. Amt entsteht bzw. festigt sich um der Treue zur überlieferten Botschaft willen und dieses Moment ist auch heute unverzichtbar. Die Kirche macht den Glauben nicht und erhält ihn auch nicht senkrecht von oben, sondern sie empfängt ihn als Überlieferung. Als apostolisches Amt dient es der Kontinuität. Deshalb ist die Entwicklung des Amtes in der frühen Kirche ein bleibendes verpflichtendes Moment, ungeachtet der konkreten Ausgestaltung und Vielfalt der Amtsstrukturen.

HK: Ein solches Plädoyer für das Amt in der Kirche, das gleichzeitig die Offenheit in der konkreten Ausgestaltung betont, gerät heute leicht zwischen die Fronten. Auf der einen Seite wird das Amtlich-Institutionelle an der Kirche als

der individuellen Religiosität schädlich abgelehnt und massiv kritisiert, auf der anderen Seite versucht man Kirche vom Amt in seiner überkommenen Gestalt her zu stabilisieren.

Neuner: Ich fühle mich zwischen diesen beiden Extremen recht wohl. Beide Haltungen, der antiinstitutionelle Affekt wie die Überakzentuierung des Amtes, sind zwar ein Stückweit nachvollziehbar, aber sie verfehlen jeweils auf ihre Weise den Sinn und den Auftrag der Kirche. Das Amt macht deutlich, daß Kirche nicht einfach eine Vereinigung von Menschen ist, die zufällig das Gleiche glauben, sich ansonsten gut verstehen und deswegen zusammenbleiben wollen. Glied der Kirche wird man nicht durch eine Beitrittserklärung, sondern durch ein Sakrament; sie ist uns als Stiftung vorgegeben und insofern unserem Machen und unseren Beliebigkeiten und Stimmungen entzogen. Aber das Amt ist nur ein Zeichen für diese Treue zum Ursprung; gerade um dieser Treue willen muß die Sache des Glaubens immer neu gesagt werden und muß sich das Amt im Dienst am Glauben gegebenenfalls auch wandeln.

HK: Der Wandlungsprozeß, den das Zweite Vatikanum mit seinen Aussagen über Kirche, Amt und Laien angestoßen hat, ist noch in vollem Gang. Er hat zu Grauzonen geführt, sowohl bei der Abgrenzung zwischen „laikalen" und „amtlichen" Diensten von Laien wie auch bei der Verhältnisbestimmung von Amt und Volk Gottes. Muß bzw. kann die Kirche auch weiterhin mit diesen Grauzonen leben?

Neuner: Die von Ihnen genannten Unschärfen bestehen, und sie lassen sich nicht einfach aus der Welt schaffen, weder durch eine lehramtliche Festlegung noch durch den Konsens der Theologen. Aber Unschärfen gibt es ja auch bei der Abgrenzung und Verhältnisbestimmung der traditionellen Stufen des ordinierten Amtes, also zwischen Bischof, Priester und Diakon, ohne daß die Kirche daran zugrundegehen würde oder in ihrer amtlichen Struktur gefährdet wäre. Eine glatte, einfache Lösung für die Bewältigung des derzeitigen Priestermangels und für die Einbeziehung von Laien in das kirchliche Amt sehe ich nicht. Wichtig ist allerdings, daß die Kirche die Männer und Frauen, die heute Aufgaben in der Pastoral übernehmen möchten und dafür entsprechend ausgebildet sind, nicht zurückweist und ihnen auch nicht den Eindruck vermittelt, sie seien nur als Notlösung zur Überbrückung akzeptiert, bis wieder bessere Zeiten kommen. Sie müssen erfahren, daß die Kirche in ihnen eine Bereicherung ihres Dienstes und Auftrags erkennt und sie willkommen heißt und gewähren läßt. Die Kirche hatte früher Ämter, die es inzwischen nicht mehr gibt und sie entwickelt heute neue Ämter, die ihr zukünftiges Bild vermutlich in entscheidender Weise mitprägen und verändern werden.

„Symbol für die Vernichtung"

Deutschlands und Polens Bischöfe zu Auschwitz

In unabhängigen Erklärungen würdigten die Deutsche und die Polnische Bischofskonferenz die 50. Wiederkehr der Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz-Birkenau am 27. Januar 1945. Die im folgenden als erster Text dokumentierte Erklärung der deutschen Bischöfe bewegt sich in der Kontinuität früherer Erklärungen zu diesem Thema. Auffallend ist die Erwähnung der Bedeutung von Auschwitz für Polen sowie für das polnisch-deutsche Verhältnis. Zu der Erarbeitung der beiden Erklärungen kam es, nachdem die Polnische Bischofskonferenz sich im vergangenen Jahr gegen eine gemeinsame Erklärung der deutschen und polnischen Bischöfe ausgesprochen hatte.

„Nicht den gebotenen Widerstand geleistet"

I. Am 27. Januar 1945 wurden die Konzentrationslager Auschwitz I und Auschwitz-Birkenau befreit. Unzählige Menschen sind dort auf schreckliche Weise umgebracht worden: Polen, Russen, Sinti und Roma sowie Angehörige anderer Nationen. Die überwiegende Mehrheit der Gefangenen und Opfer dieses Lagers waren Juden. Deshalb ist Auschwitz das Symbol für die Vernichtung des europäischen Judentums, die als „Holocaust" oder mit dem hebräischen Wort „Schoa" bezeichnet wird.

Das Verbrechen an den Juden wurde von den nationalsozialistischen Machthabern in Deutschland geplant und ins Werk gesetzt. Das „präzedenzlose Verbrechen" der Schoa (Papst Johannes Paul II. am 13. Juni 1991) wirft noch immer viele Fragen auf, denen wir nicht ausweichen dürfen. Die Erinnerung an den 50. Jahrestag der Befreiung von Auschwitz ist für deutsche Katholiken Anlaß, erneut ihr Verhältnis zu den Juden zu überprüfen. Zugleich mahnt der Tag an die Tatsache, daß Auschwitz seinen Platz auch in der polnischen

Leidensgeschichte hat und das Verhältnis zwischen Polen und Deutschen belastet.

II. Schon in früheren Jahrhunderten sahen sich Juden Verfolgung, Unterdrückung, Ausweisung und selbst der Lebensgefahr ausgesetzt. Viele suchten und fanden Zuflucht in Polen. Doch verblieben auch Orte und Gebiete in Deutschland, in denen Juden relativ ungestört leben konnten. Seit dem 18. Jahrhundert bot sich in Deutschland eine neue Chance zu einem friedlichen Zusammenleben. Juden haben zur Entwicklung der deutschen Wissenschaft und Kultur Entscheidendes beigetragen. Dennoch lebte eine antijüdische Einstellung auch im kirchlichen Bereich weiter. Sie hat mit dazu geführt, daß Christen in den Jahren des Dritten Reiches nicht den gebotenen Widerstand gegen den rassistischen Antisemitismus geleistet haben. Es hat unter Katholiken vielfach Versagen und Schuld gegeben. Nicht wenige haben sich von der Ideologie des Nationalsozialismus einnehmen lassen und sind bei den Verbrechen gegen jüdisches Eigentum und Leben gleichgültig geblieben. Andere haben dem Verbrechen Vorschub geleistet oder sind sogar selber Verbrecher geworden. Unbekannt ist die Zahl derer, die beim Verschwinden ihrer jüdischen Nachbarn entsetzt waren und doch nicht die Kraft zum sichtbaren Protest fanden. Jene, die bis zum Einsatz ihres Lebens halfen, blieben oft allein. Es bedrückt uns heute schwer, daß es nur zu Einzelinitiativen für verfolgte Juden gekommen ist und daß es selbst bei den Pogromen vom November 1938 keinen öffentlichen und ausdrücklichen Protest gegeben hat, als Hunderte von Synagogen verbrannt und verwüstet, Friedhöfe geschändet, Tausende jüdischer Geschäfte demoliert, ungezählte Wohnungen jüdischer Familien beschädigt und geplündert, Menschen verhöhnt, mißhandelt und sogar ermordet wurden. Der Rückblick auf die Geschehnisse vom November 1938 und die zwölfjährige Gewaltherrschaft der Nationalsozialisten vergegenwärtigt die schwere Last der Geschichte. Er erinnert daran, „daß die Kirche, die wir als heilig bekennen und als Geheimnis verehren, auch eine sündige und der Umkehr bedürftige Kirche ist" (Wort der deutschsprachigen Bischöfe aus Anlaß des 50. Jahrestages der Novemberpogrome 1938). Versagen und Schuld der damaligen Zeit haben auch eine kirchliche Dimension. Daran erinnern wir mit dem Zeugnis der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: „Wir sind das Land, dessen jüngste politische Geschichte von dem Versuch verfinstert ist, das jüdische Volk systematisch auszurotten. Und wir waren in dieser Zeit des Nationalsozialismus, trotz beispielhaften Verhaltens einzelner Personen und Gruppen, aufs Ganze gesehen doch eine kirchliche Gemeinschaft, die zu sehr mit dem Rücken zum Schicksal dieses verfolgten jüdischen Volkes weiterlebte, deren Blick sich zu stark von der Bedrohung ihrer eigenen Institutionen fixieren ließ und die zu den an Juden und Judentum verübten Verbrechen geschwiegen hat ... Die praktische Redlichkeit unseres Erneuerungswillens hängt auch an dem Eingeständnis dieser Schuld und an der Bereitschaft, aus dieser Schuldgeschichte unseres Landes und auch unserer Kirche schmerzlich zu lernen" (Beschluß „Unsere Hoffnung", 22. November 1975). Wir bitten das jüdische Volk, dieses Wort der Umkehr und des Erneuerungswillens zu hören.

III. Auschwitz stellt uns Christen vor die Frage, wie wir zu den Juden stehen und ob unser Verhältnis zu ihnen dem Geist Jesu Christi entspricht. Antisemitismus ist „eine Sünde gegen Gott und die Menschheit", wie Papst Johannes Paul II. mehrfach gesagt hat. In der Kirche darf es keinen Platz und keine Zustimmung für Judenfeindschaft geben. Christen dürfen keinen Widerwillen, keine Abneigung und erst recht keinen Haß gegen Juden und Judentum hegen. Wo sich eine solche Haltung kundtut, besteht die Pflicht zu öffentlichem und ausdrücklichem Widerstand.

Die Kirche achtet die Eigenständigkeit des Judentums. Zugleich muß sie selbst neu lernen, daß sie aus Israel stammt und mit seinem Erbe in Glaube, Ethos und Liturgie verbunden bleibt. Wo es möglich ist, sollen christliche und jüdische Gemeinden Kontakt miteinander pflegen. Wir müssen alles tun, damit Juden und Christen in unserem Land als gute Nachbarn miteinander leben können. So werden sie ihren unverwechselbaren Beitrag für ein Europa leisten, dessen Vergangenheit durch die Schoah verdunkelt ist und das in der Zukunft ein Kontinent der Solidarität werden soll.

„Juden und Polen waren gemeinsame Opfer"

Das halbe Jahrhundert, das seit der Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz-Birkenau am 27. Januar 1945 vergangen ist, lenkt noch einmal unsere Aufmerksamkeit auf die schmerzhafte Realität und Symbolik dieses Lagers, in dem Tausende Juden, Polen, Russen, Roma und Angehörige anderer Nationalitäten einen grausamen Tod erlitten haben. Bereits einige Monate nach dem Kriegsausbruch, in der ersten Hälfte des Jahres 1940, errichteten deutsche Nazis auf dem von ihnen eingenommenen und dem Reich angeschlossenen polnischen Gebiet das Konzentrationslager Auschwitz. In der Anfangszeit, nach der Errichtung des Lagers, waren Tausende von Polen, hauptsächlich Angehörige der gebildeten Klasse, Mitglieder von Widerstandsbewegungen, aber auch Geistliche und Vertreter fast aller gesellschaftlichen Schichten Häftlinge und Opfer dieses Lagers. Es gibt wohl kaum eine polnische Familie, die nicht wenigstens einen nahen Verwandten in Auschwitz oder einem anderen Lager verloren hätte. Mit Ehrfurcht verneigen wir uns vor dem oft in tief christlicher Gesinnung angenommenen Übermaß des Leides. Ein ausdrucksvolles Beispiel dafür stellt die

heldenhafte Haltung und die Aufopferung des eigenen Lebens von Pater Maximilian Kolbe im August 1941 dar, der von Paul VI. selig- und von Johannes Paul II. heiliggesprochen wurde. Sein im Geist des Evangeliums Christi motivierter Sieg zeugt eindrucksvoll von der Macht der Liebe und des Guten in einer Welt der Gewalt und Übermacht.

Fast von Anfang an wurden polnische Juden als Bestandteil der auszurottenden Gesellschaft Polens in das Lager gebracht. Ab 1942 wurden – als Folge der Wannsee-Konferenz – das Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau und auch andere Lager auf dem besetzten Gebiet Polens zu Vernichtungslagern und zum Ort der Verwirklichung der verbrecherischen Ideologie der ‚Endlösung' der Judenfrage, d.h. des Planes der Vernichtung aller Juden in Europa. Zu den Vernichtungslagern – in den sicheren Tod – brachten die Nazis Juden aus allen Ländern des von Hitler besetzten Europas. Die Vernichtungsorte der Juden – also nicht nur Auschwitz, sondern auch Majdanek, Treblinka, Belzec und andere – wurden durch die deutsche Besatzungsmacht in das besetzte Polen gelegt, weil gerade da der Großteil der europäischen Juden lebte und weil die Verbrechen der Nazis in einem vollständig besetzten und teilweise sogar vom Dritten Reich annektierten Land leichter vor der Öffentlichkeit der ganzen Welt zu verbergen waren. Nach heutigen Berechnungen wurden allein in Auschwitz-Birkenau über eine Million Juden ermordet. Aus diesem Grunde – wenn auch in diesem Lager Angehörige anderer Völker starben – betrachten Juden dieses Lager als ein Symbol der totalen Vernichtung ihres Volkes.

Die Vernichtung, die der Name Shoah umfaßt, belastete schmerzhaft nicht nur die Beziehungen zwischen Deutschen und Juden, sondern auch in hohem Grade die Beziehungen zwischen Juden und Polen, die gemeinsam – jedoch nicht im gleichen Maß – Opfer der nationalsozialistischen Ideologie waren und die wegen der Nähe, in der sie vor Ort lebten, unwillkürlich Zeugen der Ausrottung der Juden wurden. Tatsache ist, was wir mit Bedauern feststellen müssen, daß die kommunistischen Machthaber über lange Jahre hinaus Auschwitz-Birkenau ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des Kampfes gegen den Faschismus betrachtet haben, und dies hat die Hervorhebung des Ausmaßes der Judenvernichtung nicht begünstigt. Dabei muß man betonen, daß Polen und Juden jahrhundertelang auf dem gleichen Boden lebten, nämlich in Polen, und daß sie trotz der hin und wieder auftretenden Spannungen und Konflikte es als ihre Heimat betrachteten. Die aus den Ländern Westeuropas vertriebenen Juden fanden ihre Zuflucht in Polen. Daher galt es in ihren Augen oft als ‚paradisus Judaeorum', weil sie eben hier gemäß ihren Bräuchen, ihrer Religion und Kultur leben konnten. Anders als in vielen Ländern Europas wurden bis zum Zweiten Weltkrieg die Juden aus Polen niemals vertrieben. Ca. 80 Prozent der heute auf der ganzen Welt lebenden Juden haben über Eltern und Großeltern ihre Wurzel in Polen. Der Verlust der Unabhängigkeit und die 120 Jahre dauernde Teilung Polens zwischen Rußland, Österreich und Preußen haben – zusammen mit anderen dramatischen Folgen – die Verschlechterung der polnisch-jüdischen Beziehungen gebracht. In der Zeit zwischen dem Ersten und Zweiten Weltkrieg, als Polen nach der 1918 wiedergewonnenen Unabhängigkeit auf der Suche nach der Form seiner eigenen Identität war, tauchten neue Spannungsfelder auf, deren Ursache psychischer, politischer, wirtschaftlicher, jedoch niemals rassischer Natur war. Trotz des Antisemitismus einiger Kreise hat eben Polen noch kurz vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges, als die Unterdrückungsmaßnahmen Hitlers zunahmen, Tausende von Juden aus Deutschland aufgenommen.

Auf die nationalsozialistische Vernichtung der Juden reagierten zahlreiche Polen mit Heldenmut und Opferbereitschaft und setzten ihr eigenes Leben und das ihrer Familien aufs Spiel. Die durch die Prinzipien des Evangeliums motivierte Solidarität mit den Leidenden und Verfolgten hat bewirkt, daß in fast jedem Frauenkloster im Generalgouvernement jüdische Kinder Zuflucht fanden. Viele Polen haben ihr Leben verloren, weil sie es trotz der ihnen und ihren nächsten Verwandten drohenden Todesstrafe wagten, Juden zu verstecken. Es darf nicht unerwähnt bleiben, daß die kollektive Verantwortung auch gegenüber den Polen, die Juden versteckten, angewandt wurde. In vielen Fällen wurden ganze Familien, vom Kind bis zu den Großeltern, für das Verstecken der Juden ermordet. In Anerkennung dessen wurden Tausende mit der Medaille ‚Gerechte unter den Völkern' ausgezeichnet. Viele leisteten ihre Hilfe anonym. Leider gab es auch solche Menschen, die eines Christen unwürdige Taten begingen, die sich versteckenden Juden erpreßten oder den Deutschen auslieferten.

Deshalb erinnern wir noch einmal an die Worte des Hirtenbriefes der polnischen Bischöfe, der den Gläubigen in katholischen Gotteshäusern und Kapellen am 20. Januar 1991 verlesen wurde: „Trotz der zahlreichen Beispiele des Heldenmuts seitens der polnischen Christen gab es auch solche, die diese unbegreifliche Tragödie gleichgültig ließ. Insonderheit bedauern wir diejenigen unter den Katholiken, die auf irgendeine Weise zum Tod von Juden beigetragen haben. Sie bleiben für immer ein Vorwurf auf unserem Gewissen, auch in gesellschaftlicher Dimension."

Auschwitz, dessen Erbauer deutsche Nazis waren und nicht die Polen, und mithin alles, was dieses Vernichtungslager symbolisiert, ist ein Ergebnis der Ideologie des Nationalsozialismus, der ebenfalls nicht auf polnischem Boden erwachsen ist. Neben dem anderen Totalitarismus, dem Kommunismus, der ähnlich dem Nationalsozialismus eine viele Millionen Opfer zählende Todesernte einbrachte, hat auch der Nationalsozialismus die Würde des Menschen als Gottes Ebenbild mit Füßen getreten. Es gab eine dramatische, in Unterjochung und einer rücksichtslosen Ausrottung bestehende Schicksalsgemeinschaft von Polen und Juden, allerdings waren es eben die Juden, die zu Opfern des Plans der systematischen und vollständigen Liquidierung wurden. „Die wahnsinnige Ideologie hat im Namen der Grundsätze des zeitgenössischen Rassismus diesen Plan gefaßt und ihn

mit äußerst rücksichtsloser Konsequenz durchgeführt", sagte Papst Johannes Paul II. anläßlich seiner Pilgerreise nach Deutschland (Köln, den 1. Mai 1987).

Das halbe Jahrhundert, das seit der Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz-Birkenau vergeht, verpflichtet uns zu einer klaren Absage gegenüber jeglicher Form von Mißachtung der Menschenwürde, von Rassismus, von Fremdenfeindlichkeit, von Antisemitismus und von Antipolonismus. „Wir, die wir in einem durch die Bürde eines schrecklichen Ereignisses mit dem Namen Shoah gezeichneten Lande leben, möchten zusammen mit Edith Stein, die im Lager Auschwitz starb, weil sie Jüdin war, mit Glauben und vollem Vertrauen zu Gott dem Vater des gesamten Menschengeschlechts mit Nachdruck wiederholen: Der Haß wird niemals das letzte Wort in dieser Welt haben." (aus dem Sendschreiben des Papstes an das deutsche Volk vor der Pilgerreise in die Bundesrepublik Deutschland, Vatikan, den 25. April 1987). Die einzige Garantie dafür ist die Erziehung der künftigen Generationen im Geiste der gegenseitigen Achtung, Toleranz und Liebe gemäß den Empfehlungen aus der Anleitung zur richtigen Darstellung der Juden und des Judentums bei der Verkündigung des Wortes Gottes und in der Katechese der katholischen Kirche (24. Juni 1985).

Im Namen des Ausschusses
Bischof Stanislaw Gadecki
Der Vorsitzende

Bewußtseinsbildung und Gemeinschaft

25 Jahre Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen

Asien ist ein in jeder Hinsicht vielfältiger Kontinent. Die katholische Kirche befindet sich mit Ausnahme der Philippinen in den asiatischen Ländern in einer Minderheitensituation. Seit 25 Jahren besteht die Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC), die viel für die Herausbildung einer asiatischen kirchlichen Identität und die Bewußtseinsschärfung für die gesellschaftlichen und religiösen Herausforderungen des Kontinents erreicht hat.

Die Schlagzeilen in den Medien anläßlich des Papstbesuchs in Manila im Januar (vgl. HK, Februar 1995, 103) waren bestimmt von den Großveranstaltungen des Weltjugendtages, allen voran die größte Messe aller Zeiten im Luneta Park. Die Anwesenheit einer großen Zahl asiatischer Bischöfe wurde in der Presse eher als Staffage für die Auftritte des Papstes gesehen. Dabei waren die über hundert asiatischen Bischöfe vorrangig nach Manila gekommen, um bei der 6. Vollversammlung der *Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen* (FABC) eine Bestandsaufnahme der Situation der asiatischen Ortskirchen vorzunehmen und sich über die Schwerpunkte der zukünftigen Zusammenarbeit zu verständigen. Manila war ausgewählt worden, weil hier vor 25 Jahren die Wiege der FABC stand.

Bei der ersten Reise eines Papstes nach Asien im Jahr 1970 hatte Paul VI. Bischöfe aus den verschiedenen asiatischen Ländern nach Manila zu einer Begegnung zusammengerufen und damit zugleich das erste gesamtasiatische Bischofstreffen initiiert. Aus dieser Begegnung, die auf einen besonderen Kairos in der Entwicklung der asiatischen Ortskirchen traf, weil sie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil alle dabei waren, ihre Aufgaben und Sendung neu zu verstehen, entstand die ständige Zusammenarbeit der asiatischen Bischöfe in Form der FABC. Die Vollversammlung, die vom 10. bis 19. Januar 1995 in Manila stattfand, diente daher zunächst der Feier und dem Rückblick auf ein Vierteljahrhundert Kooperation unter den asiatischen Ortskirchen. Es sollte überprüft werden, inwieweit die seit den Anfängen der Arbeit der FABC vorgegebenen Schwerpunkte des dreifachen Dialogs mit den *Kulturen*, den *Religionen* und den *Armen und Ausgebeuteten* auch heute noch Bestand haben und den asiatischen Ortskirchen als bleibende Richtschnur dienen können.

Mitglieder der FABC sind gegenwärtig die Bischofskonferenzen von Bangladesch, Birma (Myanmar), China (Taiwan), Indien-Nepal, Indonesien, Japan, Südkorea, Laos-Kambodscha, Malaysia-Singapur-Brunei, Pakistan, den Philippinen, Sri Lanka, Thailand und Vietnam. Macao und Hongkong sind assoziierte Mitglieder. Das höchste Gremium ist die *Vollversammlung*, die alle vier Jahre tagt. Bis jetzt wurden sechs Vollversammlungen abgehalten: 1974 in Taipei, 1978 in Kalkutta, 1982 in Bangkok, 1986 in Tokio, 1990 in Bandung und jetzt in Manila. Die FABC hat einen Generalsekretär, der mit einem ständigen Komitee und einem

Zentralsekretariat in Hongkong die laufenden Geschäfte führt. Von großer Bedeutung für den Einfluß der FABC auf die Mitgliedskirchen sind die verschiedenen Büros für bestimmte kirchliche oder soziale Aufgaben. Es gibt Büros für Evangelisierung, für soziale Kommunikation, für gesamtmenschliche Entwicklung, für ökumenische und interreligiöse Aufgaben, für das Laienapostolat sowie für Erziehung und Studentenseelsorge.
Eine seit 1986 bestehende *theologische Beratungskommission* arbeitet den Bischofskonferenzen bei ganz Asien betreffenden theologischen Fragen zu. Durch eine Vielzahl von Schulungsseminaren für Bischöfe zu den zentralen Aufgaben der asiatischen Ortskirchen wie Evangelisierung, soziales Apostolat, interreligiöser Dialog und Laienapostolat hat die FABC viel für ein gesamtasiatisches Bewußtsein und das gemeinsame Vorgehen in den entscheidenden Fragen der Sendung der asiatischen Kirche, der ökumenischen Begegnung und im interreligiösen Dialog geleistet.

Demnächst eine asiatische Synode?

Es ist vielleicht bezeichnend, daß Johannes Paul II. bei der Ankündigung seiner Asienreise als Anlässe die 400-Jahrfeier der Erzdiözese Manila, den Weltjugendtag und die Feier des Silbernen Jubiläums von Radio Veritas erwähnte, die Vollversammlung der FABC aber überging. Dies mag ein schlichter Zufall sein; es könnte aber durchaus mit einer generellen Abneigung gegen Bischofskonferenzen und regionale Zusammenschlüsse von Bischofskonferenzen seitens des Vatikans zu tun haben. Kardinal *Stephen Kim* von Seoul berichtete in seinem Rückblick auf das Silberjubiläum der FABC von den Schwierigkeiten der Anfänge in den Jahren 1970–72, als von seiten vatikanischer Stellen die Errichtung der FABC – auf dem Hintergrund der Schwierigkeiten, die zwischen dem Vatikan und der CELAM aufgetreten waren – sehr kritisch gesehen und zunächst behindert wurde. Die Klage von Bischof *Stephen Hamao* von Yokohama in seinem Rückblick auf 25 Jahre FABC ist offensichtlich immer noch berechtigt: „Wegen fehlender Kommunikation scheint es, daß der Heilige Stuhl und die Kirche in Europa so gut wie nichts über die Kirche in Asien wissen und keine Kenntnis von den Aktivitäten und den Dokumenten haben, die die FABC herausbringt.
Während seines Aufenthaltes in Manila nahm Johannes Paul II. einen halben Tag an der Konferenz der asiatischen Bischöfe teil. Seine vorbereitete Rede wurde vom philippinischen Kurienkardinal *José Sánchez*, dem Präfekten der Kleruskongregation, verlesen – wohl wegen der Erschöpfung des Papstes, und auch „damit es schneller geht", wie dieser selber sagte. Als vorrangiges Anliegen für die asiatischen Ortskirchen stellte der Papst die Aufgabe der Evangelisierung nicht nur der Menschen, sondern auch der Kulturen heraus. Menschliche Entwicklung und Befreiung gehörten wesentlich zum Evangelisierungsauftrag, ohne jedoch identisch mit ihm zu sein.
Besonderes Gewicht legte Johannes Paul II. auf die *Missio ad Gentes*, die eine heilige Pflicht sei und „absolute Priorität" habe. Die Kirche dürfe sich nie damit begnügen, eine kleine Minderheit zu sein oder eine Gemeinschaft, die nur auf sich selbst blicke. Der Begriff der Mission schließe heute auch die Hinwendung ein zu gesellschaftlichen Erscheinungen, wie der Armut, der Wanderarbeiter und ihrer Familien, der Flüchtlinge, der Jugend und der Massenmedien. Wohl um dem Mißverständnis entgegenzuwirken, daß er zum Proselytismus aufrufe, betonte der Papst, daß der Akt der Konversion und die Aufnahme in die Kirche immer vollkommen frei sein müßten.
Der Präfekt der Kongregation für die Evangelisierung, Kardinal *Jozef Tomko*, hatte schon in seiner Grußadresse vor den asiatischen Bischöfen in Manila dasselbe Thema noch deutlicher und undifferenzierter angesprochen, als er sie direkt mit der umfassenden Aufforderung konfrontierte: „Ich fordere euch Asiaten auf, Asien zu evangelisieren" – angesichts der Religionsstatistik in Asien eine gigantische Aufgabe, die die Angehörigen der anderen Religionen beunruhigen müßte, wenn denn ihr Gelingen realistisch wäre. Kardinal Tomko schwächte seine Aufforderung mit dem Zusatz etwas ab, der interreligiöse Dialog sei ein integraler Bestandteil der Evangelisierung.

In den kurzen Worten, die Johannes Paul II. danach an die Bischöfe richtete – spontan und ohne Konzept, aber doch wohl mit einigen Hintergedanken –, berührte er mehrfach das Thema einer *asiatischen Synode*. Mit Bezug auf die afrikanische Synode im vergangenen Jahr betonte er, daß es auch für die Kirchen in Asien wichtig wäre, zu einer Synode zusammenzukommen, da Synoden eine der Früchte des Zweiten Vatikanums seien. Die ad limina-Besuche seien wichtig und ein passendes Element des Ausdrucks der kirchlichen Gemeinschaft, aber es bestehe darüber hinaus die Notwendigkeit, daß die Bischöfe als Vertreter des gesamten Bischofskollegiums in der Gemeinschaft einer Synode zusammenkämen. Auf eine Rückfrage seitens der Bischöfe, an welchen Zeitplan er bezüglich einer asiatischen Synode denke, antwortete Johannes Paul II., daß diese noch vor dem Jahr 2000 stattfinden solle.

Asiatische Religiosität und soziale Verwerfungen

„Christliche Jüngerschaft in Asien heute: Ein Dienst am Leben" (Christian Discipleship in Asia Today: Service to Life), so lautete das zentrale Thema der 6. Vollverversammlung der FABC. Der indische Moraltheologe *S. Arokiasamy SJ* (Vidyajyoti Institut in New Delhi) sprach in Manila über „Asien: Der Kampf ums Leben in der Mitte von Tod und Zerstörung". Dabei gab er einen Überblick über die vielfältigen Gefährdungen des Lebens im gegenwärtigen Asien: Die große Macht des Weltmarkts, der Einfluß von Wissenschaft und Technik und der Dritte-Welt-Tourismus, die Auswirkungen von Wanderarbeit, von Flüchtlingsbewegungen

und Diskriminierungen der ethnischen Minderheiten. Die beklagenswerte Lage der abhängigen Arbeiter, das Phänomen weitverbreiteter Kinderarbeit und die vielen Formen der Diskriminierung der Frauen, Probleme der Gesundheitsfürsorge, der Brennpunkt AIDS, Verstöße gegen die Menschenrechte und Zerstörung der Umwelt forderten die Kirchen Asiens heraus.
Besonders beunruhigend und das friedliche Zusammenleben der Menschen verschiedener Religions- und Glaubensüberzeugung gefährdend seien die Ausbrüche von Gewalt und Verfolgung im Gefolge eines wachsenden religiösen Fundamentalismus und Kommunalismus in mehreren Ländern Asiens. Die Kirchen Asiens seien gefordert, sich auf die Gegebenheiten einzulassen und aus der Analyse sowie der theologischen Reflexion entsprechende pastorale Handlungsmodelle zu entwickeln. Dabei habe sich die Methode des pastoralen Zirkels bewährt, die seit vielen Jahren bei den verschiedenen Seminaren der FABC für Bischöfe, Priester und pastorale Mitarbeiter angewandt wird.

Arokiasamy erneuerte das Bekenntnis zu einer *Kirche der Armen*: „In einem geteilten Asien stellt die Kirche der Armen ein wichtiges Kriterium einer authentischen Inkulturation unserer Sendung zum Dienst am Leben dar. Dadurch, daß die Kirche eine Kirche der asiatischen Armen wird, wird sie in Asien zugleich zu einer Kirche für alle. Die FABC hat eine solche Ekklesiologie positiv bejaht. Solange es die Wirklichkeit der Armen in den Ländern Asiens gibt, und damit auch Armut, Ausbeutung und Ausgrenzung Bestandteile der asiatischen Situation darstellen, ist das Geheimnis *Christi in den Armen* ein zentrales Thema für die Kirche in Asien. Inkulturation – verstanden als Bekehrung zu den Armen – stellt die Anforderung des Evangeliums an die asiatischen Kirchen dar (Lk 4,18–21). Die Option für die Armen wird somit zum wesentlichen Bestandteil unseres Bekenntnisses an einen Gott, der die Armen anhört und für sie eintritt (Ps 121,5; Ps 107,6) und zugleich zu einem Zeichen einer authentischen Evangelisierung."
Die Herausstellung der Option für die Armen geht auf die erste Versammlung asiatischer Bischöfe in Manila 1970 zurück, deren programmatische Erklärung dann vor allem in der Arbeit des Büros für menschliche Entwicklung (Office for Human Development) der FABC umgesetzt wurde. Die Bischöfe sagten damals: „Wir werden Ungerechtigkeit bekämpfen, wo immer, wann immer und von wem auch immer sie begangen wird. Wir werden uns von den uns kompromittierenden Verbindungen mit den Reichen und Mächtigen lösen. Wir werden eine Kirche der Armen sein."

Anthony Rogers, der Sekretär des OHD, machte jetzt in Manila darauf aufmerksam, daß mit den Armen in Asien, denen die Option für die Armen gilt, Menschen gemeint seien, denen der Zugang zu den materiellen Gütern, die sie für ein wahrhaft menschliches Leben brauchen würden, verwehrt ist, ebenso der Zugang zu den Ressourcen, derer sie bedürfen, um diese Güter selber zu produzieren. Die Mehrheit der Menschen in Asien sei dagegen in bezug auf die kulturellen Traditionen, die menschlichen Werte und die religiösen Einsichten durchaus als reich zu bezeichnen.
Die FABC erweckt in manchen ihrer Erklärungen den Eindruck, im Blick auf das religiöse Erbe Asiens etwas zu sehr die positiven Seiten des großen spirituellen Reichtums zu sehen und damit überzubetonen. Es gibt aber zum Glück auch andere, realistischere Erklärungen, die durchaus auf die auch in Asien wirksamen Kräfte der Säkularisierung hinweisen, die sich im übermäßigen Streben nach Reichtum und Gewinn, in Technikgläubigkeit, in der Abhängigkeit von modernen Massenmedien, in der Übernahme eines auf Vergnügen orientierten Lebensstils und der kritiklosen Übernahme westlicher Modelle zeigen.

Auf der anderen Seite ist aber nicht zu übersehen, daß die christlichen Kirchen in Asien wegen ihrer großen Aktivität auf den Gebieten der Sozialfürsorge, der Medizin, der Erziehung – immer in der Sorge um die konkreten Notsituationen der Menschen – in den Augen von Angehörigen anderer religiöser Traditionen oft zu sehr den Eindruck einer humanitären Hilfsorganisation erwecken, die erstaunlich viel leistet, der es aber an Spiritualität, Gebet, Meditation und religiöser Tiefe mangelt. In Bandung auf der 5. Vollversammlung der FABC 1990 hieß es: „Wenn allgemein gilt, daß Menschen mehr durch Zeugnis als durch Belehrung überzeugt werden, dann gilt dies in besonderer Weise von den Völkern Asiens, deren Kulturen die kontemplative Dimension, die Entsagung, die Enthaltung, die Demut, die Einfachheit und das Schweigen sehr hoch schätzen. Wir werden nur dann eine Botschaft für Asien haben, wenn unsere asiatischen Schwestern und Brüder in uns die Zeichen von Menschen entdecken, die Gott verändert hat."

Selbstverpflichtung auf den dreifachen Dialog

In seiner Ansprache vor der FABC-Vollversamlung in Manila hatte Johannes Paul II. gewarnt, religiöser Indifferentismus und übersteigerter Individualismus würden die traditionellen Werte, die Sinn und Harmonie für das individuelle und soziale Zusammenleben gegeben hätten, untergraben. Die Kräfte der Säkularisierung seien dabei, das reiche religiöse und kulturelle Erbe Asiens zu gefährden. Diese Befürchtung wird von asiatischen Theologen wie *Michael Amaladoss* SJ nicht geteilt. Sie weisen vielmehr darauf hin, daß in Asien gegenwärtig ein religiöses Erwachen zu verspüren und der Einfluß der Religion auf das gesellschaftliche Leben eher noch im Steigen begriffen sei. Viel beängstigender als die Säkularisierung sei gegenwärtig in Asien das Wachsen des religiösen Fundamentalismus und Kommunalismus, das in immer mehr Ländern Asiens das friedliche Zusammenleben störe und zu Diskriminierungen und Verfolgungen führe. Fundamentalismus wird von Amaladoss verstanden als die „simplizistische Annahme, daß die eigene Religion und ihre Weltanschauung die einzig wahre sei. Kommunalismus dagegen geht von der Annahme aus, daß

Menschen, die dieselbe religiöse Überzeugung teilen, auch dieselben wirtschaftlichen und politischen Interessen haben müssen".

Die Schlußerklärung der 6. Vollversammlung greift das Thema „Christliche Jüngerschaft im heutigen Asien: Dienst am Leben" wieder auf. Eingangs wird festgehalten, daß der Traum, die Gemeinschaft der asiatischen Bischöfe untereinander zu stärken und lebendig zu machen, der beim ersten Treffen in Manila vor 25 Jahren begann, sich im Manila des Jahres 1995 weitgehend als verwirklicht gezeigt habe. In der angesichts der jahrtausendealten Geschichte Asiens kurzen Zeit von 25 Jahren habe die FABC dazu beigetragen, den asiatischen Kirchen eine Plattform zu geben, sich gemeinsam zu den dringendsten Problemen und Aufgaben zu äußern. Ihre ursprüngliche Aufgabenstellung des dreifachen Dialogs mit den verschiedenen Religionen, mit den Kulturen und mit den Massen der Armen in Asien wird als weiterhin verbindliche Richtschnur des pastoralen Handelns der asiatischen Kirchen bestätigt. Zugleich wird als wichtigste Voraussetzung für die Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses in Asien eine am Beispiel Jesu orientierte Spiritualität und Praxis des Gebets eingefordert: Nur auf dieser Grundlage könnten die asiatischen Kirchen die Aufgaben einer Förderung des gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, religiösen und kirchlichen Lebens überzeugend erfüllen.
Als konkrete Aufgabenfelder werden genannt: die Förderung der Gerechtigkeit und der integralen Entwicklung mit besonderer Berücksichtigung der Anliegen der Frauen, der Wanderarbeiter und der ethnischen Minderheiten. Verwirklicht werden könnten diese Aufgaben durch den Aufbau von christlichen Basisgemeinden, bzw. als der Minderheitensituation der asiatischen Christen eher angepaßt, von „menschlichen Basisgemeinschaften". Die vielfältigen Aufgaben erforderten die Zusammenarbeit der Christen mit allen Menschen in den anderen Religionen und Ideologien, die sich für menschenwürdigere Bedingungen in Asien einsetzen. Der interreligiöse Dialog nicht nur der Fachleute, sondern ganz besonders der Menschen in den alltäglichen Situationen werde so ein unverzichtbarer Bestand der neuen Art, Kirche zu sein. Die Kirchen in Asien möchten im Hinblick auf das kommende Jahrtausend Kirche als Gemeinschaft von Gemeinschaften (community of communities) werden, um so ein glaubwürdiges Zeichen und Symbol von Heil und Befreiung zu sein.

Diese programmatischen Aussagen werden dann in den Kontext des Lebens in Asien gestellt. An erster Stelle der lebensbedrohenden und lebensvernichtenden Kräfte im heutigen Asien werden die anonymen Mächte des Weltmarktes genannt, die Menschen ausbeuten, sie zur Arbeit ins Ausland treiben und den Lebensraum ethnischer Minderheiten bedrohen. Die Würde von Frauen und Kindern ist gefährdet durch Mächte des Todes, die das Leben im Mutterschoß bedrohen und sich gegen den Erhalt der Familien richten. Verletzungen von Menschenrechten, besonders des Rechtes auf Religionsfreiheit, sind in einer Reihe von asiatischen Ländern immer noch an der Tagesordnung. Es wird beklagt, daß Bischöfe einiger asiatischer Länder – gemeint sind die VR China, Laos, Myanmar und Kambodscha – nicht an der Tagung in Manila teilnehmen konnten. Die Teilnahme von Erzbischof *François Xavier Nguyen Van Thuan*, der seit seiner Ausreise 1991 aus Vietnam in Rom lebt, kann wohl kaum als vietnamesische Vertretung gewertet werden.
Als immer bedrohlicher für das multireligiöse Zusammenleben in Asien wird das Wachstum von Fundamentalismus und Extremismus genannt, das an die Grundlagen des Zusammenlebens in vielen Ländern rühre. Ein Zeichen für das generell gestiegene Bewußtsein für die Gefährdung der Umwelt durch die rapid wachsende Industrialisierung in Asien ist in der Tatsache zu sehen, daß erstmals in dieser Deutlichkeit in einem Dokument der FABC der ungeheure Schaden am Ökosystem durch die ungezügelt wachsende Wirtschaft als Verletzung der Grundrechte der Menschen gebrandmarkt wird.

Die vielfältigen Aktionsgruppen und Bestrebungen, sich für den Schutz der Umwelt in Asien zu engagieren, werden daher konsequent zu den positiven Zeichen der Hoffnung gezählt, die sich dem Dienst am Leben verpflichtet fühlen. Dazu gehören auch die vielen Gruppierungen, besonders auch von Jugendlichen, die sich um den Schutz der menschlichen Würde und der ganzheitlichen Entwicklung der einzelnen und Gemeinschaften mühen. Verwiesen wird in diesem Zusammenhang auf das reiche Erbe in den verschiedenen asiatischen Traditionen, das in Geschichten, Symbolen und Kunstformen eine bleibende Vision des Lebens bewahre, die zum kostbarsten Erbgut Asiens und der Welt zähle. Zu dieser Vision gehört das Zusammenleben von Menschen verschiedener Religions- und Weltanschauungen in einer Einheit in Verschiedenheit, in einem ganzheitlichen Lebensverständnis, unter Achtung der Würde des einzelnen und im Mitleid mit den Schwachen und Kranken. Das Herzstück dieser Vision des Lebens in Asien ist die Ehrfurcht vor dem Geheimnis und dem Heiligen, die bei den einzelnen in einer Spiritualität der Harmonie und des inneren Friedens ihren Ausdruck findet.

Der wichtigste Erfolg von FABC: ein grundlegender Blickwechsel

Im Laufe der 25 Jahre des Bestehens der FABC hat sich ein Weg zur Behandlung anstehender Fragen und Probleme herausgebildet, den Beobachter als Keim einer eigenständigen asiatischen Weise, Theologie zu treiben, bewerten. Die Vorgehensweise der FABC in den verschiedenen Seminaren und Schulungskursen für Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien ist geprägt von der Methode, der Reflexion und theologischen Analyse eine Phase des direkten Kontaktes mit der Situation vor Ort (Exposition/Immersion) vorzuschalten. Dabei werden die Seminar- oder Schulungsteilnehmer aufgefordert, das Leben der einfachen Leute, Bauern,

Fischer, Arbeiter oder anderer Gruppen so gut es geht zu teilen, um einen direkten Einblick in ihre Situation zu erhalten. Die dadurch gewonnenen Einsichten werden dann eingebracht in den Prozeß einer Gesellschaftsanalyse, die die örtlichen, regionalen oder auch internationalen Voraussetzungen und Bedingungen zu verstehen sucht.
An diese Analyse schließt sich die theologische Reflexion, die im Licht der Botschaft des Evangeliums, aber auch im Rückgriff auf andere kulturelle und vor allem religiöse Traditionen Asiens eine Antwort für die Pastoral sucht. Im Laufe der verschiedenen Seminare für Sozialapostolat und interreligiösen Dialog hatten asiatische Bischöfe die Gelegenheit, in einfachen Häusern und Hütten, oft bei Angehörigen anderer Religionen, am Leben der Armen direkt teilzunehmen. Viele Bischöfe bezeichneten diese Erfahrung als ein tiefes pastorales und spirituelles Erlebnis, das ihnen geholfen habe, die Realität des Lebens in asiatischen Gesellschaften besser zu verstehen.

Der wichtigste Beitrag der FABC liegt nach übereinstimmender Meinung der Bischöfe und der auswärtigen Beobachter darin, daß sie zu einem grundsätzlichen Blickwechsel in den asiatischen Kirchen und bei den Bischöfen geführt hat. Bis zur Gründung der FABC verstanden sich die asiatischen Ortskirchen jeweils für sich als auf Rom und die großen europäischen Kirchen – von denen sie oft missionarisch abhängig waren – ausgerichtet. Durch die Zusammenarbeit in der FABC wurden sie sich ihrer gemeinsamen asiatischen Identität erst bewußt. Vor allem die kleineren Minderheitenkirchen wie z. B. in Nepal wurden durch die Zusammenarbeit mit der FABC gestärkt und dazu motiviert, sich mit dem wenigen, das sie haben, einzubringen.
Bei allem Stolz auf Erreichtes und Gelungenes waren sich die asiatischen Bischöfe aber auch immer ihres Zurückbleibens hinter dem eigentlich Erreichbaren bewußt. Viele Resolutionen und Schlußerklärungen von FABC-Vollversammlungen haben große und durchaus auch erreichbare Ziele beschrieben, die dann in der Kleinarbeit der schrittweisen Umsetzung nicht erreicht wurden. Es erwies sich als schwierig, die Ergebnisse großer kontinentaler oder regionaler Konferenzen und Seminare auf die Ebene der Diözesen oder Pfarreien zu übertragen und sie dort umzusetzen. Manche Probleme haben mit Mängeln in der Vorbereitung zu tun, weil die meisten Delegierten für die größeren Zusammenkünfte der FABC mangels Vorarbeit mit örtlichen Gruppen und Personen eigentlich nur sich selbst einbringen können. In der Theologischen Beratungskommission der FABC hat hier ein Umdenken eingesetzt: Die Theologen, die jeweils einzeln oder zu zweit ein Land vertreten, bemühen sich seit einiger Zeit die jeweils anstehenden Themen und erste Entwürfe von Papieren vor Ort mit einer Gruppe von Kollegen durchzusprechen, um ihnen dann später zu berichten und so ein feedback zu erhalten.

Eine ständige Beeinträchtigung für die Zusammenarbeit innerhalb der asiatischen Ortskirchen ist die Frage nach einer einheitlichen *Sprache*. Gegenwärtig ist Englisch die gemeinsame Sprache, die durchgehend innerhalb der FABC in allen Veröffentlichungen sowie bei den Konferenzen und Seminaren verwendet wird, eine Sprache, die zwar im indischen Subkontinent und in den Philippinen als Wissenschaftssprache verbreitet ist, aber in anderen asiatischen Ländern nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden kann. Es fehlt an Übersetzungen wichtiger FABC-Dokumente in die Lokalsprachen Asiens und noch mehr an einer Umsetzung der oft theologisch überfrachteten Dokumente in eine Sprache, die auch die Laien verstehen können, um die oft wertvollen Einsichten und Anregungen vor Ort zu verwerten.

Der bekannte Theologe *Tissa Balasuriya OMI* aus Sri Lanka hat in einem Interview zum Silberjubiläum der FABC eine kritische Würdigung ihrer Arbeit unternommen. Balasuriya beansprucht wohl zu Recht, einer der spirituellen Väter der FABC gewesen zu sei, deren Gründung er durch theologische Vordenkerarbeit maßgeblich mitbestimmt hat, so z. B. mit einem Beitrag „Über die Notwendigkeit einer asiatischen Bischofskonferenz" von 1968, der viel beachtet wurde. Im Rückblick auf 25 Jahre FABC überwiegen bei ihm die positiven Ergebnisse. Gleichzeitig mahnt er jedoch an, die FABC sei bei der Untersuchung der Ursachen der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Probleme in den asiatischen Gesellschaften nicht kritisch genug vorgegangen. Zu den schwerwiegenden Unterlassungen zählt er ferner die mangelnde Zusammenarbeit mit den anderen christlichen Kirchen in Asien.
Bei der Aufarbeitung der Probleme der katholischen Kirche in der VR China habe die FABC sich zu sehr zurückgehalten und das Feld allein dem Vatikan überlassen. Es gab eigentlich nur einmal eine Initiative der FABC, als 1984 eine Delegation asiatischer Bischöfe die VR China besuchte. Gegenwärtig bestehen offiziell keine ständigen Kontakte der FABC zur katholischen Kirche in China, weder mit der Bischofskonferenz der offen operierenden Kirche noch mit der Untergrundkirche, die zwar Ende 1994 einen Antrag auf Mitgliedschaft gestellt hat, der von der FABC aber nicht weiter verfolgt wurde.

Perspektiverweiterung für den sozialen Einsatz

In den vielen Stellungnahmen im Rückblick auf 25 Jahre FABC erhält die Tätigkeit des Büros für menschliche Entwicklung (OHD) durchgehend die besten Noten. Durch die Schulungsarbeit der Bischöflichen Institute für das Sozialapostolat (BISA), an denen von 1971 bis 1987 etwa ein Viertel der asiatischen Bischöfe teilnahm, hat sich das Bewußtsein für die herausragende Bedeutung des sozialen Apostolats für die asiatischen Ortskirchen ganz entscheidend geschärft. In jüngster Zeit wurde die Perspektive dieser Seminare dadurch erweitert, daß sie zugleich die interreligiösen Aspekte einer Zusammenarbeit mit Angehörigen anderer Religionen als für die asiatischen Ortskirchen entscheidend aufgreifen. Seit 1994 tragen sie daher die neue Be-

zeichnung „Interreligiöse Begegnungen im Sozialen Apostolat“ (FEISA). Durch die Berücksichtigung der spirituellen Traditionen der anderen Religionen erhält der Einsatz der asiatischen Kirchen auf dem sozialen Sektor eine neue Qualität.

In den Medien, die über den Papstbesuch berichteten, war relativ viel über das Silberjubiläum von Radio Veritas zu lesen, das der Papst bei seiner Ansprache in Manila zu diesem feierlichen Ereignis die „katholische Stimme in Asien“ genannt hatte. Radio Veritas ist ein Gemeinschaftsunternehmen der in der FABC zusammengeschlossenen asiatischen Bischofskonferenzen. Wegen der hohen finanziellen Kosten sind die asiatischen Ortskirchen jedoch bisher noch nicht in der Lage, den Fortbestand der Anlagen und die Kosten des laufenden Betriebs durch Umlagen auf die verschiedenen Ortskirchen aufzubringen. Bisher wurde der Löwenanteil der dadurch notwendigen Subventionen von der Bundesregierung, der Deutschen Bischofskonferenz und den kirchlichen Hilfswerken aufgebracht. Radio Veritas sendet 22 Stunden am Tag in 14 asiatischen Sprachen. Die Auswahl der Länder, die der Sender zu erreichen sucht, ist vorrangig bestimmt von der Rücksicht, ob die katholische Kirche frei agieren kann oder verfolgt und in ihrer Arbeit eingeschränkt ist. Gegenwärtig gibt es daher Sendungen für die VR China, für Vietnam und die Länder in Südostasien wie Myanmar, Kambodscha und Laos, die die dortigen Katholiken über Entwicklungen in der Kirche unterrichten sollen und zugleich Glaubenswissen vermitteln. *Georg Evers*

Präsenz des Weiblichen

Die Rolle der Frau in Kultur und Theologie Lateinamerikas

Nicht nur in Europa steht das Thema Frau weit oben auf der gesellschaftlichen und kirchlichen Tagesordnung. Auch in Lateinamerika melden sich derzeit vielerorts Frauen zu Wort, denken über ihre traditionelle kulturelle Rolle und über ihre heutigen gesellschaftlichen Chancen nach. In diesen Zusammenhang gehören auch die Beiträge von Frauen zur lateinamerikanischen Theologie, die bewußt vom Leben und der Alltagserfahrung ausgehen: „Die Frau ist eine offene Frage in der Gesellschaft und der Kirche“ (J. M. Guerrero).

Während in Europa das Thema Frau mit der Menschenrechtsdiskussion verknüpft ist und damit die Spitze der Diskussion das Niveau der Menschenrechte in der Kirche berührt, stehen im lateinamerikanischen Kontext Fragen konkreter Lebensgestaltung, die Alltagserfahrungen von Armut, politischer, wirtschaftlicher Unterdrückung in einer immer noch prägenden Kultur des Machismus im Mittelpunkt. Angesichts der Gefahr einer falschen Universalisierung der europäischen Debatte um die Geschlechterdifferenz kann die konkrete Situation der Frau in Lateinamerika den wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Charakter der Debatte um die Geschlechterdifferenz deutlich machen und eine mögliche neue Ontologisierung und falsche Mythifizierung des „Weiblichen“ gerade aufgrund der Fragmentarität und des beständigen Wandels der einzelnen Lebensgeschichten von Frauen in Lateinamerika ausschließen. Die Frauen Lateinamerikas sind sich ihrer unterschiedlichen Lebenschancen aufgrund der Zugehörigkeit zu einer sozialen Klasse, Rasse, zu einem bestimmten kulturellen Kontext und aufgrund ihrer eigenen Ausbildung, ihres Familienstandes usw. bewußt.

Die Frau, das „Weibliche“, war und ist in der lateinamerikanischen Geschichte und Kultur präsent. Wie (feministische) Analysen zur kulturellen Identität Lateinamerikas in der Ambivalenz von Moderne und Postmoderne deutlich machen, hat das *feminine Element* in der Geschichte Lateinamerikas eine besondere Rolle gespielt; der „Marianismus“, die Marienverehrung und Rollenzuteilung der Frau als Jungfrau (die „consagrada“, die „heilige“ Frau) und Mutter in Anlehnung an das Vorbild Marias werden immer mehr einer kritischen Lektüre unterzogen. In der Ikonographie des 17. und 18. Jahrhunderts wird die „Neue Welt“, Lateinamerika, als femininer Kontinent dargestellt, in Gestalt einer Mutter, die ein weißes und schwarzes Kind nährt, ihre eigenen Kinder, den Indio und Mestizen, jedoch zurückstößt. Die Alltagsrealität der Frauen heute ist Spiegel dieser Differenzen und Widersprüchlichkeiten, die in den symbolischen Ausdrucksformen der mündlichen Traditionen in die Zukunft getragen wurden und das kulturelle Ethos geprägt haben.

In den letzten Jahren wird die „Sprachlosigkeit“ dieser mächtigen, symbolischen Formen durchbrochen. Tabus einer gewalttätigen, vom Machismus geprägten Kultur werden gebrochen. Die Frauen werden sichtbar, der ideologische Umgang vor allem mit der Allegorie der Mutter wird aufgewiesen. Über eine Relektüre der lateinamerikanischen Geschichte aus der Perspektive der Frau stößt man in den Kern des kulturellen Erlebens und Ethos vor, die Präsenz des Weiblichen wird als ein Diskurs voller Widersprüche in der Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigkeiten aufgewiesen.

Deutlich wird aber, daß sich in der Kultur der Unterdrückung der Frau eine Kultur der Emanzipation herausgebildet hat, ein kulturschaffender Diskurs der Befreiung und der Affirmation des Lebens, einer Denunziation jeder Kultur der Gewalt und des Todes, der von den Frauen getragen wurde und wird, und der erst langsam in das Bewußtsein rückt. Dafür stehen in der Geschichte Frauen wie Sor *Juana Inés de la Cruz* (Mexiko) und Sor *Ursula Suárez* (Chile), dafür stehen die Mütter der Plaza de Mayo in Buenos Aires, die Frauen Chiles, die die Verletzung der Menschenrechte in den Jahren der Militärdiktaturen eingeklagt haben, dafür steht *Rigoberta Menchú* (Guatemala) und der Kampf der indianischen Frauen um ein menschenwürdiges Leben, dafür steht die Arbeit von Ordensfrauen und Laien in den kirchlichen Basisorganisationen, steht die Wahl von Schwester *Elza Riveiro* zur Präsidentin der CLAR (Confederación latinoamericana de religiosos) im Juni 1994, also von 170538 Ordensleuten in Lateinamerika.

Die Frau im Entwicklungsprozeß Lateinamerikas

Von dieser Basis aus, die die Präsenz des Weiblichen in der lateinamerikanischen Kultur, der Alltagsrealität und in der Ausgestaltung des Ethos und der konkreten Lebensformen aufweist, besteht die Möglichkeit, theologische und kirchliche Sprache im positiven Sinn zu verändern. „Ausgehend von der Frau und vom Femininen schafft der Geist des Herrn mit prophetischer Kraft und Zärtlichkeit die Kirche, das Ordensleben und die Gesellschaft neu", so ein wesentliches Fazit der 12. Generalversammlung der CLAR im Juni 1994. „Die Frau ist eine offene Frage in der Gesellschaft der Kirche. Aber es hat die Stunde des Erwachens geschlagen. Die Frau bricht in die Gesellschaft ein mit dem wachen Bewußtsein eines geschichtlichen Subjektes." Die Frauen sind eine „wache, aktive Prophetie der Zärtlichkeit Gottes und der Kraft seines Geistes" (*J. M. Guerrero*).

Die *theologische Arbeit der Frauen in Lateinamerika* zeichnet sich durch Lebensnähe, Konkretheit, die Einbindung in Basisbewegungen, Frauengruppen, pastorale und soziale Arbeit in den Randzonen der großen Städte aus. Sicher ist dies strukturell bedingt, viele Frauen – Laien und Ordensfrauen – sind in der Pastoral aktiv tätig, wenig Frauen sind jedoch theologisch qualifiziert ausgebildet; noch geringer ist der Anteil der Frauen in der theologischen Lehre. (Nur wenige Frauen arbeiten an theologischen Fakultäten der katholischen Universitäten Lateinamerikas.) Konsequenz ist, daß das Thema Frau an den klassischen theologischen Ausbildungszentren, an theologischen Fakultäten der katholischen Universitäten oder Priesterausbildungsstätten nicht (oder kaum) präsent ist. „Feministische Theologie" – oder in der in Lateinamerika zumeist bevorzugten Fassung einer „Theologie aus der Perspektive der Frau" – hat ihren Ursprung in den Frauengruppen, -organisationen, -selbsthilfegruppen in einem Umfeld politischer, wirtschaftlicher und sozialer Unterdrückung der Frau. Wie die Theologie der Befreiung, der die feministische Theologie in Lateinamerika in ihrer „Option für die Armen" – bzw. konkret der „Option für die (arme) Frau" – verpflichtet ist, ist diese zunächst eine Theologie, die lebt, aber zum großen Teil ungeschrieben ist und von kleineren theologischen Zentren, oft der Befreiungstheologie nahestehend, gefördert wird.

Gerade im Blick auf die von den Vereinten Nationen geplante Frauenkonferenz in Peking im September 1995 wird auch in Lateinamerika auf politischer Ebene verstärkt auf die Situation der Frau im Entwicklungsprozeß der Region reflektiert, die einzelnen Expertenkommissionen von CEPAL (Wirtschaftskommission für Lateinamerika und die Karibik) und FLACSO (lateinamerikanische Fakultät für Sozialwissenschaften, Santiago de Chile) z. B. arbeiten die Situation der Frau auf, das Vorbereitungspapier der CEPAL für den Sozialgipfel der Vereinten Nationen in Kopenhagen (März 1995) fordert eine „wirkliche Integration" der Frau in die lateinamerikanische Gesellschaft als wesentlicher Bestandteil eines „Entwicklungsprozesses in Gleichheit und Gerechtigkeit". Der Modernisierungsprozeß in den lateinamerikanischen Gesellschaften, der zwar auch mit einer stärkeren Eingliederung der Frau in das Wirtschaftsleben, in die Arbeitswelt verbunden ist, wird in seiner Ambivalenz kritisch beleuchtet.

Die Kosten der wirtschaftlichen Anpassungsprogramme werden zum großen Teil von Frauen getragen, die Eingliederung in den Arbeitsmarkt ist durch die Verarmung und die Suche nach Überlebensstrategien bedingt. Von den 33,4 Prozent aktiven Frauen (in Chile, 1992, Auskunft SERNAM; auf gesamtlateinamerikanischer Ebene: zwischen 20 und 40 Prozent) ist der Großteil im informellen Sektor beschäftigt, hat damit weder soziale noch politische Absicherung. Es besteht keine Lohngerechtigkeit, im Durchschnitt verdienen Frauen bei gleicher Arbeit 40 Prozent weniger als ihre männlichen Kollegen (Chile, SERNAM, 1994). Auf die Frauen fallen zudem immer mehr Last und Verantwortung eines Haushaltsvorstandes; 1992 wurden in Chile 25,3 Prozent aller Haushalte von Frauen geleitet, darunter ein Großteil von Haushalten in extremer Armut. Eine von vier Frauen ist in ihrem Haus der Gewalt ausgeliefert; die Zahl der illegitimen Kinder (in Chile 1990 34,28 Prozent) und der Geburten von minderjährigen Frauen (38 Prozent der Geburten) steigt: auf drei Schwangerschaften kommt eine Abtreibung. Die Zahlen verdeutlichen, daß z. B. in Chile jede dritte Familie nicht den staatlichen oder kirchlichen Normen von Familie (zwei Elternteile) entspricht – berücksichtigt wird diese de-facto-Realität bislang nicht.

Die Analysen von CEPAL und FLACSO stellen in den letzten Jahren immer mehr den *kulturellen Faktor des Entwicklungsprozesses* in den Mittelpunkt; rechtliche Ungleichheit der Frau und Behinderung der Entwicklung ihrer Fähigkeiten werden vor allem an den Kulturmustern festgemacht, die „die Diskriminierung unterstreichen". In Anlehnung an die „gender"-Theorie werden sozialer, wirtschaftlicher, kulturel-

ler und rassischer Faktor der de-facto Geschlechterungleichheit im Blick auf den Entwicklungprozeß miteinander in Verbindung gebracht; das „gender"-System wird als „System von Macht" verstanden, das der Mann über die Frau ausübt und die kulturellen Wertsysteme der Gesellschaft überhaupt prägt. Eine wirkliche Eingliederung der Frau in den Entwicklungsprozeß unter Berücksichtigung ihrer Differenz kann – und dieser Aspekt wird in den jüngsten Diskussionen besonders herausgestellt – zu einer positiven Veränderung dieses Prozesses führen.

Gerade die Werte, die die Alltäglichkeit der Frauen bestimmen, das Reich der Notwendigkeiten, das „no man's land" („espacio de nadie", *Gloria Andaya*, CEPAL 1989: „Women in the 1990s: cultural aspects of their participation"), wird als ein sinn- und lebensstiftender Bereich verstanden; die kulturellen Werte, die im Raum des „Hauses" verborgen sind, können, werden sie sichtbar gemacht, deutlich machen, daß Entwicklungsprozesse nicht einlinig, nicht homogen sind, vielmehr vielfältig, aus vielen unterschiedlichen kleinen Schritten zusammengesetzt sind. Die Bedeutung von interpersonalen Beziehungen, von Subjektivität, eine Offenheit für Pluralität, für die Perspektivität, Fragmentarität und Zerbrechlichkeit des Lebens, eine die soziale Struktur einer Gesellschaft tragende „demanda de comunidad" („Forderung nach Gemeinschaft", *Norbert Lechner*) wird in den an die Lebenswelt der Frauen geknüpften Werten ausgedrückt.
Gerade hier, im Bereich des Alltäglichen, werden die „großen Debatten" ausgetragen (SERNAM, Chile). „Das Heroische besteht genau darin, zu leben, Träume und Wünsche mit der Praxis des Alltäglichen zu verbinden. Dieses Heroische ist nicht schön: es besteht genau darin, die Verbindung des Schönen mit dem Häßlichen zu akzeptieren, die Ambiguitäten und Widersprüchlichkeiten zu erkennen und im Ausgang von dieser Spannung kreativ zu sein" (*Teresa Valdés/Marisa Weinstein*, Mujeres que suenãn, Flacso 1994).

Das feminine Element in der lateinamerikanischen Kultur

Als Ziel der Entwicklungsprogramme der Zukunft geben die Expertenkommissionen von CEPAL und FLACSO auf diesem Hintergrund vor allem das Recht zur freien Ausübung der „ciudadanía" (Bürgerrechte) von seiten der Frauen an; „empowerment" der Frauen im privaten und öffentlichen Leben, ihre völlige Eingliederung in den Entwicklungsprozeß werden gefordert, wobei Entwicklung mit sozialer Gerechtigkeit und Demokratie einhergehen muß. Als weitere Themen im Blick auf den Entwicklungsprozeß der Frau nennt das „regionale Aktionsprogramm 1995–2000 für die Frauen in Lateinamerika und der Karibik" (CEPAL, UN, November 1994): Zugang zu Erziehung, Gesundheit, Wohnung; eine gerechtere Einkommensverteilung; das Thema der Gewalt in der Familie (vgl. die Studien von *Soledad Larrain Heiremans*, Violencia puertas adentro. La mujer golpea-

Brennende Fragen – mutige Antworten



NEU

224 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag, DM 36,– /öS 281,– / SFr 36.–
ISBN 3-451-22776-2

Brennende Fragen aus dem Munde eines großen Theologen – Antworten voller Erfahrungen und wiederspenstiger Hoffnung. Herbert Haag äußert sich in diesem Buch zu brennenden Fragen in der Kirche. Er nimmt Bezug zu aktuellen Themen: Abschied von der Priesterkirche – Unauflöslichkeit der Ehe – Menschenrechte – Das freie Wort in der Kirche – Neue Strukturen.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

da, Santiago de Chile 1994); Abtreibung (Lateinamerika ist der Kontinent, der die meisten heimlichen Abtreibungen aufweist); Empfängnisverhütung; Familie und Frauenarbeit.

Gerade hier kommt die *Relektüre und Rekonstruktion der Geschichte* aus der Perspektive der Frauen besondere Bedeutung zu. Kulturgeschichtliche und anthopologische Arbeiten (u. a. von *Sonia Montecino*, *Milagros Palma*) zeigen vor allem anhand einer kritischen Lektüre des lateinamerikanischen „Marianismus" und der Symbolik und Allegorie des Mutterbildes die Bedeutung des femininen Elementes im Prozeß der Ausgestaltung der einzelnen kulturellen Lebensformen in Lateinamerika, der Suche nach einer lateinamerikanischen Identität auf. Gerade der Frau kommt über die einzelnen geschichtlichen Epochen und deren Diskrepanz hinweg die identitätsstiftende Kraft zu; in ihr liegen die „Energien..., mittels derer jeder einzelne weiter vorankommen kann, auf vielfältigen neuen Wegen für die Menschheit... wird das Volk transformiert und erneuert. Und die am Rand der sozialen Ordnung stehen, insbesondere die Frauen, können Symbole für eine gute Art und Weise zu leben schaffen" (*Diego Irarrázaval*). Daran kann auch eine Theologie aus der Perspektive der Frau anknüpfen.

Aus der Perspektive der Frau stellt sich die „Begegnung" der lateinamerikanischen Kulturen mit Europa als Geschichte einer Eroberung dar, als Akt der Gewalt und Vergewaltigung; die Frau ist die „chingada" (*Octavio Paz*), die „aufgerissene", eroberte und vergewaltigte Frau, aber auch die Frau, die, wie Malinche, die Geliebte von *Hernán Cortés*, ihr Volk an den weißen Eroberer verrät. Es beginnt der Prozeß der Mestizierung, von Octavio Paz als Verlust der Identität beschrieben, als unstete, im Grunde sinnlose Suche nach dem verlorenen Paradies. Der Mestize ist der „roto", der vaterlose, ziellos umherirrende Vagabund. Genau hier setzen die kulturanthropologischen Arbeiten aus feministischer Perspektive an: Nicht Negierung der Mestizierung, sondern allein deren Affirmation – in aller Gebrochenheit und „Ungeschminktheit" – kann in die Zukunft weisen, identitätsstiftend sein: „Es geht weder darum für die Mutter (für das indigene Element) zu optieren noch für den Vater (für das europäische Element), sondern vielmehr darum, die Synthese beider zu wählen, die wir sind: d. h. mündliche und aufgeklärte Tradition zu verbinden, das Wort und den Text, den Ritus und Mythos, und uns so als Mestizen zu affirmieren, die mit ihrem Ursprung Frieden gemacht haben" (*Sonia Montecino,* Madres y Huachos, Alegorías del mestizaje chileno, Santiago 1994).

Das Mutterbild prägt die Mestizenkultur

Die Frau konstituiert sich in dem Prozeß der Kulturmischung und des religiösen Synkretismus vor allem als *Mutter*, als alleinstehende Mutter, der Mann als „huacho" – als Waisenkind, Sohn einer Indianerin, in einer fast inzestuösen Beziehung auf die Mutter bezogen, ein vaterloser Mestize; der Sohn kann kein reales Bild des Vaters ausbilden, identifiziert sich nicht als Mann, sondern als Sohn einer Mutter. Beide, die Mutter und der Mestize sind vom Bild des „Otro ausente" („des fehlenden Anderen", des Vaters) gefangen genommen (*Sonia Montecino*, vgl. auch *Petro Morandé*). Die Stelle des fehlenden Vaters wird durch die mächtige und gewalttätige Gegenwart des „caudillo", „guerillero" und „macho" ersetzt.

Der Vater übt so – abwesend – weiterhin in Form der politischen, militärischen... Macht Gewalt aus, vor allem als Gewalt über den Körper der Frauen, indem er ihr Leben als Leben im Raum des „Hauses", des Privaten strengstens reglementiert – ein Leben des Verzichts, in der „Unsichtbarkeit". Vorbild für viele Frauen war u. a. die Gestalt der Ägypterin Maria, eine Büßerin des 6. Jahrhunderts; bis ins 20. Jahrhundert zirkulierten volkstümliche Versionen ihres Lebens in ländlichen Gemeinden Chiles, wie Studien von *Max Salinas* zeigen.

Auch auf religiöser Ebene kommt dem Element des Weiblichen besondere Bedeutung zu. Die Konquista bedeutete das Ende der männlichen Gottheiten der präkolumbinischen Götterpaare, die weibliche sakrale Figur gewinnt an Bedeutung. Symbol dafür ist Maria, deren Verehrung sich mit Elementen der Maya-, Quechua-, Mapuche- usw. Religionen mischt und zu einem *religiösen Synkretismus* führt. Maria wird mit Pachamama, der Erde, der Fruchtbarkeit, identifiziert. Das Weibliche wird zum bedeutendsten religiösen Symbol, das das neue Ethos der Mestizenkultur prägt. Es wird vor allem zu einem Symbol, das den lateinamerikanischen Ursprung und damit die Identität klärt, „Kinder einer indianischen Mutter und eines spanischen Vaters zu sein" (O. Paz., S. Montecino).

Der Indio *Juan Diego*, der die Botschaft Marias auf dem Tepeyac, dem heiligen Berg Mexikos, erhält, erfährt sich als Kind der Virgen de Guadalupe, das mexikanische Volk affirmiert seine Mestizenidentität gerade über die Verehrung Marias, Maria begleitet den Befreiungskampf von den Spaniern. Im Wallfahrtszentrum La Tirana im Norden Chiles wird die „China", die „nūsta", die Inkaprinzession, als Jungfrau La Tirana verehrt, sie wird zum Symbol der neuen – weder indianischen noch spanischen – Gesellschaft: Gerade ihre Liebe zum Spanier erlaubt es ihr, ihre eigene Kultur zu überschreiten, sie wird zum „Bild der Mestizengesellschaft" (*Lautaro Nunõz*).

Der „Marianismus", der sich in den großen Marienzentren von Guadalupe/Mexiko (1531), Andacollo/Chile (1584), Caacupé/Paraguay (1603), Titicaca/Bolivien usw. ausdrückt, wird oft als Gegenbild zum lateinamerikanischen Machismus gezeichnet, doch ist das Mariensymbol – auch als identitätsstiftendes Symbol für die Frau – in sich ambivalent; die Gefahr der Vermittlung eines repressiven Frauenbildes besteht (vgl. die erste Analyse zum Marianismus in Lateinamerika von *Evelyn Stevens*), auf der anderen Seite die Gefahr der Mythifizierung des Mütterlichen, die Deifizierung Marias, Maria ist nicht die Frau, die vor dem Kind kniet, das maria-

nische Element dominiert über das christologische. Andererseits scheint in der Volksreligiosität, wie auch die neueren Arbeiten zur Mariologie herausstellen, ein positives, befreites Frauenbild durch; Maria steht auf der Seite der Unterdrückten, die das Kreuz des armen Volkes auf sich nehmen und Schritte in die Zukunft, dem Leben zuliebe, wagen (*Consuelo del Prado*). Maria, vor allem die Maria des Magnificat, ist das „authentische Gesicht Gottes, ein wahres Zeichen des Lebens und der Auferstehung der Welt" (Max Salinas), Maria wird als die Mutter verehrt, die vor den „Richtern, Kolonialherren, Dieben und Plünderern beschützen soll" (*Guamán Poma de Ayala*), sie ist die „Mutter des Lachens", das sich in den das Leben feiernden Tänzen vor den Marienheiligtümern seinen Ausdruck verschafft. (Von der offiziellen Kirche wurden die religiösen Tänze, z. B. auf dem 6. Konzil von Lima 1772, verboten.)

Das Mutterbild, die Mutterallegorese bestimmt, in einer tiefen Schicht des Erlebens, die Identität der Frauen – und Männer – der Mestizenkultur Lateinamerikas; der Vater ist der „errático", der gitano" (der Vagabund, Zigeuner); bis heute ist das Kind oft, bedingt durch häufige Migrationen in den Minengebieten und landwirtschaftlich intensiv genutzten Zonen Lateinamerikas, „huacho", Sohn einer Mutter, ohne den Vater zu kennen. Die Vielzahl der Haushalte in den Händen der Frauen spricht dafür. Genau diese, die Geschichte, das kulturelle Ethos bestimmende, aber unsichtbare Präsenz der Frau, des Weiblichen, wird in den jüngsten kulturanthropologischen Arbeiten aus feministischer Perspektive „ins Wort geholt".

Theologische Arbeit aus der Perspektive der Frau

Im Durchbrechen der Tabus können Schein und Maske der Mestizenkultur aufgedeckt werden, die doppelte Moral, die heute angesichts der in der öffentlichen Debatte präsenten Themen von Abtreibung und Scheidung, innerfamiliärer Gewalt, immer wieder durchbricht. In der „Vergewaltigung des geltenden Wortes des Gesetzes" (*Sonia Montecino/Milagros Palma*) kann die maskierte Gesellschaft aus ihrer Lüge befreit werden, ist ein Weg zu einer wirklich „neuen Welt", einer erwachsenen Gesellschaft möglich. Der Mestize, der „huacho", das ewige Kind, wird zum Mann. Erste Schritte der Affirmation und Sichtbarmachung dieser Mestizenidentität zeigen sich in den vielfältigen Frauenbewegungen, den Madres de la Plaza Mayo in Argentinien, den Pro-Vida-Bewegungen in Chile. Die „Mutter" überschreitet den Raum des Privaten, wagt den Schritt in die Öffentlichkeit hinein, ihr Wort, ihre wirkliche Gegenwart (dem „Körper" kommt in allen Diskussionen besondere Bedeutung zu) stellt die Kultur des Scheins symbolisch in Frage. Die Frau tanzt die „cueca sola" (der Tanz der Befreiungsbewegungen in Chile) und baut die „madre-patria" wieder auf, wagt den Blick in die Zukunft.

Die theologische Arbeit von Frauen in Lateinamerika ist sicher zunächst eine Theologie im Prozeß, eine in Entstehung begriffene Reflexion, die aus der konkreten Arbeit der Frauen, ihrem Kampf um ein menschenwürdiges Leben erwächst, aus dem Leben entsteht und auf das Leben bezogen ist. Sie ist weisheitlich, versteht sich als Gabe Gottes, ist eine Theologie der Katechetinnen, der Ordensfrauen, die in den Basisgemeinden arbeiten und in aller Lebenskonsequenz die Option für die arme Frau getroffen haben, eine Theologie, die – wie die mittelalterlichen Frauenbewegungen – aus der Bibellektüre die Kraft ihres evangelischen Aufbruchs schöpft.

Die theologische Arbeit hat zumeist keinen „universitären" Charakter, sie wird in kleinen Zentren, oft mit ökumenischer Ausrichtung gebündelt (in Santiago das „Centro ecumenico Diego de Medellín", in Lima das „Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán", die Gruppe „Talitha Cumi" in Lima, die Gruppe KUNAITE an der Nossa Senhora da Assuncaô-Universität in Saõ Paulo). Seit dem ersten Treffen von Theologinnen in Mexiko („Mujeres para el diálogo") im Oktober 1979 (im Zusammenhang mit der dritten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla) kommt es zu regelmäßigen Tagungen lateinamerikanischer Theologinnen, die wichtige Wegzeichen der Arbeit darstellen, Themen und Methodik klären, aber auch für die Viefalt der theologischen Arbeit zeugen. Die einzelnen Tagungen (Buenos Aires 1985; Oaxtepec/Mexiko 1986; Rio de Janeiro 1993) stehen unter dem Schirm von EATWOT, der ökumenischen Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen (1983 wurde die Frauenkommission der EATWOT gegründet, die von *Elsa Támez* koordiniert wird).

Gerade auf der letzten Tagung in Rio de Janeiro wurde immer mehr deutlich, daß die theologische Arbeit der Frauen in sich selbst eine spannungsreiche und plurale Bewegung darstellt. Gemeinsam ist die Option für die Frau, vor allem für die arme Frau. Je nach wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Situation der Regionen Lateinamerikas kristallisieren sich unterschiedliche inhaltliche Schwerpunkte heraus, eine mehr an der Theologie der Befreiung orientierte feministische Theologie in Zentralamerika (vgl. vor allem das Institut DEI in Costa Rica, die Arbeiten von Elsa Támez/Costa Rica und *María Pilar Aquino*/Mexiko), eine Theologie der Kulturen, im Dialog mit indigenen Traditionen, in der das Thema der Ökologie von Bedeutung ist in andinen Regionen Ecuadors und Perus (z. B. *Aurora Lapiedra*, *Consuelo del Prado*), aber auch in Brasilien, hier in Verbindung mit der Befreiungsthematik und der Option für die Armen (z. B. *Ivone Gebara*, *Ana María Tepedino*).

Spannungen und kontroverse Antworten werden vor allem anhand der notwendigen Definition des ekklesiologischen Ortes deutlich. Neben einer langsamen Eingliederung in theologische Fakultäten katholischer Universitäten (vor allem in Brasilien, z. B. *María Clara Bingemer*) und der Zusammenarbeit mit regionalen Bischofskonferenzen steht auf der anderen Seite ein „postchristlicher Feminismus", der den Kontakt mit den christlichen Kirchen nicht mehr sucht (vgl. z. B. die lateinamerikanische Zeitschrift für Ökofeminismus „Conspirando", Santiago de Chile).

Form und Inhalt der theologischen Arbeit drücken sich in einer *Vielgestalt von Sprachformen* aus, die vor allem der Komplexität des Lebens gerecht werden will: Prophetie, Gesang der Hoffnung, Klagelied, Rat, Erzählung usw. Die Methodik der Arbeit steht der Befreiungstheologie nahe, die Arme ist der konkrete Ort der theologischen Reflexion; gefragt wird in aller Radikalität, wie die Fülle des Lebens Gottes denen angesagt werden kann, die die Grenzerfahrung des Überlebens, des Kampfes gegen die alltägliche Erfahrung des Todes machen. Gleichzeitig wird der Ausgangspunkt der Theologie der Befreiung jedoch erweitert, der Kampf um Leben und Tod wird nicht nur in den „großen Ereignissen" der Geschichte ausgetragen, sondern auch im Bereich des Privaten, der Alltäglichkeit, den interpersonalen Beziehungen, Sexualität, Familie, Erziehung (vgl. hier die epistemologischen Arbeiten von *María Pilar Aquino*).

Vor diesem Hintergrund setzt die theologische Reflexion von Frauen in Lateinamerika immer beim Leben und Gelebten an. Gerade durch die Einbeziehung der Momente von Alltäglichkeit, Leiblichkeit und konkreter Lebensgeschichte in die Ausgestaltung des „intellectus fidei" kann der in der Theologie immer noch latent vorhandene Dualismus von Leib und Seele/Geist überwunden werden. Die theologische Arbeit der Frauen weist darin den Weg zu einer wirklichen Theologie der Inkarnation, der Affirmation des Lebens – und dies gerade in einem Umfeld des „Todes", von Gewalt mit den unterschiedlichsten Gesichtern, deren stärkster Ausdruck das Gesicht der Armut, der armen Frauen ist. Dieses Gesicht ist Christusikone, die Entäußerung und Inkarnation Gottes wird zur Gegenwart und in ihm wird Menschsein in seiner ganz konkreten Geschichte und in seinen unterschiedlichsten kulturellen Lebensformen wahr. Kontingenz, Fragmentarität und darin auch Sündhaftigkeit und Schuld des Menschen werden in ihrer Tiefe ernst genommen – dies aber am Leitfaden des Lebens und einer wahren Annahme der grundlegenden Ambiguität des Lebens und „wirklichen Komplexität des Menschlichen". Leben wird als Gleichzeitigkeit von Unterdrückung und Befreiung, von Schuld und Gnade erfahren.

Gerade in der beständigen Konfrontation mit dem lebendigen Wort Gottes selbst, in der Bibelarbeit ist die Theologie der Frauen Lateinamerikas ein kreativer Beitrag zum Prozeß der Neuschöpfung der theologischen Tradition, in der die Erfahrung des Heiligen in der Alltäglichkeit, die Erfahrung der Bedeutung und Notwendigkeit der Erlösung, des alltäglichen Verzeihens, Ausdruck der Feier des Lebens ist. „Wenn wir auf das Gesamt der Geschichte der Armen Lateinamerikas schauen, insbesondere der letzten Jahre, können wir uns fragen, wie es möglich ist, von einer neuen Zukunft zu sprechen, wenn in den meisten Ländern die Zahl der Armen zugenommen hat, Armut und Angst sich vervielfältigt haben und Ungerechtigkeiten jeglicher Art tägliches Brot der Armen sind. Wie ist es möglich, die Hoffnung auf Gerechtigkeit, die Sehnsucht nach Liebe in ihrem Exil zu besingen? Wir haben mehr Gründe zu weinen als aus wahrer und tiefer Freude zu lachen! Und doch – wir Frauen hoffen auf eine neue Zukunft, und diese Hoffnung ist im Herz unseres Lebens wie ein lebendiger Hauch verwurzelt, der dem Leben seine Richtung, seinen Sinn und seine Dichte gibt" (*Ivone Gebara*).

Margit Eckholt

Vor einer neuen Phase?

Die katholische Kirche als ökumenischer Partner

Das vielfältige ökumenische Engagement der katholischen Kirche fußt auf den Dokumenten des Zweiten Vatikanums; seine Grundpfeiler sind das theologische Gespräch über trennende Lehrfragen und die praktische Zusammenarbeit mit den anderen Kirchen. Für die nächsten Monate ist eine Enzyklika Johannes Pauls II. angekündigt, die sich mit der ökumenischen Position der katholischen Kirche vor allem im Blick auf die Ostkirche befassen soll. Sie wird ein wichtiges Indiz dafür sein, ob der katholische Ökumenismus in eine neue Phase tritt.

Im November 1994 war es dreißig Jahre her, daß das Zweite Vatikanum zum Abschluß seiner dritten Sitzungsperiode zusammen mit der Dogmatischen Konstitution über die Kirche und dem Dekret über die katholischen Ostkirchen auch das *Dekret über den Ökumenismus* feierlich verkündete. Bei der Schlußabstimmung am 21. November 1964 gab es nur elf Neinstimmen: „Eine solche einmütige Zustimmung zu einem so neuartigen Schema hatte noch zu Beginn des Konzils kaum jemand für möglich gehalten" *(Werner Becker,* in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil II, S. 39). Das Dekret „Unitatis redintegratio" bedeutete den offiziellen Eintritt der katholischen Kirche in die ökumenische Bewegung und damit die Abkehr von der Konzeption, wonach Einheit nur durch die Rückkehr der getrennten Christen zur katholischen Kirche mit ihrer Glaubenslehre, Sakramenten und Amt, vor allem dem Papstamt, möglich sei.

Betrachtet man die ökumenische Rolle der katholischen Kirche dreißig Jahre nach der Verabschiedung des Ökumenismusdekrets und der sie theologisch fundamentierenden Kirchenkonstitution, ergibt sich *kein einheitliches Bild.* Die katholische Kirche gehört nicht dem Ökumenischen Rat der Kirche an, wohl aber ist sie inzwischen Vollmitglied in über fünfzig nationalen und regionalen Kirchenräten bzw. Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen. Sie führt auf Weltebene eine ganze Reihe von Lehrgesprächen mit anderen christlichen Kirchen bzw. Konfessionsfamilien, gleichzeitig ist aber das Verhältnis sowohl zu Orthodoxie wie zu den Anglikanern in eine Belastungsprobe geraten. In seinem Schreiben zur Vorbereitung und Gestaltung des Jubiläumsjahres 2000 (vgl. HK Dezember 1994, 203 ff.) schlägt Johannes Paul II. ein „panchristliches Treffen" vor, ob und wie sich die volle Gemeinschaft mit anderen Kirchen erreichen läßt, ist allerdings weitgehend ungeklärt.

Neuanfang im Dialog mit der Orthodoxie

Im dritten Kapitel über die „vom römischen Apostolischen Stuhl getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften" geht das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanums zunächst auf die orientalischen Kirchen ein, bevor es sich dann den „getrennten Kirchen und Kirchlichen Gemeinschaften im Abendland" zuwendet. Noch während des Konzils trafen sich Paul VI. und der Ökumenische Patriarch Athenagoras in Jerusalem; am Ende des Konzils wurde die gegenseitige Exkommunikation von Rom und Konstantinopel aus dem Jahr 1054 aufgehoben. Johannes Paul II. besuchte schon ein Jahr nach seinem Amtsantritt den Ökumenischen Patriarchen Dimitrios (vgl. HK Januar 1980, 11 ff.) und vereinbarte mit ihm die Aufnahme des theologischen Dialogs zwischen katholischer Kirche und Orthodoxie, der den Weg für die volle Einheit der beiden Kirchen bereiten soll. 1980 nahm die Dialogkommission mit ihrer ersten Vollversammlung die Arbeit auf.

In den letzten Jahren stand das katholisch-orthodoxe Verhältnis weithin im Zeichen der Spannungen, die sich aus dem Wiedererstehen der katholischen Kirchen des byzantinischen Ritus im früheren Ostblock (vor allem in der Ukraine und in Rumänien) ergaben. Auf der Tagesordnung des theologischen Dialogs drängte seit 1990 die Frage der mit Rom verbundenen („unierten") Ostkirchen die anderen Themen in den Hintergrund. So verabschiedete die Dialogkommission bei der Vollversammlung von Balamand (Libanon) im Sommer 1993 als viertes Dokument einen Text mit dem Titel „Der Uniatismus, eine überholte Unionsmethode, und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft" (vgl. HK, August 1993, 398 ff.). Das Dokument von Balamand, das ekklesiologische Grundsätze und Regeln für die Praxis enthält, schließt mit dem Absatz: „Indem sie für die Zukunft jeden Proselytismus und jeden Expansionswillen der Katholiken zum Schaden der Orthodoxen Kirche ausschließt, hofft die Kommission, das Hindernis beseitigt zu haben, welches einige autokephale Kirchen veranlaßt hat, dem theologischen Dialog fernzubleiben. Sie hofft und wünscht, daß die Orthodoxe Kirche wieder zusammenfindet, um die theologische Arbeit fortzuführen, die so glücklich begonnen hat."
Ob diese Hoffnung in Erfüllung geht, wird sich bei der für dieses Jahr geplanten nächsten Vollversammlung der Dialogkommission zeigen. Sie wird sich vermutlich mit dem schon für die Vollversammlung von 1990 vorbereiteten Entwurf für ein Dokument über die theologischen und rechtlichen Konsequenzen der Sakramentalität der Kirche unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Autorität und Synodalität befassen. Aufschlüsse über Stand und Perspektiven des katholisch-orthodoxen Verhältnisses sind aber vor allem vom Besuch des Ökumenischen Patriarchen bei Johannes Paul II. zu erwarten, der aus Anlaß des Festes Peter und Paul Ende Juni dieses Jahres stattfinden wird. Patriarch Bartholomaios, seit November 1991 im Amt, hatte beim traditionellen Empfang für die römische Delegation zum Andreasfest im November 1993 seine Bereitschaft zu einem Treffen mit dem Papst erklärt.

Im offiziellen katholisch-orthodoxen Dialog ging und geht es um ekklesiologische und sakramententheologische Fragen, wobei der päpstliche Lehr- und Jurisdiktionsprimat als schwierigstes Kapitel bisher noch nicht ausdrücklich angegangen wurde. Die Lehraussagen der altkirchlichen Konzilien sind zwischen Katholiken und Orthodoxen nicht strittig und deshalb auch nicht Gegenstand des offiziellen Gesprächs. Demgegenüber ging es in den Gesprächen zwischen der katholischen Kirche und den *altorientalischen Kirchen* seit dem Zweiten Vatikanum vor allem um die christologischen Differenzen, die zu den Spaltungen nach den Konzilien von Ephesus (431) und Chalkedon (451) führten.
Jüngstes Ergebnis der Bemühungen um eine Klärung der Differenzen ist die Gemeinsame Erklärung von katholischer Kirche und *assyrischer Kirche des Ostens,* die am 11. November 1994 von Johannes Paul II. und Patriarch Mar Dinkha IV. unterzeichnet wurde. Die Erklärung enthält ein gemeinsames Bekenntnis der beiden Kirchen zu Jesus Christus als wahrem Gott und wahrem Menschen vereint in einer Person und geht auf die einzelnen Streitfragen zwischen Nestorius und dem Konzil von Ephesus ein. Vergleichbare Erklärungen, in denen die christologischen Streitpunkte ausgeräumt werden, kamen seit dem Zweiten Vatikanum auch schon mit der koptisch-orthodoxen, der syrisch-orthodoxen Kirche und der malankarischen Kirche von Indien zustande. Offizielle Dialogkommissionen bestehen mittlerweile zwischen der katholischen Kirche und der koptischen wie auch der malankarischen Kirche; die Errichtung einer solchen Kommission mit der assyrischen Kirche ist vorgesehen.

Als einzige der christlichen Kirchen, die direkt oder indirekt aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangen sind, wird die *Anglikanische Gemeinschaft* im Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanums namentlich genannt: „Unter denjenigen von ihnen, bei denen katholische Tradi-

tionen und Strukturen zum Teil fortbestehen, nimmt die Anglikanische Gemeinschaft einen besonderen Platz ein" (Nr. 13). Der offizielle theologische Dialog zwischen der katholischen Kirche und den Anglikanern begann schon kurz nach dem Konzil; seit 1982 ist die zweite Dialogkommission (ARCIC II) an der Arbeit.

Seinen Beitrag über den aktuellen Stand der katholisch-anglikanischen Beziehungen aus Anlaß der diesjährigen Gebetswoche für die Einheit im „Osservatore Romano" (25.1.95) überschrieb *Timothy Galligan* vom Päpstlichen Einheitsrat mit „Fortschritte und Hindernisse auf dem Weg zur Einheit". Fortschritte sind zweifellos zu verzeichnen: Im vergangenen Jahr veröffentlichte ARCIC II ein umfangreiches Dokument über anglikanisch-katholische Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Blick auf das christliche Handeln („Leben in Christus. Morallehre, Gemeinschaft und Kirche") sowie Klärungen zu den Aussagen der ersten anglikanisch-katholischen Dialogkommission über Eucharistie und Amt (vgl. HK, September 1994, 440 ff.). In einem Brief von Kardinal *Edward Idris Cassidy*, Präsident des Einheitsrates, an die Kommissionsvorsitzenden von ARCIC II heißt es, die vorgelegten Klärungen verstärkten den bisher erreichten Konsens über Eucharistie und Amt; eine weitere Beschäftigung mit diesen Themen scheine deshalb im Augenblick nicht notwendig.
Bei der jüngsten Sitzung von ARCIC II, die Anfang September 1994 in Jerusalem stattfand, ging es zum einen um einen Überblick zum Stand der Beziehungen zwischen katholischer Kirche und Anglikanischer Gemeinschaft, zum anderen um ein Papier zur Frage, wie in den beiden Kirchen Autorität ausgeübt wird. ARCIC I hatte seinerzeit zum Thema Autorität in der Kirche (einschließlich Primat des Papstes) einen Konferenztext ausgearbeitet, der aber weder von der einen noch von der anderen Seite rezipiert wurde. Man kann deshalb auf die neuen Überlegungen zu dieser Frage gespannt sein.
Insgesamt sind im anglikanisch-katholischen Verhältnis spektakuläre Durchbrüche in absehbarer Zeit kaum zu erwarten, nicht nur wegen der Priesterweihe von Frauen in der Kirche von England (vgl. HK, April 1994, 176 ff.). Es gibt aber auch keine Anzeichen für ein Zurück hinter den jetzt schon erreichten Grad der theologischen Verständigung und praktischen Zusammenarbeit. „Irénikon", die Ökumenezeitschrift der belgischen Benediktiner von Chevetogne, zitiert (Nr. 3/1994, 357) einen katholischen englischen Bischof mit dem Satz: „Die Anglikaner verursachen uns Kopfzerbrechen und schlaflose Nächte, aber ich kann mir nicht vorstellen, daß die katholische Kirche sie in den schwierigen Jahren, die uns bevorstehen, aus dem Blick verlieren könnte."

Nicht aus dem Blick verlieren werden sich sicher auch Katholiken und *Lutheraner.* In diesem Jahr wird die vierte Phase des katholisch-lutherischen Dialogs auf Weltebene beginnen; die entsprechende Kommission trägt den programmatischen Namen „Kommission für die lutherisch-katholische Einheit". Sie soll sich mit den Themen beschäftigen, die im Dialog von Lutheranern und Katholiken auf Weltebene bisher noch nicht behandelt wurden: Episkopat und Papstamt, Mariologie und Lehre von den Heiligen, Schrift und Tradition, allgemeine Sakramentenlehre. Daneben soll sie eine Relecture der zahlreichen Dokumente aus den früheren Dialogphasen im Licht der neuen Gesprächsergebnisse vornehmen.

Im vergangenen Jahr wurde das umfangreiche Dokument „Kirche und Rechtfertigung" veröffentlicht, mit dem die dritte Phase des katholisch-lutherischen Dialogs ihren Abschluß fand (vgl. HK, August 1994, 388 ff.). Ebenfalls 1994 erstellte eine lutherisch-katholische Arbeitsgruppe eine „Gemeinsame Erklärung über die Lehre von der Rechtfertigung", die auf knappem Raum unter Berücksichtigung bisheriger Gesprächsergebnisse zu diesem zentralen Thema einen lutherisch-katholischen Konsens formuliert. Der Text wurde bisher nicht veröffentlicht; er ging den beiden Dialogpartnern, der katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund, zum Zweck einer formellen Billigung zu. *Harding Meyer,* langjähriges lutherisches Mitglied der Dialogkommission äußerte die Erwartung, eine förmliche Zustimmung beider Kirchen zur Erklärung über die Rechtfertigungslehre werde grundlegend neue Voraussetzungen für den gemeinsamen Weg von Lutheranern und Katholiken ins dritte Jahrtausend schaffen. Der Lutherische Weltbund hat das katholisch-lutherische Konsenspapier über die Rechtfertigungslehre seinen Mitgliedskirchen mit der Bitte um eine verbindliche Stellungnahme zugeleitet. Bei der nächsten LWB-Vollversammlung 1997 in Hongkong könnte der lutherische Rezeptionsprozeß dann zu einem feierlichen Abschluß kommen.

Mitarbeit bei Glauben und Kirchenverfassung

Noch nicht entschieden ist derzeit, ob es zu einer dritten Phase des *katholisch-reformierten* Dialogs auf Weltebene kommt. In der zweiten Phase von 1984 bis 1990 wurde ein gemeinsames Dokument mit dem Titel „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis von Kirche" erarbeitet. Der offizielle Dialog zwischen katholischer Kirche und *Methodistischem Weltbund* befindet sich inzwischen schon in der sechsten Phase, die 1992 begann und noch bis 1996 dauern soll. In der fünften Gesprächsphase ging es um das Verständnis der apostolischen Tradition, wozu ein entsprechendes Anschlußdokument vorgelegt wurde. In der laufenden Gesprächsrunde stehen die Themen Lehre, Mission und sakramentales Leben auf der Tagesordnung. Im Gang ist zur Zeit auch die vierte Phase des offiziellen Dialogs zwischen der katholischen Kirche und Vertretern einiger *Pfingstkirchen;* die zweite Runde des Dialogs zwischen der katholischen Kirche und den „Disciples of Christ", einer vor allem in den USA beheimateten, ökumenisch sehr offenen protestantischen Denomination, schloß 1992 mit einem Bericht zum Thema „Die Kirche als Gemeinschaft in Christus".

Außer in zahlreichen bilateralen theologischen Dialogen, die unterschiedlich weit gediehen sind und verschiedene Zielsetzungen haben, ist die katholische Kirche auch im *multilateralen* Gespräch über ökumenisch relevante Themen beteiligt. Obwohl nicht Mitglied des ÖRK, arbeitet sie als Vollmitglied in dessen Kommission für Glauben und Kirchenverfassung mit und leistete in dieser Eigenschaft einen gewichtigen Beitrag zur Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, die im Sommer 1993 in Santiago de Compostela stattfand (vgl. HK, September 1993, 473 ff.). In Santiago plädierte Kardinal Cassidy dafür, sich in der weiteren Arbeit von Faith and Order vor allem auf das Bemühen um ein gemeinsames Verständnis der Kirche zu konzentrieren. Inzwischen einigte sich die Ständige Kommission von Glauben und Kirchenverfassung darauf, als wichtigsten Programmpunkt für die kommenden Jahre eine ökumenische Studie über die Kirche als Koinonia in Angriff zu nehmen. Ein Konvergenzdokument zur Ekklesiologie könnte vielleicht 1998 fertiggestellt sein.

Die *Gemeinsame Arbeitsgruppe* von katholischer Kirche und Ökumenischem Rat der Kirchen, 1965 noch während des Konzils installiert, kommt im Mai dieses Jahres zu ihrer nächsten Tagung zusammen. Dabei wird es u. a. um die Vorbereitung auf das Jubiläumsjahr 2000 gehen. Es bleibt abzuwarten, ob und wie es nach den Vorgaben der katholischen Seite durch das päpstliche Schreiben „Tertio millennio adveniente" zu einem gemeinsamen Vorgehen mit dem ÖRK als Organ der nichtkatholischen Christenheit kommt. Noch in der Anfangsphase stecken Überlegungen der Gemeinsamen Arbeitsgruppe über ethische Fragestellungen als neue Ursachen für Uneinigkeit zwischen den Kirchen.

Der *innerkatholischen Bestandsaufnahme* zum Thema Ökumene diente eine vom Päpstlichen Rat für die Förderung der Einheit der Christen veranstaltetes Treffen von Ökumenebeauftragten katholischer Bischofskonferenzen, das Anfang Mai 1993 in Rom stattfand. Veranstaltungen dieser Art gab es auch schon 1967, 1972, 1979 und 1985. Beim jüngsten Treffen zeichnete Kardinal Cassidy vor den Bischöfen aus allen Teilen der Weltkirche ein ehrliches Bild des ökumenischen Engagements der katholischen Kirche, wobei er auch mit kritischen Bemerkungen nicht sparte. Die Erfahrungen im Einheitsrat ließen die Vermutung zu, daß nicht alle Bischöfe und Priester die ökumenische Aufgabe als pastorale Priorität betrachteten: „Manchmal hat es den Anschein, daß viele von denen, die für die ökumenische Aufgabe der Kirche verantwortlich sind, sich nicht ausreichend der Dringlichkeit dieser Aufgabe bewußt oder wirklich fest davon überzeugt sind, daß es hier nicht um eine persönliche Liebhaberei geht, sondern vielmehr um ein Gebot des Herrn, der uns mit der Verkündigung des Evangeliums beauftragt hat" (Informationsdienst des Einheitsrats, Nr. 84, S. 118).

Der Präsident des Einheitsrats erinnerte an die Bedeutung der *Rezeption* ökumenischer Dialogergebnisse auf der Ebene der einzelnen Ortskirchen, schlug vor, internationale und nationale Dialoge besser miteinander zu vernetzen und wies darauf hin, wie entscheidend es sei, den Ökumenismus innerhalb der katholischen Kirche möglichst breit zu verankern. Kardinal Cassidy warnte auch davor, innerchristliche Ökumene und interreligiösen Dialog nicht klar genug voneinander zu unterscheiden und beklagte die Erschwerung der ökumenischen Arbeit in Teilen der Weltkirche durch die Aktivitäten von antiökumenisch eingestellten Sekten.

Das bleibende Grundproblem des katholischen Ökumenismus

Kurz nach dem Treffen der Ökumenebeauftragten der Bischofskonferenzen wurde im Juni 1993 das neue *Ökumenische Direktorium* veröffentlicht, das an die Stelle des 1967 und 1970 in der unmittelbaren Nachkonzilszeit erschienenen Direktoriums getreten ist (vgl. HK, Juli 1993, 332 ff.). Johannes Paul II. hatte zum 25jährigen Jubiläum des Einheitsrats bzw. Einheitssekretariats im Juni 1985 eine Überarbeitung des Ökumenischen Direktoriums angekündigt; 1989 ging den Bischofskonferenzen ein erster Entwurf zu. 1990 wurde der vom Einheitsrat verabschiedete Text des neuen Direktoriums der Glaubenskongregation zur Überprüfung zugeleitet, die ihn dann im November 1992 billigte.

Das neue Ökumenische Direktorium befaßt sich besonders ausführlich mit der *ökumenischen Bildung* in der katholischen Kirche, behandelt auf der Grundlage des CIC von 1983 wie des CCEO von 1990 die Regeln für die „Gemeinschaft im Leben und im geistlichen Tun unter den Getauften" und geht im Schlußkapitel auf die verschiedenen Formen ökumenischer Zusammenarbeit ein (Kirchen- und Christenräte, Bibelarbeit, Katechese, Mission, soziales und kulturelles Engagement usw.). Die Passagen über den ökumenischen Dialog enthalten wichtige Hinweise zum Prozeß der Rezeption ökumenischer Gesprächsergebnisse, an dem sich alle Glieder des Gottesvolkes je nach ihrer Funktion und ihrem Charisma beteiligen sollten. Geleitet wird der gesamte Prozeß „von der Lehrautorität der Kirche, die die Verantwortung hat, das letzte Urteil über die ökumenischen Erklärungen abzugeben" (Nr. 182).

Abgesehen von den erwähnten christologischen Vereinbarungen mit den altorientalischen Kirchen sind solche „letzten Urteile" des katholischen Lehramts über ökumenische Dialogergebnisse bisher noch nicht ergangen. Sie stehen aber im Blick auf die reformatorischen Kirchen bei der katholisch-lutherischen Erklärung zur Rechtfertigungslehre und bei der Studie über die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts an, zu der der Einheitsrat schon mit einem ausführlichen Gutachten Stellung genommen hat (vgl. HK, April 1993, 175 ff.). Damit dürfte der katholische Ökumenismus möglicherweise in eine neue Phase treten, die über die bisherigen Formen von theologischem Dialog, praktischer Zusammenarbeit und gemeinsamem Zeugnis hinausgeht.

In seinem 1993 erschienenen Konzilsbuch kommt *Otto Hermann Pesch* im Kapitel über das Ökumenismusdekret zu

dem Schluß: „Die logisch ausweglose Lage, auf der ‚Eingliederung' aller Christen bestehen zu müssen und zu wollen und gleichzeitig an Wege der Einheit zu glauben, enthält die ganze Pointe der Konzilslehre von der Einheit der Kirche" (Otto Hermann Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil, Würzburg 1993, 229). An diesem Grundproblem des katholischen Ökumenismus hat sich seither nichts verändert; es spricht auch aus den grundsätzlichen Ausagen des neuen ökumenischen Direktoriums über die Suche nach der Einheit der Christen. Aber gleichzeitig gilt: „Das Konzil vertraut darauf, daß in diesem sachkundigen und bußfertigen Dialog sich unter dem Antrieb des Heiligen Geistes Wege der Einheit zeigen werden, von denen wir jetzt bestenfalls eine Ahnung haben können" (Pesch, a.a.O.). Von dieser Hoffnung sind dreißig Jahre nach Konzilsende keine Abstriche zu machen.

Ulrich Ruh

Menschengerecht und sachgemäß

Ein Literaturbericht zur theologischen Wirtschaftsethik

Wirtschaftliche Rationalität gilt oft geradezu als Prototyp eines von zwischenmenschlichen Gefühlen, Sympathie oder Solidarität ungetrübten Verhaltens. In den Wirtschaftswissenschaften, die sich vor allem in ihrer liberalistischen Theorietradition tatsächlich lange Zeit von ethischen Überlegungen emanzipiert gaben, fand in den letzten Jahren aber ein deutliches Umdenken statt. Protestantische und katholische Sozialethiker haben ihrerseits diese neu entstandene Debatte um das Verhältnis von Ethik und Wirtschaft aufgegriffen.

In den letzten zehn Jahren sind Aufmerksamkeit und Sensibilität für die ethischen Fragestellungen und Probleme größer geworden, die unser Wirtschaftssystem und dessen Akteure betreffen. Eine Vielzahl einschlägiger wissenschaftlicher wie populärwissenschaftlicher Veröffentlichungen, Fachtagungen, aber auch die Einrichtung ordentlicher Lehrstühle für Wirtschaftsethik zeugen davon.

Gründe für diese ethische Rück- oder Neubesinnung scheinen auf der Hand zu liegen. Sie reichen von der ökologischen Krise über den weitverbreiteten Technik- und Fortschrittsskeptizismus bis zur Verschuldungskrise sogenannter Dritte-Welt-Länder. In den sozial-marktwirtschaftlich verfaßten Industrienationen diagnostiziert man „neue Armut", sorgt sich über eine aufschwungresistente Sockelarbeitslosigkeit. Unbehagen löst eine als unsolidarisch apostrophierte Gesellschaft von scheinbar auf ihren Eigennutz fixierten Egoisten aus. Der Zusammenbruch der kommunistischen Staatenwelt mit ihrer zentralen Planungswirtschaft und die Tatsache, daß der „Kapitalismus", das marktwirtschaftliche System nun scheinbar ohne Konkurrenz dasteht, trägt zum neuen Interesse an wirtschaftsethischen Fragestellungen ebenfalls bei.

Wenn vielleicht auch noch nicht in dem von mancher Seite gewünschten oder erwarteten Ausmaß beteiligen sich auch Theologie und Kirchen über die explizite kirchliche Sozialverkündigung hinaus am Dialog zwischen „Ethik" und „Wirtschaft", dem interdisziplinären Gespräch zwischen Sozialethik und Wirtschaftswissenschaft. Als Beispiel hierfür ließen sich etwa die Expertengespräche in der Evangelischen Akademie Loccum (veröffentlicht unter dem Titel „Theologische Aspekte der Wirtschaftsethik") oder das „Dialogprogramm Wirtschaft und Christliche Ethik" der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart und der Katholischen Akademie Rabanus Maurus anführen.

Zwischen Antinomie und Rechtfertigung

Über die Fülle der in den letzten Jahren erschienenen wirtschaftsethischen Publikationen im allgemeinen, aber auch den theologischen Beitrag im besonderen geben zwei Bibliographien Auskunft. 1992 gab die Heidelberger Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (unter Mitarbeit des katholischen Frankfurter Sozialethikers *Friedhelm Hengsbach*) eine kommentierte Bibliographie „Wirtschaft und Ethik" heraus, konzentriert auf die deutschsprachigen Veröffentlichungen im Zeitraum von 1980 bis Mitte 1992 (*Eckart Müller/Hans Diefenbacher*, Reihe Texte und Materialien der Fest Nr. 39).

Eine zweite umfassende, international angelegte Bibliographie veröffentlichte der katholische Sozialethiker *Arthur Fridolin Utz* im zweiten Teil des 1994 erschienen vierten Teilbands seiner Sozialethik, der sich ausschließlich der Wirtschaftsethik widmet (Scientia Humana Institut, Bonn). Im ersten Teil dieses Bandes legt Utz dabei selbst einen eigenen – konsequent naturrechtlich-thomistisch fundierten – wirtschaftethischen Ansatz vor.
Um die Vielfalt in Perspektive, Interesse oder Fragestellung

der verschiedenen Beiträge zum Spannungsfeld „Wirtschafts-Ethik" handhabbarer zu machen, schlagen die FEST-Autoren eine Unterscheidung von sieben Ansätzen vor: Ein erster werde durch das theoretische Bemühen markiert, das Verhältnis von Wirtschaft und Ethik methodisch zu definieren mit der Absicht, die *Antinomie* zwischen ökonomischen Sachzwängen und ethischen Geboten zu überwinden; ein zweiter greife auf fundamentale Grundsätze des Naturrechtes zurück, auf die natürlichen Zwecke des Wirtschaftens und der tragenden Ordungssysteme. Zu einer dritten Gruppe fassen die Autoren die ordungsethischen Reflexionen zusammen, die an ordoliberale Konzepte anknüpfen. Ein weiterer Ansatz liege dort, wo der instutionalisierte, eher praktisch orientierte Dialog zwischen gesellschaftlich relevanten Gruppen gesucht werde, meist auf der Ebene der Führungseliten. Neben den stärker gesamtwirtschaftlich ausgerichteten theoretischen Überlegungen zum Verhältnis zwischen Wirtschaft und Ethik läßt sich eine andere Gruppe wirtschaftsethischer Reflexion unterscheiden, die stärker den *einzelnen Unternehmer* beziehungsweise das Unternehmen im Blickfeld hat.

Ein sechster Ansatz abstrahiere stärker von individuellen Entscheidungsträgern sowie ordnungsethischen Reflexionen und setze bei der Pluralität gesellschaftlicher Interessen und damit auch bei strukturellen Machtgefällen in den real existierenden Industriegesellschaften an. Einem siebten Typ ordnen die FEST-Autoren jene Ansätze zu, die aktuelle Herausforderungen zum methodischen Ausgangspunkt wirtschaftsethischer Reflexion nehmen und in der Regel anhand von personalen, naturalen und sozialen Leitbildern den Wirtschaftsprozeß analytisch erschließen und normativ inspirieren.

Schneisen in den inzwischen recht unübersichtlich gewordenen Dschungel wirtschaftsethischer Forschungs- und Theorieansätze kann auch die von einer Arbeitsgruppe „Wirtschaftswissenschaft und Ethik" des Vereins für Socialpolitik vorgenommene Typologie schlagen (In: *Helmut Hesse* [Hrsg.], Wirtschaftswissenschaft und Ethik. Schriften des Vereins für Socialpolitik Bd. 171 1988). Nach ihr lassen sich die Ansätze entsprechend vier Merkmalen unterscheiden: 1. nach dem methodologischen Status der interdisziplinären Argumentation zwischen Wirtschaftswissenschaft und Ethik (drei mögliche Alternativen: analytisch, empirisch oder normativ); 2. den zugrundliegenden Paradigmen von Ethik (zwei relevante Alternativen: das Paradigma Individualethik, das eher auf eine Reform der Gesinnung, und das Paradigma der Sozial- bzw. Institutionenethik, das eher auf eine Reform der Zustände abzielt) 3. dem zugrundeliegenden Verständnis von Wirtschaftswissenschaft (von einem restriktiven Verständnis von Wirtschaftswissenschaft über ein stärker auf die staatliche Aktivität konzentrierten bis hin zu einer allgemeinen Theorie menschlichen Verhaltens); 4. nach dem Modell, entsprechend dem das Verhältnis der beiden Wissenschaften zueinander gedacht wird (Verständnis von Wirtschaftsethik als Anwendung der Ethik auf wirtschaftliche Problemkomplexe oder als Beitrag zur Grundlegung der Ethik).

In der gegenwärtigen Aufbruchphase wirtschaftsethischer Reflexion sind einige Gesamtentwürfe und Konzeptionen katholischer (*Franz Furger*, *Friedhelm Hengsbach*, *Valentin Zsifkovits*) wie protestantischer Sozialethiker (*Yorick Spiegel*, *Arthur Rich*) erschienen – neben zahlreichen vorwiegend aus Fachtagungen heraus entstandenen Sammelbänden wie beispielsweise dem von *Günter Baadte/Anton Rauscher* in der Reihe „Kirche heute" herausgegebenen Band „Wirtschaftsethik", der auf eine Tagung der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach zurückgeht (unter anderem mit einem sehr differenzierenden Beitrag des evangelischen Mainzer Sozialethikers *Eilert Herms* zur Begründungsproblematik einer bibeltheologisch fundierten Wirtschaftsethik, Styria, Graz 1991).
In kritischer Auseinandersetzung mit dem bisherigen Verlauf der Diskussion suchen die in erster Linie um Grundlegung bemühten Neuerscheinungen ihrerseits das Verhältnis zwischen Ethik, Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaften zu bestimmen und den Standpunkt der katholischen oder protestantischen Soziallehre innerhalb der vielfältigen Ansätze und dominierenden Fragestellungen zu klären. Dabei widmet sich – von seinem Ansatz her konsequent – nur die Wirtschaftsethik von Utz der Profilierung eines Unterschiedes zwischen protestantisch und katholisch geprägten Ansätzen.
Damit greifen diese Sozialethiker – indirekt – den gerade vom Wirtschaftsethiker der Katholischen Universität Eichstätt, *Karl Homann*, mehrfach hingeworfenen Fehdehandschuh auf, der den (in dem speziellen Fall: katholischen) Theologen in der Diskussion mit der Ökonomik ein „Theoriedefizit" vorwirft, sie ebenso wie die kirchliche Sozialverkündigung bezichtigt, auf dem gleichen Fehler zu beharren wie schon im Falle Galilei: der fehlenden Anerkennung einer modernen Einzelwissenschaft, ihrer eigentümlichen Modellbildung und entsprechenden Fachterminologie. Sie, so der weitreichende Vorwurf, begebe sich damit der Möglichkeit zu einem dringend zu führenden Dialog, dessen Chancen derzeit äußerst günstig seien (vgl. etwa *Karl Homann*, Demokratie und Entwicklung. In: *Peter Hünermann/Margit Eckholt* [Hg.]) Katholische Soziallehre–Wirtschaft–Demokratie, Mainz/ München 1989, S. 93 ff; ebenso HK, Juni 1991, 311 ff. und HK, Dezember 1991, 568 ff.).

Nicht Belehrungsinstanz der Wirtschaft

Unter dem vielleicht etwas irreführenden Titel „Moral oder Kapital?" legte der Münsteraner Sozialethiker *Franz Furger* seine Grundlegung der Wirtschaftsethik vor (Benziger/ St. Gabriel, Zürich/Mödling 1992). Um den vielfach verbreiteten Eindruck eines unvermittel- und unversöhnbaren Gegenübers von Wirtschaft und Ethik entgegenzutreten, stellt Furger ausführlich die abwechslungsreiche Beziehungsge-

schichte von Ethik und Ökonomik dar: Nach einer Skizze der vorwissenschaftlichen Entwicklung der Wirtschaft und ihrer Ethik, darunter auch die Auseinandersetzung mit den wirtschaftsethisch relevanten Aussagen aus Altem und Neuem Testament (verbunden mit der Warnung, biblische Verhaltensmuster und -anweisungen aus ihrem sozio-ökonomischen Kontext herauszulösen und schlicht auf die gegenwärtige Situation zu übertragen), widmet sich Furger dem lange mißverstandenen Konzept Adam Smith's, der im Rahmen der heute aufgebrochenen wirtschaftsethischen Diskussion eine neue, falsche Reduktionen vermeidende Rezeption erfährt. Weitere Stationen Furgers sind die Etablierung einer Nationalökonomie, die sich in ihrem Selbstverständnis als Naturwissenschaft zunehmend von der Ethik emanzipiert, der Methoden-, Werturteils- oder Positivismusstreit und die „liberalistische Klassik"; ebenso Kritik und Gegenbewegungen in jeder dieser Phasen wie die „historische Schule", der Sozialismus, christlich-sozialistische Ansätze, der „Solidarismus" *Heinrich Peschs* und die neueren Tendenzen zur Selbstbegrenzung in der Ökonomik selbst.

Nach der kritischen Auseinandersetzung mit den nationalökonomischen Theorien des 20. Jahrhunderts, der *Neoklassik* mit ihrem methodologischen Individualismus und der Dominanz mathematischer Methoden sowie eines rationalistischen Menschenbildes, dem auf Makroökonomie und Gesamtwirtschaft konzentrierten *Keynesianismus* und der in Absetzung zu beiden entstandenen *Institutionenökonomik*, noch einmal zu unterscheiden in den älteren *Ordoliberalismus* und die an einer vertragstheoretischen Legitimierung gesellschaftlicher Institutionen orientierte *„neue Institutionenökonomik"*, gelangt Furger zu einem doppelten Ergebnis: Es lasse sich zeigen, daß Wertvorstellungen und ethische Implikationen mit den Wirtschaftswissenschaften immer schon verbunden sind. Christliche Sozialethik dürfe sich nicht als Belehrungsinstanz gerieren, sondern müsse Antworten auf die von den Wirtschaftswissenschaften selbst gestellten Fragen geben, sie im Sinne umfassender „Menschlichkeit und Gerechtigkeit" klären und so in den wirtschafts*politischen* Diskurs einbringen (S. 95).

Deutlich grenzt sich Furger dabei beispielsweise von wirtschaftsethischen Ansätzen ab, die die Ethik quasi von „außen" an die Wirtschaft herantrügen, die Rolle des „Vormundes" oder „Richters" beanspruchten: in der fundamentalistischen Spielart von *Michael Novak*, mit seiner naturrechtlich argumentierenden Apologie des freien Marktes (die deutsche Übersetzung von Novaks – Johannes Paul II. gewidmeten – „Der Geist des demokratischen Kapitalismus" ist 1992 bei Knecht erschienen. Im dritten Teil dieses Buches legt Novak ein Rahmenkonzept für eine „Theologie der Wirtschaft" vor), oder auch in einer neuscholastischen, geschlossenen rationalistischen Naturrechtsethik. Ebenso grenzt sich Furger gegen Ansätze ab, die die Kompensation von Grenzen und Versagen des freien Marktes durch das persönliche sittliche Verhalten suchten, ungenügend jedoch damit vor allem in den *globalen* wirtschaftsethischen Fragestellungen blieben. Gegenüber den wesentlich auf eine Ordnungsethik konzentrierten „pragmatisch-funktionalistischen" Modellen mit einer rein aus ökonomischen Überlegungen heraus entwickelten Ethik (motiviert etwa durch die Zunahme problematischer Nebenwirkungen oder negativer externer Effekte) postuliert der Münsteraner Sozialethiker: „Der Gemeinwohlforderung muß eine Ordo-Idee der Menschlichkeit, das heißt der Achtung der gleichen Würde aller Menschen als Intuition oder Annahme logisch vorausgehen" (132).

Moral in Spielregeln oder Spielzügen?

Auf einen primär auf die Formulierung und Begründung normativer Aussagen zielenden und damit weder deskriptiven noch metaethischen Ethikansatz insistiert der Grazer Sozialethiker *Valentin Zsifkovits*, der sich auf knapp 130 Seiten („Wirtschaft ohne Moral?", Tyrolia, Innsbruck-Wien 1994) im wesentlichen auf Grundlegung, möglichen Anspruch wie Grenzen einer im christlichen Glauben fundierten, in ihren normativen Aussagen jedoch „humanen und allgemein einsehbaren" Wirtschaftsethik beschränkt.

Unter Rückbezug auf die Wirtschaftsdefinition der Volkswirtschaftler *P. A. Samuelson* und *W. D. Nordhaus* definiert Zsifkovits: „Wirtschaftsethik ist ein System begründeter, von der Idee eines sinnvollen menschlichen Lebens geleiteter, offener Aussagen über die Güte und Richtigkeit von Entscheidungen, die die Mitglieder einer Gesellschaft hinsichtlich der Verwendung knapper Ressourcen mit alternativer Verwendbarkeit treffen, wie sie diese zum Zwecke der Produktion verschiedener Güter einsetzen und wie sie diese für den gegenwärtigen oder zukünftigem Konsum unter die einzelnen Wirtschaftssubjekte oder Gesellschaftsgruppen verteilen, dies alles unter der Beachtung der entsprechenden Gesinnung und mit Ausrichtung auf entsprechende Institutionen und Strukturen" (36).

Zsifkovits sucht in seiner Grundlegung die Vermittlung zwischen mehreren einseitigen Akzentuierungen: zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik, zwischen teleologischer und deontologischer Ethik, zwischen Individual- und Sozialethik. Demgegenüber bietet er drei integrierende Formeln zur Kennzeichnung seines Ansatzes an: eine „gesinnungsmäßig fundierte Verantwortungsethik bzw. verantwortbare Gesinnungsethik"(28), entsprechend der christlichen sozialethischen Tradition, die die Bedeutung von Struktur und Gesinnung immer schon gleichermaßen betont habe; eine „teleologische Ethik mit Beachtung der Wertbasis und mit besonderer Verantwortung für die langfristigen Folgen der Handlungen"(32); eine Position zwischen der unzulässigen Verharmlosung der Handlungsbedingungen und dem „Nichterkennen resp. Nichtausnutzen der Handlungsfreiräume".

Explizit setzt sich Zsifkovits wie auch Furger – wohl auch zustimmend, aber dennoch – kritisch mit dem wirtschaftsethischen Modell Homanns auseinander. Eine übersichtliche Darstellung der Grundzüge von dessen Ansatz ist zusammen mit der einer Unternehmensethik von *Franz Blome-Drees* als UTB-Taschenbuch erschienen („Wirtschafts- und Unter-

nehmensethik", Göttingen 1992). Von Homann mitherausgegeben und in den einschlägigen Beiträgen auch durch die Handschrift dieser „Schule" deutlich geprägt erschien 1993 bei Herder ein „Lexikon der Wirtschaftsethik" (Herausgegeben von *Georges Enderle*, *Karl Homann*, *Martin Honecker*, *Walter Kerber*, *Horst Steinmann*).

Die zentrale These Homanns lautet: Der systematische Ort der Moral in einer Marktwirtschaft ist die Rahmenordnung. „Die moderne Wirtschaft ist ein – mindestens – zweistufig ausdifferenziertes Handlungssystem mit Spielregeln und Spielzügen, in dem Moral und Effizienz paradigmatisch auf unterschiedlichen Ebenen und dadurch *simultan* abgearbeitet werden können: die Effizienz in den Spielzügen, die Moral in den Spielregeln"(S. 35). Unter den Wettbewerbsbedingungen der modernen Wirtschaft können moralische Werte nicht mehr durch einzelne „Spielzüge" geltend gemacht werden, moralische Probleme seien systematisch kollektiver Natur und könnten demzufolge nicht mehr vom einzelnen, sondern nur kollektiv gelöst werden. Indem sich der einzelne Akteur unter Wahrung der Spielregeln bemüht, Vorteile gegenüber der Konkurrenz zu erzielen, stellt sich für die Allgemeinheit Leistungssteigerung, eine bessere Versorgung mit Gütern und Dienstleistungen ein. Gegenüber der paradigmatischen „Moralfreiheit" am Markt des Homannschen Modells hat Zsifkovits Bedenken: Das häufige Defizit an Moral in der Rahmenordnung sei so kaum mehr durch moralgeleitete wirtschaftliche Aktivitäten am Markt zu kompensieren.

Die Perspektive der Verlierer

Entschieden aktualitätsbezogen sind zwei weitere wirtschaftsethische Gesamtkonzeptionen: die des St. Georgener katholischen Sozialethikers und Leiters des Nell-Breuning-Institutes, *Friedhelm Hengsbach* (Wirtschaftsethik. Aufbruch, Konflikte, Perspektiven. Herder, Freiburg 1991) und die seines protestantischen Fachkollegen an der Frankfurter Johann-Goethe-Universität, *Yorick Spiegel* (Wirtschaftsethik und Wirtschaftspraxis – ein wachsender Widerspruch? Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln 1992). Gemeinsam ist beiden auch, daß sie zum Ausgangspunkt ihrer wirtschaftsethischen Überlegungen die Perspektive der „Benachteiligten und Verlierer" wählen, „gesellschaftliche Machtverhältnisse", die „grandiosen Unterschiede in den Chancen, ein gutes Leben zu führen" in die Reflexion miteinbeziehen. Hengsbach möchte sein Programm einer „Wirtschaftsethik sozialer Bewegungen" an der Beschreibung eines dreifachen Aufbruchs konkretisieren: Dem Aufbruch Osteuropas in Richtung Marktwirtschaft und Freiheit, dem der europäischen Staaten zu einer gemeinsamen Union und dem in der wirtschaftsethischen Diskussion selbst. Sein struktur- und prozeßethisch angelegtes Konzept soll der starken Einbindung von Wirtschaft und wirtschaftsethischer Reflexion in gesellschaftliche Entscheidungsprozesse, dem für die Regelung wirtschaftlicher Strukturen entscheidenden „Zusammenwirken von gesellschaftlichem Druck, ethischer Reflexion und politischem Engagement" Rechnung tragen (81).

Vor diesem Hintergrund konsequent ist die Konzentration auf die „Trägergruppen wirtschaftsethischer Verantwortung": entschiedene und verantwortungsbewußte Konsumenten, Unternehmen, die, auch wenn Hengsbach vor übertriebenen Erwartungen warnt, ihre durchaus begründbare Verantwortung wahrnehmen, die modernen Großunternehmen, die ebenso entgegen einer weitverbreiteten Vorstellung einen relativ eigenständigen Handlungsspielraum besitzen. Den besonderen Schwerpunkt aber legt Hengsbach auf das „Reformpotential ethischer Reflexion, das die alten und neuen sozialen Bewegungen mobilisiert haben" (160). Entsprechend lautet seine Definition: „Wirtschaftsethik ist innerer Bestandteil und Resultat gesellschaftlicher Entscheidungsprozesse und Konflikte, die ganz erheblich von sozialen Bewegungen reflektiert und getragen wurden" (168).
Das wirtschaftsethische Leitbild des „demokratischen Kapitalismus", als der politisch-strukturellen Realisierung der „triadischen Grundnorm: Leben–Personenwürde–Beteiligung" (ergänzt um die Leitbilder „weltweite Gerechtigkeit", „Gleichstellung der Frau" und „Respekt vor der natürlichen Umwelt", die in der Welt von heute im Rang einer „letzten Norm" wirtschaftlichen Handelns neben der Triade als dem „höchsten Gut" stünden) entwickelt Hengsbach aus der Analyse der freien Marktwirtschaft und ihrer Mechanismen. Er kommt dabei zu einem doppelten Ergebnis: Einerseits sieht er im Vergleich der Wirtschaftssysteme und Wirtschaftsordnungen keine zu rechtfertigende Alternative zur Marktwirtschaft. Deren moralische Beurteilung aber müsse die „Verlierer" ebenso wie die strukturell bedingten Funktionsmängel und Grenzen integrieren. Hengsbachs Leitbild eines „demokratischen Kapitalismus" ist im wesentlichen deckungsgleich mit den von Furger und Zsifkovits aufgestellten Anforderungen an die Marktwirtschaft.

Das Buch Yorick Spiegels fällt in zweierlei Hinsicht auf: Zum einen wegen der Gliederung seiner Wirtschaftsethik in zehn „Leitlinien", zum anderen durch die Fülle an konkreten Beispielen und Verweisen, Daten und Details aus dem realen Wirtschafts- und Gesellschaftsleben Deutschlands ebenso wie aus dem weltwirtschaftlichen Kontext, mit denen er seine Reflexion zu jeder der einzelnen Leitlinien unterbaut: „Befriedigung der Grundbedürfnisse" (mit aktuellen Bezug beispielsweise zum Pänomen der „neuen Armut" in den Industrienationen und der Debatte um die sozialen Sicherungssysteme); „Umverteilung" (die Chance des einzelnen, am Reichtum unserer Gesellschaft teilzuhaben); „Gesundsein", ausgerichtet darauf, „daß Belastungen am Arbeitsplatz nicht dahin führen, daß Arbeitnehmer und Arbeitnehmerinnen ihre Arbeit nur für wenige Jahre vollziehen können, um dann seelisch oder körperlich am Ende zu sein"; „Recht auf Arbeit"; „Humanisierung der Arbeit"; „Partizipation und Kontrolle" (hier werden beispielsweise wirtschaftliche Machtkonzentration, Monopolbildung und

Wettbewerbsverzerrungen behandelt); „Erhalt der natürlichen Ressourcen und der Umwelt"; „Begrenzung des Wachstums"; „Ende der Verschwendung" (von Naturgütern, Kapital und Arbeit, Maschinen, von Menschenleben); „menschliches Maß".
Jeder dieser Bereiche wird in fünf Schritten behandelt: Unter dem Stichwort „soziale Konflikte" geht Spiegel auf die aktuellen Probleme und die sozial- und wirtschaftspolitische Diskussion ein. In einem zweiten Schritt erfolgt die Auseinandersetzung mit den dem Leitbild korrespondierenden „theologischen Traditionen und ethischen Einsichten". Als jeweils dritten Punkt behandelt Spiegel die zu diesen (möglichen) Konflikten bereits gefundenen oder diskutierten gesellschaftlichen Konsensformeln, Institutionen und Regelungen, die sogenannten „symbolischen Einigungsformeln": etwa der im Bundessozialhilfegesetz definierte „Warenkorb", das „garantierte Mindesteinkommen", „Grenzwerte" gesundheitlicher Belastung, Tarifvereinbarungen, Steuerregelungen, Wettbewerbskontrollen. Mit einem vierten Schritt schließt Spiegel den Aspekt „Dritte Welt" in seine Analyse ein, mit der Absicht „die ökonomischen Beziehungen zwischen den Ländern der „Dritten Welt" und der Bundesrepublik Deutschland genauer zu klären", vor allem unter der Fragestellung, inwieweit der Wohlstand der westlichen Staaten von den ehemals kolonisierten Ländern mitgetragen werde, und wie wiederum die Industrienationen ihre ungelösten ökonomischen Probleme in diese Länder verlagerten. Das letzte der analytischen Kriterien Spiegels bilden die „Anfragen an die Unternehmensleitung".

Der Anspruch, den Spiegel mit seinen „Leitlinien" erhebt, ist beschränkt. Sie seien keine Gebote, deren Einhaltung grundsätzlich und auf jeden Fall befohlen und angeordnet werden könnte. Mit einer allgemeinen Zustimmung sei in der pluralen Interessenlage unserer Gesellschaft nicht zu rechnen, sie falle für jede der Leitlinien wohl unterschiedlich aus. „Diese Leitlinien sind in die Wert- und Sozialstruktur dieser unserer Gesellschaft eingeprägt und gegenwärtig", gegen sie zu handeln, bedürfe immerhin aufwendiger Verteidigung; den Sinn, sie überhaupt aufzustellen sieht Spiegel darin, „gesellschaftliche Tendenzen, die in die Richtung ihrer Einlösung weisen, zu bestärken und sie besser und genauer zu begründen, als es vielleicht zuweilen geschieht"(14).

Was ethisch vertretbar ist, widerspricht dem Sachgemäßen nicht

Seinen eigenen, an der gegebenen Realität und den kleinen Schritten der Gestaltung und Veränderung orientierten Ansatz definiert Spiegel mit dem Anspruch der Weiterführung und in kritisch-würdigender Abgrenzung zu einem Altmeister protestantischer Sozialethik, dem Züricher *Arthur Rich*. Dieser hat 1990 den zweiten Teil seiner Wirtschaftsethik vorgelegt – im Anschluß an den bereits 1984 erschienenen ersten Band, der umfassenden theologischen Grundlegung (Bd. 1: „Grundlagen in theologischer Perspektive", Bd. 2: „Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft", Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh). Der erste Band entfaltet nach einer ausführlichen Auseinandersetzung mit der möglichen Fundierung und den verschiedenen Ebenen sozialethischer Argumentation das – allgemein vermittelbare – Kriterium des „Menschengerechten".
Dieses expliziert Rich wiederum in die Kriterien der „Geschöpflichkeit", der „kritischen Distanz", der „relativen Rezeption", der „Relationalität", der „Mitmenschlichkeit", der „Mitgeschöpflichkeit" der „Partizipation", die flexibel und die jeweilige Situation aufnehmend mit der – hier liegt das christliche Spezifikum – „hoffenden Liebe des Glaubens" gehandhabt werden müßten. In Vermittlung zwischen prinzipiellen Kriterien und der gegebenen Realität formulierte Rich anschließend seine Theorie der „sozialethischen Maximen". Das Postulat dieser Wirtschaftsethik: Ethisch sei nur zu vertreten, was dem Sachgemäßen nicht widerspreche.

Der zweite Teil von Richs Wirtschaftsethik – abgeschlossen noch vor dem Zusammenbruch des Sowjetimperiums und seiner zentralen Planwirtschaft – hat nach der theologischen Ausrichtung des ersten nun eine deutlich volkswirtschaftliche. Der zunächst geplante dritte Band mit der die beiden ersten vervollständigenden betriebswirtschaftlichen Perspektive lasse sich, so Rich in seinem Vorwort, nicht mehr realisieren (Rich ist 85 Jahre alt).
In einem ersten Schritt fragt Rich nach dem „Sinn der Wirtschaft" – eine Frage, die schlechterdings nur in der Dimension des Ethischen und nicht im Sinne eines Ökonomismus zu beanworten sei, und unterscheidet einen *fundamentalen* Zweck, ihre Lebensdienlichkeit, einen *humanen,* einen *sozialen,* letzterer eng verbunden mit der gerechten Verteilung von „Lebenslagen", und einen *ökologischen* Sinn. Ebenso wie bei Furger oder Hengsbach folgt auf die prinzipiellen Überlegungen eine umfangreiche Auseinandersetzung mit den einzelnen Elementen, Aspekten und Perspektiven der modernen Industriewirtschaft (Verständnis von Wirtschaft überhaupt, Arbeit, Marktwirtschaft und deren Mechanismen, Wirtschaftswachstum), um aus deren „Doppelgesichtigkeit", ihrer Faktizität unter den normativen Gesichtspunkten der „Humanität aus Glaube, Hoffnung und Liebe" die einzelnen wirtschaftsethischen Herausforderungen zu erschließen, nicht ohne zu betonen: Das vom „Menschengerechten" konkret Gebotene lasse sich nicht ralitätsvergessen aus abstrakten Prinzipien deduzieren.

Eine zentrale Funktion hat dabei innerhalb der Kriterien des Menschengerechten das der „Relationalität", ein wirtschaftsethisch „ent-scheidendes" Kriterium, unter individualethischer Perspektive ebenso wie bezüglich der ordnungspolitischen Probleme. Es vermittelt die Wertprinzipien, ist kritischer Maßstab gegenüber dem Anspruch auf Ausschließlichkeit: von Freiheit und Eigeninteresse oder Bindung und Solidarität, von „Menschengerechtem" oder „Sachgemäßen". Sachgemäß ist dabei keineswegs der schlichte Sachzwang oder die ökonomische Gesetzmäßig-

keit, sondern ein den individuellen Handlungsspielraum begrenzendes, nicht als naturgegeben mißzuverstehendes kulturelles Gefüge von Institutionen.
„Ethik und Ökonomie stehen schon allein dadurch in Beziehung, daß eine funktionsfähige ökonomische Ordnung von dem moralischen Standard der beteiligten Wirtschaftssubjekte sowie allgemein von kulturellen Rahmenbedingungen als transökonomischen Voraussetzungen lebt", schreibt *Hartmut Kress* im Lexikon der Wirtschaftsethik (278). Der konkrete Beziehungsalltag gestaltet sich jedoch schwierig. Die vorliegenden Wirtschaftsethiken begehen jede auf ihre Art und bei vielen Gemeinsamkeiten die Gratwanderung: zwischen sachfremder Besserwisserei, impertinentem Moralisieren oder nur nachholender ethischer Rechtfertigung und rein deskriptiver Reflexion der gegebenen realen ökonomisch-sozialen Verhältnisse, die sich, wie stumm oder beredt auch immer, ganz einfach in die vielbeschworenen Sachzwänge fügt. Die durchweg übernommene Anwaltschaft für Schwache, die Verlierer bestimmter Mechanismen und Rationalitäten ebenso wie die kritisch nüchtern analysierende Absage an Absolutsetzung und „Eschatologisierung" bestimmter Wirtschafts- oder Gesellschaftsformen bedeutet doppelte Verantwortung. Sie muß so dialogfähig betrieben werden, daß sie nicht erst recht Gleichgültigkeit oder gar Fundamentalopposition gegenüber ethischer Reflexion, Kritik und notwendiger Gesinnungs- wie Strukturreform provoziert. *Alexander Foitzik*

Schöpfung als Urbejahung

Was sich aus der jüdischen Schriftauslegung lernen läßt

Schriftauslegung erschöpft sich nicht darin, den Ursprungssinn und historischen Kontext biblischer Aussagen herauszuarbeiten, sondern zielt auf die heutige Aneignung der Texte. Das Judentum verfügt über eine Tradition der Schriftinterpretation, die Bindung an das biblische Wort mit Vielfalt und Flexibilität in der Deutung und Aktualisierung verbindet. Walter Strolz, im christlich-jüdischen Dialog seit langem zu Hause, stellt im folgenden Beitrag ein Hauptwerk rabbinischer Schriftauslegung vor.

Im Jahre 1993 veröffentlichte die Päpstliche Bibelkommission ein Dokument unter dem Titel: „Die Interpretation der Bibel in der Kirche" (vgl. HK, Januar 1994, 10). Mit erfreulicher Geistesoffenheit werden hier die heutigen Methoden und Zugänge für die Auslegung der Heiligen Schrift dargelegt. Zur Sprache kommen die historisch-kritische Methode, die literarische Analyse, psychologische und psychoanalytische Aspekte ebenso wie die kontextuellen Erschließungsmöglichkeiten des Schriftsinnes unter Einbeziehung der Perspektiven philosophischer Hermeneutik, während der fundamentalistische Umgang mit der Bibel als entstellende Verkürzung der Heilsgeschichte zurückgewiesen wird.
Dort, wo das Dokument von der Tradition der Schriftauslegung handelt, werden auch die Zugänge über die *jüdische Interpretationsgeschichte* erläutert und in ihrer bleibenden Bedeutung herausgestellt: „Das Judentum hat eine außergewöhnliche Summe von gelehrten Mitteln im Dienst der Erhaltung des Textes des Alten Testaments und der Sinnerklärung der biblischen Texte hervorgebracht... Der Reichtum des jüdischen Wissens von der Antike bis heute im Dienst der Bibel ist eine Hilfe ersten Ranges für die Exegese der beiden Testamente, jedoch unter der Bedingung, daß dieses Wissen sachgerecht eingesetzt wird."

Mit diesem neuen Dokument der Päpstlichen Bibelkommission ist durch die ausdrückliche Würdigung der jüdischen Auslegungstradition ein günstiges Klima für die Aufnahme und das Studium grundlegender jüdischer Texte zur Schriftauslegung entstanden. Dies ist um so wichtiger, als von *philosophischer* Seite innerhalb der unvermindert anhaltenden Diskussion über den geschichtlichen Gestaltungswandel der *Hermeneutik* im Blick auf die *christliche* Schriftinterpretation vor einer „singularisierenden Hermeneutik" gewarnt wird. Das heißt kurz gefaßt, die „Selbstbehauptung der Rechtgläubigkeit gegen Heterodoxie und Häresie" dürfe nicht in einen „konfessionellen Bürgerkrieg um den absoluten Text" ausarten (*Odo Marquard*, Abschied vom Prinzipiellen – Philosophische Studien, Stuttgart 1991, 129).

Schöpfung und Heilsgeschichte untrennbar miteinander verbunden

Es kommt also im menschenwürdigen Umgang mit der Bibel darauf an, mehrere Interpretationswege und verschiedene Sprachformen für die Sinndeutung offenzuhalten. Die *jüdische* Überlieferung spricht in diesem Zusammenhang von den 70 Gesichtern der Tora und vom Faktum, daß eine jede Generation ihre eigenen Ausleger hat und die Pforten der Interpretation niemals geschlossen werden (Maimonides) (vgl. *Jakob J. Petuchowski*, Wie unsere Meister die Bibel erklären. Beispielhafte Bibelauslegung aus dem Judentum, aus

der „Biblia Rabbinica“ ausgewählt. Freiburg 1982; *Günter Stemberger*, Midrasch – Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. München 1989).
Eine Einübung in diese Verfahrensweise und ein Lernprozeß vor allem für christliche Leser, die sich von der Glaubensgeschichte des nachbiblischen Judentums der frühen Zeit angesprochen fühlen, ist „die große Genesis“ (Bereschit Rabba), deren deutsche Erstveröffentlichung seit 1991 vorliegt. Die in diesem wegweisenden Werk des rabbinischen Judentums aus dem 5. Jahrhundert n. Chr. gesammelten 158 Gleichnisse reichen von der Erschaffung der Welt bis zum Tod Abrahams (*Clemens Thoma/Simon Lauer*, Die Gleichnisse der Rabbinen. Zweiter Teil: Von der Erschaffung der Welt bis zum Tod Abrahams, Bereschit Rabba 1–63. Band 13 der Schriftenreihe: Judaica et Christiana, hg. von C. Thoma und S. Lauer, Berlin – Bern – New York 1991). Ihre Übersetzung und Kommentierung verdanken wir dem Institut für Jüdisch-Christliche Forschung an der Theologischen Fakultät Luzern, dessen Gründer und Direktor *Clemens Thoma* ist.
Einführend sei bemerkt, daß das rabbinische Judentum die Epoche von 70 n. Chr. bis zur Eroberung Palästinas zu Anfang des 7. Jahrhunderts umfaßt. Schon die thematische Spannweite der Gleichnisse der Rabbinen läßt aufhorchen und ist ein erzjüdisches Phänomen, denn hier sind Schöpfung und Heilsgeschichte, die Erschaffung der Welt und die Erwählung Abrahams untrennbar miteinander verbunden. Es gibt in der rabbinischen Denk- und Glaubensweise keinen Spalt, durch den die Schöpfung verneinende, sie für mißlungen erklärende Gedanken eindringen könnten. Die Gleichnisse eröffnen eine offenbarungsgeschichtliche Welt, in welcher das erwählte Israel von Generation zu Generation glaubend bezeugt, daß die uranfängliche Güte der Schöpfung (Gen 1, 31) nicht widerrufen wurde.

Die Sprache der Gleichnisse aber hätten wir mißverstanden, faßten wir sie nur als Texte ohne verbindlichen, leitenden Anspruch auf. Ihr Herausgeber und Übersetzer beschreibt das Ziel der Gleichnisse auf folgende Weise: „Mit ihrem Willen, die ergangene Offenbarung über die Schöpfung und die Urzeit der Menschheit bis zum Tod Abrahams ihren zeitgenössischen Glaubensgefährten zu vermitteln und gegen sektiererische Umdeutungen abzugrenzen, wurden sie zur Kühnheit motiviert, eine äußerst bizarre Metaphernwelt aufzubauen… Ihre sprachliche Kargheit ist ein Anzeichen dafür, daß sie keinen Selbstzweck erfüllen: sie stehen vielmehr im Dienste der Deutung der Erschaffung der Welt und der Urgeschichte der Menschheit und Israels bis zum Tode Abrahams.“

An ausgewählten Beispielen aus der rabbinischen Sammlung soll gezeigt werden, wie die Juden in der Zerstreuung, ohne Staat, der Tempelliturgie beraubt, auf die Tora allein zurückgeworfen, die geoffenbarte Bejahung der Schöpfung ausgelegt haben. Das die Sammlung eröffnende erste Gleichnis handelt vom *göttlichen Bauplan der Schöpfung*. Der Erzähler hat es darauf abgesehen, der Bedeutung des Uranfangs aller Dinge nachzufragen. Dieser Anfang aller Anfänge lautet gemäß der Schrift: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ (Gen 1,1). Nach dem biblischen Buch der Sprüche ist dieser Uranfang durch die *Weisheit* vermittelt und diese setzt das Gleichnis mit der *Tora* gleich. Sie ist der Urentwurf für die planvolle Erschaffung von Himmel und Erde. Die Tora ist ihre alles Geschaffene durchdringende Begründung, sie bleibt in diesem Sinne *absolut grundlegend* für alle späteren Stadien der Kosmosentfaltung.
Dieses Schöpfungsgleichnis des Anfangs hat folgenden Wortlaut: „Erfahrungsgemäß ist es so: Ein König von Fleisch und Blut baut einen Palast. Er baut ihn aber nicht nach eigener Einsicht, sondern nach der Einsicht des Architekten. Der Architekt aber baut ihn nicht nach eigener Einsicht, sondern er macht Pergamente und Tafeln, um zu wissen, wie er Zimmer und Türen machen soll. – So der Heilige, gelobt sei er! Er blickte in die Tora und schuf die Welt. Und die Tora sagt: ‚Mittels des Anfangs schuf Gott‘ (Gen 1,1), Anfang aber bedeutet nichts anderes als Tora; es heißt nämlich: ‚Der Ewige hat mich erschaffen als Anfang seines Weges‘ (Weish 8,22).“

Der Gott Israels bedarf für sein Schöpfungswerk keiner Ratgeber (Jes 40,14). Die Weisheit geht dem unergründlichen Willen zur Schöpfung nicht voraus, denn dieser ist ein absolut freier Akt göttlichen Schöpfertums. Die Weisheit des Anfangs, der Blick des Schöpfers in die Tora, deutet auf ein innergöttliches Verhältnis, welches die Einzigkeit Gottes in keiner Weise antastet. Wenn auch frühjüdische Weisheitsspekulationen im Gleichnis ihre Spuren hinterlassen haben mögen, so halten die Rabbinen doch ganz entschieden an ihrem strengen Monotheismus fest. Dieser erhält aber menschlich ansprechende, einladende, ja erheiternde Züge, denn die Weisheit als vor der Erschaffung von Himmel und Erde geschaffene Urkraft (Spr 8,22) mit personalem Charakter ist des Schöpfers geliebtes Kind (Spr 8,30–31). Diese Weisheit ist gerne bei den Menschen und erwartet Einlaß in ihre Welt. Es ist eine Erwartung, die die Freiheit des Menschen, die sprachliche Auszeichnung seiner Existenz, voraussetzt.

Der Sintflutmythos als Existenzprobe

Weil aber nach einem anderen rabbinischen Gleichnis unter den Weltvölkern nur Israel bereit war, die Tora anzunehmen, hat sie, die uranfängliche Weisheit, in Jerusalem, im Volk Israel ihr Zelt aufgeschlagen (Sir 24,7–12). In der Annahme der Tora gründet nach rabbinischer Lehre die Sonderstellung Israels in der Weltgeschichte. Diese Berufung beginnt nicht erst mit dem befohlenen Auszug Abrahams in ein unbekanntes Land, sondern sie ist schon in der Weltschöpfung angelegt. Die Rabbinen wehren sich damit gegen jene jüdischen Gruppen, welche die Erwählung Israels erst mit der Sinaioffenbarung beginnen lassen, ohne ihre *schöpfungstheologische* Einbettung zu bedenken. Eine *geschichtli-*

che Erwählung setzt voraus, daß es die bewohnbare Erde unter dem Himmel in raumzeitlicher Erstreckung gibt. Und wer nicht sprachfähig ist, kann eine ergangene Offenbarung weder annehmen noch ablehnen. Das heißt zusammengefaßt: Schöpfung und Sprache sind die Grundbedingung von Heilsgeschichte und Erlösung (vgl. *Walter Strolz [Hg.]*, Schöpfung und Sprache. Freiburg 1978).
Mit dem folgenden Gleichnis von der akklamierenden Legion liegt ein besonders wichtiger Text zur Schöpfung als Urbejahung vor. Dieser bezieht sich nur auf die Erde und ist ein eindrucksvolles Beispiel für die inspirierende Kraft der Psalmen. Ein Vers aus dem Psalm 104 ist der Glanzpunkt des Textes. Er spricht von den gottgefügten, nicht wankenden Fundamenten der Erde und damit von ihrer Beständigkeit als vorgegebener Lebensraum für alle Geschöpfe.
Der Gleichnistext lautet so: „Gleich einer Legion, die dem König als erste akklamiert hatte. Der König sagte: Weil mir diese Legion als erste akklamiert hatte, verleihe ich ihr eine Stellung, aus der sie nie mehr verdrängt werden kann. – So der Heilige, gelobt sei er: Weil die Erde als erste meinen Willen getan hat, verleihe ich ihr eine Stellung, aus der sie nie mehr verdrängt werden kann. Das ist es, was geschrieben steht: ‚Er hat fest gegründet die Erde auf ihren Fundamenten, sie wird in Ewigkeit nicht wanken'."

Durch das Ja der Erde zu Gottes gebietendem Wort „Es werde" ist sie in ein unauflösliches Bundesverhältnis eingetreten. Bestand und Entfaltung der Weltkräfte hängen an diesem Ja der Erde zum göttlichen Schöpfungswillen. Dem menschlichen Vertrauen auf die Schöpfungsordnung geht demzufolge die *Treue der Erde* zu ihrer Bestimmung, Lebensort für Pflanzen und Tiere und für das Menschengeschlecht zu sein, *voraus*. Diese rabbinische Auslegung ist ein schöpfungsgemäßer Gedanke, der ein anthropozentrisches, also allein auf den Menschen bezogenes Naturverhältnis völlig ausschließt. Durch die *ökologische* Krise und ihre gefährlichen Auswirkungen wird erkennbar, was es für das Überleben der Menschheit bedeutet, daß die nahrungspendende Erde eine beständige Vor-gabe ist, für deren Erhaltung der Mensch verantwortlich ist.

Was für das Verständnis der rabbinischen Schöpfungsgleichnisse überhaupt gilt, sei an dieser Stelle herausgehoben. Nur ein so wortverbundenes, wortvertrautes Volk wie das jüdische wagt sich in der Sprachleidenschaft seiner Lehrer so unmittelbar, so freizügig, ohne dogmatische Absicherung und doch so lebenskräftig an die Offenbarung heran. Die Heilige Schrift ist seit Jahrtausenden bis heute für das gläubige Judentum der unverwüstliche Quellgrund jeder Auslegung, zunächst innerhalb der *mündlichen* Überlieferung und dann auch als Grundlage der *schriftlichen* Kommentierung der heiligen Texte im unbeendbaren Streit der Interpreten. Das geschichtliche Israel als der erwählte, körperliche Träger und Zeuge der Offenbarung steht dafür ein, daß das Geoffenbarte nicht verstummt, sondern von Generation zu Generation neu gehört wird und als Lebenshoffnung auch noch in extremen Situationen wirkt.

Diskussionsverbot?

Hanna-Renate Laurien

Abgeschrieben?

Plädoyer für eine faire Diskussion über das Priestertum der Frau



Herder

NEU

96 Seiten, Paperback,
DM 19,80 /öS 155,–
SFr 19.80
ISBN 3-451-23621-4

Kann man Theologinnen und Theologen einfach den Mund verbieten?

Hoffnungslosigkeit, Frustration und Resignation sind vielfach die Folge. Hanna-Renate Laurien, politisch und kirchlich engagierte Christin, macht sich zum Anwalt der Diskriminierten. Vehement vertritt sie die Sache der Frauen und wehrt sich dagegen, daß diesen allein aufgrund ihres Geschlechts das kirchliche Amt verschlossen bleiben soll.

Ein aktuelles, brisantes und ermutigendes Buch.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

Innerhalb der Schöpfungsgleichnisse wurde für die Rabbinen der *Sintflutmythos* zu einer solchen Existenzprobe. Steht diese Erzählung von einer historisch nicht faßbaren, in die Vorgeschichte der Menschheit zurückweisenden Katastrophe nicht in erschreckendem Gegensatz zur Schöpfungsgüte? Ist die Erschaffung der Erde nicht doch mißlungen, wenn sich ihr Schöpfer nach dem biblischen Bericht angesichts um sich greifender Gewalttätigkeit unter den Menschen entschließt, „alle Wesen vom Erdboden zu vertilgen" (Gen 6,17), nur die Noachsippe mit ihren Tieren durch den Einstieg in die Arche von den entfesselten Fluten nicht verschlungen wird? Was ist das für ein Gott, der das von ihm geschaffene, gewaltige Element Wasser als Strafinstrument zur Vernichtung des Lebens einsetzt und nicht einmal die schuldlose Tierwelt verschont? Haben nicht doch die Gnostiker recht, die im Sintflutgeschehen eine eigenständige, widergöttliche Macht am Werke sehen?

Theodizeefrage und jüdische Glaubenstradition

Es ist nicht daran zu zweifeln, daß in rabbinischer Zeit gerade bei der Auslegung dieses Mythos solche Fragen aufgebrochen sind. Sie waren eine große Herausforderung für die Lehrer des Judentums, denn nicht weniger stand auf dem Spiel als das ursprüngliche Gutsein der Schöpfung. Mit anderen Worten heißt das: indem Gott die Chaoswasser *gegen* die frevelhafte Vermessenheit der Menschen freigibt, soll gesagt sein, daß Natur und Menschengeschichte zusammengehören. Das gesetzlose Handeln der Menschen, die sich ausbreitende Machtgier und Sittenlosigkeit trifft auch die Natur.
Die Sintflutgleichnisse der Rabbinen sind der Versuch, Gottes gerechtes Wirken zu verteidigen und, wie Thoma mit Recht betont, die Schöpfung gegen ihre *gnostische* Verdächtigung zu schützen. Auch die Sintflut hat nicht die ganze Erde zerstört, denn sie besteht, wenn auch katastrophengeschüttelt, weiter, ihre Auswirkung blieb begrenzt. Die vorsehende Hand des Schöpfers läßt die Arche auf den sinkenden Wassern schwimmen und ein frischer Ölzweig, den die zum zweiten Mal ausgesandte Taube in das Schiff zurückbringt, kündigt mit dieser zarten Geste neues Leben nach dem Unheil an (Gen 8,6–12). So wird Noach, der nichtisraelitische Gerechte, zur Urgestalt der Geretteten in der nachsintflutlichen Menschheit (vgl. *Walter Strolz [Hg.]*, Vom alten zum neuen Adam – Urzeitmythos und Heilsgeschichte. Freiburg 1986).

Mit den *Abraham-Gleichnissen* des großen Genesismidrasch eröffnen die rabbinischen Erzähler nach dem kommentierenden Einblick in mythische Überlieferungen die nach und nach faßbare *heilsgeschichtliche* Dimension der Erwählung Israels. Mit Abraham, der vor seinem Aufbruch in ein unbekanntes Land, ohne je wiederzukehren, unter Götzendienern wohnte, erhält die rabbinische Glaubensgewißheit eine entscheidende Prägung. Der „Bund der Beschneidung" wird für die Gleichnisrede zum Zeichen der *Körperlichkeit* des Erwähltseins, des zugesagten Heils, ein Segen, der jeder Form weltloser Spiritualisierung widersteht. Die Gleichnisse von der Gerichtsverhandlung Gottes mit dem Verteidiger Abraham wegen der angeklagten Stadt Sodom sind für die Rabbinen nicht nur Ausdruck barmherzigen Entgegenkommens, sondern ein Zeichen dafür, daß der Gott Israels den Menschen als freien Gesprächspartner will und ehrt.
Das rabbinische Sprachvertrauen im deutenden Umgang mit dem Gotteswort *im* Menschenwort klammert die *Frage nach dem Ursprung des Bösen* nicht aus, sie bleibt erregend gegenwärtig. Die Rabbinen wurden von der Sorge geplagt, ob denn der Gott Israels vor der Leidensgeschichte der Kreatur gerechtfertigt werden könne. Die uralte *Theodizeefrage* meldet sich also auch in der jüdischen Glaubenstradition wie, aus einer anderen mythisch-religiösen Seinskonstellation geformt, im klassischen Griechentum in der Tragödie des Aischylos (vgl. *Karl Reinhardt*, Aischylos als Regisseur und Theologe. Bern 1949). Die rabbinische Antwort auf diese überaus dunkle, irritierende, die weisheitliche Moral der Belohnung der Guten und der Bestrafung der Bösen sprengende Frage läßt sich nach Texten des großen Genesismidrasch so formulieren: Das Böse ist ein Teil der Schöpfung und keine in sich stehende, widergöttliche Macht.

Mit der Erschaffung des Menschen als eines ansprechbaren und entscheidungsfähigen Wesens nimmt der Schöpfer von vornherein das Risiko auf sich, daß der Mensch in seiner Wahlfreiheit sündigen, daß es Gerechte und Frevler geben wird. Die mit der Vertreibung des ersten Menschenpaares aus dem Paradies beginnende Unheilsgeschichte auf dem dornigen Acker der Erde setzt aber die *Urpositivität der Schöpfung* nicht außer Kraft, denn die spätere weltgeschichtliche Entfaltung des Dramas der menschlichen Freiheit vollzieht sich jeden Augenblick *innerhalb der fortbestehenden Schöpfung*. Auf die heutige Situation angewandt heißt das: eigentlich bewahrt nicht der Mensch die Schöpfung, als ob er imstande wäre, ihr dingfrei gegenüberzutreten, als ob es in seiner verfügenden Macht läge, sie zu zerstören oder, jetzt seinsbedroht, sie zu erhalten.

Wiederzuentdeckende Komponenten des biblischen Schöpfungsglaubens

Als ein sterblicher Teil der Schöpfung bleibt die Menschheit in sie eingebunden und täglich auf die Lebenszeit gewährende Kraft der nahrungspendenden Erde angewiesen. Die gängige Rede von der „Bewahrung der Schöpfung" in den christlichen Kirchen enthält immer noch einen undurchdachten Rest jener neuzeitlichen Anthropozentrik, die nicht mehr erkannte, daß die Natur als Schöpfung eine ständige Vor-gabe ist. Sie geht jeglicher Art wissenschaftlich-technischer Objektivierung „geheimnisvoll offenbar" (Goethe) voraus und bleibt so die ursprüngliche Möglichkeitsbedingung alles Tuns und Lassens. Nur der so bewahrte, in eine

grandiose Schöpfungsvielfalt eingelassene Mensch oder, rabbinisch gesprochen, der vom Segen der Schöpfergüte Gehaltene (Gen 8,21–22), vermag dann auch selbst als *weltverantwortliches* Wesen ein die Erde bewahrender zu sein.

Abschließend ist zu fragen, ob es eine *biblisch-christliche* Entsprechung zu den rabbinischen Schöpfungsgleichnissen gibt. Sie liegt in der *Gleichnisrede des Jesus von Nazareth* vor. „Jesus ist der früheste galiläische Gleichniserzähler, den wir kennen, jedenfalls der spezifischen Gleichnisart, die wir nur bei ihm und bei den Rabbinen antreffen... Möglicherweise hat Jesus inspirierend auf spätere rabbinische Gleichniserzähler eingewirkt. In diesem Fall gäbe es einen gemeinsamen literarischen Grundbestand bzw. eine religiös-kulturelle Gemeinsamkeit zwischen dem Gründer des Christentums und den Rabbinen, diesen Vätern des traditionellen Judentums" (*Clemens Thoma*, Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung. Augsburg 1994, 285–286). Hier sei nur an Jesu Gleichnisse vom Sämann, vom Acker, vom Unkraut und dem Weizen, von den Vögeln des Himmels und den Lilien auf dem Felde, vom Weinberg und Feigenbaum erinnert.
In ihrer Schöpfungsnähe, der unausgesprochen vorausgesetzten Beständigkeit und Verläßlichkeit des Naturgeschehens, in der dankbaren Anerkennung der Wachstumskräfte der früchtereichen Erde als vergleichender Grundlage für das Kommen des Gottesreiches, sind die Gleichnisse Jesu wie die der Rabbinen *antignostisch*, *antidualistisch* ausgerichtet. Sie bleiben in ihren heilenden Sinnbezügen der Erde treu und aus ihnen spricht *zugleich* das eigene Schöpfungsja der geduldigen Erde zu dem, wozu sie geschaffen wurde: nämlich nicht zur Wüste, sondern zur Wohnstätte des Menschengeschlechts inmitten aller anderen Geschöpfe (Jes 45,18).

Mit der vorliegenden ersten deutschen Ausgabe des großen Genesismidrasch zur zeitdurchwirkten Schöpfungsgüte Gottes könnte die christliche Begegnung mit der jüdischen Glaubensüberlieferung einen neuen Anstoß erhalten. Die wiederzuentdeckenden religiösen, ökumenischen, ökologischen und ästhetischen Komponenten des biblischen Schöpfungsglaubens erweitern die gemeinsame, in der Geschöpflichkeit aller Wesen begründete Dialogbasis. Und wer bereit und fähig ist, in *sprachkritischer* Wachsamkeit die Zugänge zur Erfahrung der *Natur als Schöpfung und Anrede* (Ps 19 u. 104; 1 Tim 4,4–5) auch im interdisziplinären Gespräch zu bewahren, der bleibt ein Freund des Lebens. *Walter Strolz*

Kurzinformationen

Die Bischofskongregation erläuterte die Amtsenthebung von Bischof Jacques Gaillot.

In einem an die französischen Bischöfe gerichteten Brief (Wortlaut in: La Croix, 14. 2. 95) erläuterte die römische Bischofskongregation die als „Versetzung" kaschierte Amtsenthebung von Bischof *Jacques Gaillot* durch den Apostolischen Stuhl (vgl. HK, Februar 1995, 62ff.). Der Brief enthält nicht eine detaillierte Darstellung der Gründe, die zur Amtsenthebung Gaillots geführt haben, sondern ist eher ein Versuch, bestimmte, aus der römischen Sicht unangemessene Deutungen dieses Vorgangs zurückzuweisen. Der Brief beginnt mit dem Hinweis auf zahlreiche Briefe, die in Rom eingegangen seien und aus denen eine, wie es heißt, „wirkliche Besorgnis" spreche. Die Gaillot betreffende Entscheidung habe nichts mit dessen Engagement zugunsten zahlreicher Milieus zu tun, auch nicht mit dem Gebrauch, den er von den Medien gemacht habe. Es sei vielmehr um ein für das Bischofsamt konstitutives Element gegangen, die „Gemeinschaft im Glauben der Kirche mit seinen Brüdern im Episkopat und, in erster Linie, mit dem Nachfolger Petri". Im übrigen sei Bischof Gaillot in zahlreichen Fällen in Distanz gegangen zu offiziellen Lehren der Kirche bzw. habe, wie auf dem Gebiet der Morallehre, Gegenpositionen eingenommen. Ein Bischof könne sich „nicht selbst das Recht geben, seine eigenen Vorstellungen gegenüber den Vorzug zu geben, die die Gesamtheit des Bischofskollegiums vertritt, dessen Haupt der Papst ist." An der Stelle wird, man beachte, den französischen Bischöfen die Lektüre der entsprechenden Bestimmungen im dritten Kapitel der Kirchenkonstitution „Lumen gentium" über die Kollegialität empfohlen. Im übrigen sei es unrichtig zu behaupten, es habe vor der Entscheidung keinen Dialog mit dem Betroffenen gegeben. Das Gegenteil sei der Fall. Der Dialog habe sich über zehn Jahre hingezogen. Die wichtigsten Stationen werden an dieser Stelle resümierend erwähnt. Der Brief endet mit einem Satz, der auch insofern versöhnlich gemeint sein könnte, weil er indirekt den Hinweis enthält, man habe mit Bischof Gaillot auch noch strenger verfahren können: Mgr. Gaillot bleibe Bischof mit allen Rechten, aber auch allen Pflichten eines Nachfolgers der Apostel. Die erste Pflicht bestehe im „Dienst an der Gemeinschaft in der Einheit der Wahrheit."

EKD legt Statistik für das Jahr 1992 vor

Ende Januar veröffentlichte die EKD die Statistik zum kirchlichen Leben in

ihren Gliedkirchen im Jahr 1992. Demnach gehörten den EKD-Gliedkirchen Ende 1992 knapp 29 Mio. Menschen an, davon 25 Mio. in den westlichen und vier Mio. in den östlichen Gliedkirchen. Der Anteil der evangelischen Kirchenmitglieder an der Bevölkerung der Bundesrepublik betrug 35,7 Prozent, der westlichen Gliedkirchen separat gerechnet 38,1 Prozent. In Ostdeutschland schwankt der Anteil der evangelischen Kirchenmitglieder an der Bevölkerung zwischen 18,7 Prozent (Kirchenprovinz Sachsen) und 37,7 Prozent (Thüringen). 361 151 Personen traten 1992 aus den EKD-Gliedkirchen aus, davon 254 406 im Westen und 106 745 im Osten. Aufnahmen, Übertritte und Wiederaufnahmen waren demgegenüber insgesamt 58 894 zu verzeichnen (43 657 im Westen und 15 237 im Osten). In den EKD-Gliedkirchen wurden 1992 insgesamt 282 929 Kinder und 23 723 Erwachsene getauft; der Anteil der Erwachsenentaufen lag in den östlichen Gliedkirchen bei 23,8 Prozent (im Westen nur bei 5,8 Prozent). Im Jahr 1992 wurden knapp 255 000 Kirchenmitglieder konfirmiert, davon 221 000 in den westlichen Gliedkirchen. Evangelische Trauungen waren im Berichtsjahr insgesamt 100 026 zu verzeichnen, davon nur 3772 in den östlichen Gliedkirchen. Im Westen ließen sich fast 70 Prozent der evangelischen Paare evangelisch trauen, von den evangelisch-katholischen Paaren ein knappes Drittel. Der Gottesdienstbesuch im Durchschnitt der drei „Zählsonntage" belief sich 1992 in den westdeutschen EKD-Gliedkirchen auf 4,8 Prozent und hat sich damit in den letzten Jahren nur unwesentlich verändert (1975 waren es 5,5 Prozent). Während in Berlin (West) 2 Prozent Gottesdienstbesucher gezählt wurden, waren es in Württemberg 7,5 und in Bayern 6,9 Prozent. Am Heiligen Abend kamen 1992 in den westlichen Gliedkirchen knapp 30 Prozent der Kirchenmitglieder zum Gottesdienst, in den östlichen (ohne Kirchenprovinz Sachsen) 44,4 Prozent. In den westlichen Gliedkirchen wurden 1992 insgesamt 670 000 ehrenamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter gezählt, davon allein je 100 000 in Bayern und Württemberg. Die EKD-Gliedkirchen beschäftigten im Berichtsjahr insgesamt 207 872 Personen, davon 11 Prozent Theologinnen und Theologen. Damit kamen auf je 1000 Gemeindemitglieder 7,2 Beschäftigte.

Österreichische Kirche verurteilt Bombenattentate gegen Roma

Mit Betroffenheit und Bestürzung reagierten zahlreiche Vertreter der katholischen Kirche in Österreich auf die Bombenattentate im burgenländischen Oberwart und Stinatz Anfang Februar, denen vier Roma zum Opfer gefallen sind. In seinem Beileidsschreiben an die Angehörigen der Getöteten schrieb der Eisenstädter Bischof *Paul Iby*, das Attentat, von dem er mit großer Bestürzung Nachricht erhalten habe, schmerze ihn umso tiefer, als gerade die Roma erst vor kurzem endlich ihre Anerkennung als Volksgruppe erlangt hätten. Der Vorsitzende der österreichischen Kommission Justitia et Pax, der St. Pöltener Weihbischof *Heinrich Fasching*, verurteilte mit Entsetzen die Terroranschläge. Zum Widerstand gegen die feige Gewalttätigkeit rief der Klagenfurter Bischof *Egon Kapellari* auf. Was mit Bomben endete, habe meist mit Vorurteilen und aggressiven Worten begonnen. Es genüge nicht die Abscheu vor diesen Taten. Vor allem Schulen, Medien, Politik und Religionsgemeinschaften müßten gemeinsam ein Klima schaffen, in dem solche Feigheit und Aggressivität nicht gedeihen könnten. Wörtlich mahnte Kapellari: „Christen, die ihren Glauben ernstnehmen, werden dabei in vorderster Reihe stehen." Die Präsidentin der Katholischen Aktion Österreichs, *Eva Petrik*, rief dazu auf, das minderheitenfreundliche Klima in Österreich nicht durch Anschläge radikaler Rechtsextremisten in Frage stellen zu lassen. 50 Jahre nach dem Ende einer Ära, in der Roma und Sinti einem brutalen Völkermord zum Opfer gefallen seien, könne man diese Anschläge nicht scharf genug verurteilen.

Kirchen fordern internationale Garantien für Jerusalem

Einen besonderen rechtlichen und politischen Status für Jerusalem und internationale Garantien forderten die verantwortlichen Vertreter christlicher Kirchen im Heiligen Land in einem Memorandum über die Lage der Stadt (Wortlaut in: Documentation Catholique, 15. 1. 95, 85ff.). Dieser Status müsse das „universelle Gewicht" und die „Bedeutung" der Stadt widerspiegeln. Vertreter der drei in Jerusalem ansässigen monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam seien an der Ausarbeitung und der Anwendung eines solchen Status zu beteiligen. Die internationale Gemeinschaft solle bei der dauerhaften Garantie des Status der Stadt miteinbezogen werden: „Jerusalem ist zu wertvoll, um einzig und allein von den örtlichen, städtischen oder politischen nationalen Behörden abhängig zu sein." Die Erfahrung zeige, daß die örtlichen Behörden aus politischen und Sicherheits-Gründen immer wieder gezwungen seien, die Rechte auf freien Zugang zu den Heiligen Stätten zu verletzen. Es sei daher notwendig, Jerusalem einen Status zu geben, der die Stadt nicht zum Opfer von Gesetzen mache, die ihr infolge von Feindseligkeiten und Kriegen auferlegt würden, auf daß sie so eine „offene Stadt" bleibe, die „über den lokalen, regionalen und weltweiten Konflikten" stehe. Dieser Status müsse von den örtlichen politischen und religiösen Autoritäten ausgearbeitet und unter eine Garantie der internationalen Gemeinschaft gestellt werden. Das Memorandum umfaßt auch Teile, in denen auf die wechselvolle Geschichte der Stadt eingegangen wird, auf die biblische Bedeutung Jerusalems, ihren Stellenwert in der christlichen Tradition sowie ihren Charakter als Wallfahrtsort. Hingewiesen wird vor allem auch auf die Rechte der in dieser Stadt lebenden Christen und christlichen Gemeinschaften. Die Erklärung trägt die Unterschrift von 13 Kirchenvertretern, allen voran des griechisch-orthodoxen, lateinischen und armenischen Patriarchen.

Zeitschriften

Theologie und Religion

BORGMAN, ERIK. Van cultuurtheologie naar theologie als onderdeel van de cultuur. De toekomst van het theologisch project van Edward Schillebeeckx. In: Tijdschrift voor Theologie Jhg. 34 Heft 4 (Oktober-Dezember 1994) S. 335–360.

Am 12. November 1994 feierte Edward Schillebeeckx seinen 80. Geburtstag. Aus diesem Anlaß zeichnet Borgman den Denkweg des belgisch-niederländischen Dominikanertheologen nach, von den Anfängen in Leuven über die gerade in den Niederlanden turbulente Konzils- und unmittelbare Nachkonzilszeit bis zu den großen Werken der siebziger und achtziger Jahre. Der dreißigjährige Schillebeeckx veröffentlichte einen Aufsatz über Grundprinzipien einer Theologie der Kultur: Für Borgman wurde damit ein Thema angeschlagen, das das gesamte Werk von Schillebeeckx in den verschiedenen Phasen durchzieht. Immer ging es ihm um die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und zeitgenössischer Kultur, bemühte er sich um hermeneutische Brückenschläge zwischen der immer wieder neu zu interpretierenden christlichen Botschaft vom Heil in Jesus Christus und der Lebenserfahrung bzw. -deutung heutiger Menschen. Borgman weist auch auf Grenzen des kulturtheologischen Ansatzes von Schillebeeckx hin: Für ihn seien Glaube und Kirche letztlich immer unbefragte Ausgangspunkte und Voraussetzungen gewesen, er sei nie bis zur konkreten Lebenswirklichkeit durchgestoßen. Deshalb sei es erforderlich, die Anstöße von Schillebeeckx in einem veränderten Kontext weiterzudenken.

WENZ, GUNTHER. Memoria Sanctorum. Grundzüge einer evangelischen Lehre von den Heiligen in ökumenischer Absicht. In: Catholica Jhg. 48 Heft 4 (1994) S. 242–266.

Der Augsburger Systematiker Wenz greift auf die Confessio Augustana, die Verhandlungen auf dem Augsburger Reichstag von 1530 und das Konzil von Trient zurück, um evangelisch-katholische Gemeinsamkeiten bzw. Verständigungsmöglichkeiten in der Lehre von den Heiligen zu erheben. Dabei zeigt sich, daß die Gemeinsamkeiten weit größer sind als die Unterschiede. Für CA - XXI seien Heilige „mustergültige Gestalten glaubens- und liebesbewährter Gnade", die „paradigmatisch zum Ausdruck bringen, was reformatorische Theologie über Rechtfertigung und Heiligung des Sünders und über den differenzierten Zusammenhang von Glauben und Werken ausführt". Grundsätzliche Übereinstimmung zwischen reformatorischer und katholischer Lehre von den Heiligen sieht Wenz auch darin, daß deren Gedächtnis nicht nur und auch nicht primär um des Beispiels willen gepflegt werde, sondern zur Vergewisserung der österlichen Herrlichkeit des auferstandenen Gekreuzigten. Evangelisches Heiligengedächtnis beinhaltet für Wenz auch das „unbestrittene Recht, an die Fürbitte der Heiligen zu erinnern" und sich ihrer als Fürbittender zu vergewissern. Als Differenz zwischen katholischem und reformatorischem Verständnis bleibt demnach die katholische Lehre vom Verdienst der Heiligen und ihrer Anrufung, um dieses Verdienstes teilhaft zu werden.

Kultur und Gesellschaft

OETER, STEFAN. Der Schutz nationaler Minderheiten im Recht der europäischen Staaten. In: Universitas Jhg. 49 Heft 12 (1994) S. 1172–1182.

Völkerrechtlich gebe es überhaupt keine Festschreibung dessen, was man als Mindeststandard des Minderheitenschutzes bezeichnen könnte. Aus den verschiedenen nationalen Rechtsordnungen und den Erfahrungen unterschiedlicher nationaler Problemlösungsstrategien ließen sich jedoch gewisse Mindeststandards eines ernsthaften Minderheitenschutzes ableiten. Man könne kaum sagen, es gebe in Europa keine Vorbilder zur Lösung. Die dennoch zu konstatierende praktische Unfähigkeit im Umgang mit Minderheiten in den einzelnen Staaten resultiere aus einem ganz anderen Problem: „Der Staat hat sich in den letzten Jahrhunderten mit großem Erfolg bemüht, die gesellschaftlichen Zwischenmächte, die als Hüter des Partikularen auftraten, zu zerschlagen und aus der vorgefunden Vielfalt ein einheitliches Volk, eine Nation zu schmieden." Damit riskiere er eine amorphe Masse von „entfremdeten", der Verantwortung entwöhnten Individuen, die durch keine Band der Gemeinsamkeit mehr zum Gefühl der Verantwortlichkeit für die Gemeinschaft zu bewegen seien. Am besten aber seien die Interessen der Minderheiten in einem föderalen Staat aufgehoben, der alle Aufgaben auf der möglichst unteren Ebene löst und damit generell auf Bewahrung der historisch vorgefundenen Vielfalt zielt.

SCHWARZ, KLAUS-PETER. Außenpolitische Agenda für das fin de siècle. In: Merkur Jhg.48 Heft 9/10 (1994) S. 772–790.

Institutionelles und konzeptionelles „Durchwursteln" werde mittelfristig bestimmend für die deutsche außenpolitische Agenda sein – ein Schicksal jedoch, daß keineswegs nur Deutschland betreffe. Selbst über dem unmittelbar vor uns liegenden fin de siècle hingen hinlänglich gravierende Unsicherheiten, die von der möglichen Ablösung Jelzins durch einen Neo-Imperialisten über ein Jahrhundert nuklearer Anarchie bis hin zur Machtergreifung fundamentalistischer Bewegungen in einem der Schlüsselstaaten der arabischen Welt reichten. Drei Prämissen außenpolitischen Handelns nennt der Bonner Politologe in seinem Beitrag zu dem Merkur-Themenheft „Deutschland in der Welt. Über Außenpolitik und Nationalstaat": Das bis in die Fundamente erschütterte europäische Staatensystem werde sich mittelfristig eher evolutionär als revolutionär weiterentwickeln. Zweitens werde sich ebenso mittelfristig kaum eine jener in den frühen neunziger Jahren viel bemühten großen Visionen erfüllen, weder die eines umfassenden kollektiven Sicherheitssystem für Gesamteuropa noch die einer fundamental neudefinierten NATO. Operativ nicht umsetzbar scheine auch der Traum eines neuartigen, dynamischen europäischen Bundesstaates, desillusionierend auch das Erscheinungsbild der VN. Die dritte Grundbedingung einer realistischen außenpolitischen Agenda aber liege in der Vermutung, daß man im gesamten Bereich westlicher Demokratien zu einer eher stärkeren als geringeren Berücksichtigung nationaler Interessen gezwungen sei.

Notizen

Kirche dürfe nicht bloß Interessenverein von religiös Veranlagten werden oder als Lobby für eine Schicht von Kirchenfuktionären erscheinen, sondern müsse immer als Kirche erkennbar bleiben. Darauf wies der Erfurter Bischof Joachim Wanke in einem Referat über die Aufgaben der Kirche nach dem Ende der sozialistischen Gesellschaft in der Katholischen Akademie Berlin hin. Kirche, so Wanke, dürfe auch nicht zur Wohlfahrtseinrichtung werden, ebensowenig zum Verein für denkmalgeschützte Bräuche und Riten. Sie müsse darauf achten, nicht vor fremde Karren gespannt zu werden, auch nicht von gutmeinenden Politikern. Der abnehmende Einfluß der Kirche werde diese Gefahr verringern, aber „tendentiell kann man auch mit einer kleiner gewordenen Kirche manches ‚Kirchenfremde' anstellen".

Im Rahmen der „Ökumenischen Dekade – Solidarität der Kirche mit den Frauen" besuchte Anfang Februar eine international und interkonfessionell besetzte achtköpfige Delegation des Ökumenischen Rates der Kirchen auch die deutschen ÖRK-Mitgliedskirchen. Bisher hat es bereits in 30 Ländern „Teamvisiten" gegeben, 75 sind insgesamt geplant . Deren Ziel sei es zu zeigen, so ÖRK-Generalsekretär Konrad Raiser, was die Kirchen auf dem Weg zu einer integrativen Gemeinschaft von Männern und Frauen bereits erreicht hätten und wo weiterhin Hindernisse lägen. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Mainzer Bischof Karl Lehmann betonte, das Anliegen der Ökumenischen Frauendekade werde von der katholischen Kirche voll mitgetragen. Bei einem Empfang für die Delegation rief Lehmann dazu auf, der Gewalt gegen Frauen energisch entgegenzutreten.

Gottesdienstliche Segenshandlungen für homosexuelle Partnerschaften analog der Trauung könnten nicht befürwortet werden, betont die Arnoldshainer Konferenz – ein Zusammenschluß von 16 evangelischen Kirchenleitungen in Deutschland – in einem Anfang Februar veröffentlichten Votum ihres Theologischen Ausschusses zum Thema „Gottes Segen und die Segenshandlungen der Kirche". Die Begründung für die Ablehnung: Die Einzigartigkeit der Ehe von Mann und Frau dürfe die Kirche nicht durch vergleichbare Segenshandlungen undeutlich werden lassen, nur für die Ehe „gibt es klare biblische Grundlagen, die sich auf die dauerhafte verantwortliche Lebensgemeinschaft von Mann und Frau und die dadurch mögliche Nachkommenschaft beziehen".

Auf seiner dritten Generalversammlung Ende Januar dieses Jahres im chilenischen Concepción hat der Lateinamerikanische Kirchenrat, dem heute mehr als 150 protestantische Kirchen und Organisationen angehören, zu einem verstärkten interkonfessionellen und interreligiösen Dialog aufgerufen; vor allem mit der katholischen Kirche solle dieser auf allen Ebenen wiederaufgenommen werden, betont das Schlußdokument. Zum ersten Mal hatte die Führung des Kirchenrates keine katholischen Beobachter zu der Versammlung eingeladen und dies mit der verschlechterten Beziehung zwischen Protestanten und Katholiken begründet. Auch mit den anderen protestantischen und pfingstlerisch orientierten Kirchen, die nicht dem Rat angehören, solle der Dialog gesucht werden. Zugleich wählte der Kirchenrat den brasilianischen lutherischen Theologen Walter Altmann zum Präsidenten als Nachfolger des methodistischen Bischofs Federico Pagura, der den Kirchenrat seit seiner offiziellen Gründung 1982 leitete.

Nach Angaben des nationalen Amtes für Statistik gehörten 1994 knapp 50 Prozent der Südkoreaner über 15 Jahren einer Religionsgemeinschaft an. Größte Religionsgemeinschaft sind die Buddhisten mit 24,4 Prozent (1991 waren es noch 27,7 Prozent). An der zweiten Stelle folgen die Protestanten mit 18,2 Prozent (1991 waren es 18,6 Prozent). Der Anteil der Katholiken betrug 1994 in Südkorea 5,9 Prozent (1991 waren es 5,7 Prozent). Der Statistik zufolge besuchten 1994 77 Prozent der südkoreanischen Protestanten und 66 Prozent der Katholiken mindestens einmal im Monat einen Gottesdienst.

Zur Aussöhnung zwischen den gegnerischen Volksgruppen in Ruanda und Burundi haben die katholischen Bischöfe der beiden ostafrikanischen Länder aufgerufen. In einem gemeinsamen Aufruf, der im Januar veröffentlicht wurde, heißt es, die im Konflikt befindlichen Parteien sollten die ethnischen Spaltungen überwinden und sich für den Aufbau ihrer jeweiligen Nation in Friede und Harmonie einsetzen. Die politische Führung beider Länder wird aufgefordert, sich für das Wohlergehen aller Einwohner einzusetzen. Beide Länder müßten wieder Rechtsstaaten werden, die vor allem Sicherheit, Gerechtigkeit und Gleichheit aller Bürger garantierten. Als schwerwiegende Probleme beider Länder werden die Hilfe für Flüchtlinge und Wohnungslose und die Förderung des Demokratisierungsprozeßes genannt.

Die katholischen Bischöfe von Zaire haben die Regierung ihres Landes beschuldigt, die Bevölkerung im Vorfeld der Wahlen zu terrorisieren und „mit physischen und psychischen Angriffen" zum Schweigen zu bringen. In einem im Dezember veröffentlichten Kommuniqué schreiben die Bischöfe, wer in den Verdacht der Opposition zum Regime gerate, der schwebe in ernster Gefahr. In mehreren Regionen des Landes sei es zu schweren Plünderungen und Zerstörungen gekommen, um die Menschen einzuschüchtern und Zusammenstöße zwischen Stammesgruppen zu schüren. Die Bischöfe appellierten an die Behörden, die Unterdrückung zu beenden, Voraussetzungen für Frieden zu schaffen, die Sicherheit aller Einwohner des Landes zu garantieren und dem Volk Grundrechte und -freiheiten einzuräumen.

Die orthodoxen Kirchen in Nordamerika haben die Absicht, näher zusammenzurücken. Die Bischöfe von elf orthodoxen Kirchen kündigten die Einrichtung eines gemeinsamen Verwaltungsbüros an. Die Kirchen würden ihre eigene Identität und ihren eigenen Namen behalten, aber eine Organisation schaffen, mit der sie zu wichtigen religiösen, sozialen und politischen Fragen „mit einer Stimme" sprechen könnten, hieß es. „Wir glauben, daß sich unsere Aufgabe nicht länger darauf beschränken können, Einwanderer zu betreuen. Vielmehr haben wir die missionarische Aufgaben, in Kanada und den Vereinigten Staaten neue Mitglieder zu gewinnen", erklärten die Bischöfe. Der beabsichtigte Schritt muß noch von den Mutterkirchen gebilligt werden. In Kanada und den USA leben rund fünf Millionen Orthodoxe.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe ist eine Eigenwerbung (Verlegerbeilage) beigefügt.

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 4 49. Jahrgang April 1995

Die Spannung zwischen religiösem Wahrheitsanspruch und Toleranzideal ist nicht aufzuheben.

Reinhart Hummel

Multireligiöses Abendland

„Untergang des Abendlandes?" – so war bezeichnenderweise ein FAZ-Artikel aus Anlaß der offiziellen Einweihung von Deutschlands bislang größter Moschee Anfang März in Mannheim überschrieben. Tatsächlich ist bei uns derzeit vom Abendland oder auch vom christlichen Abendland am ehesten dann die Rede, wenn es um Formen und Folgewirkungen der Präsenz nichtchristlicher Religionen, besonders des Islam, in Europa geht. Der Verweis auf das Abendland und seine kulturell-religiöse Prägung durch das Christentum in diesem Zusammenhang ist teilweise eine ideologische Bemäntelung massiver Vorurteile gegen alles Fremde, weit häufiger Ausdruck diffuser Ängste und Unsicherheiten. Er macht aber in jedem Fall auf ein Problem aufmerksam, das sich nicht einfach mit Dialogrhetorik und interreligiösem Verständigungseifer aus der Welt schaffen läßt.

Zumindest zahlenmäßig ist der *Islam* der gewichtigste neue Faktor in der religiösen Landschaft des westlichen Europa. Zum Teil als Erbstück der kolonialen Vergangenheit (England, Frankreich), zum Teil als Folge von Wirtschaftsmigration (Deutschland, Belgien) sind die Muslime inzwischen überall zur stärksten Religionsgemeinschaft nach den großen christlichen Kirchen geworden. Immer häufiger treten in Deutschland wie auch in anderen europäischen Ländern Minarette neben die gewohnten Kirchtürme und machen deutlich, daß der Islam in Westeuropa aus dem Stadium einer Gastarbeiterreligion herauszuwachsen beginnt.

In anderer Weise als der Islam sind in Europa die *großen asiatischen Religionen*, besonders der Buddhismus, teilweise aber auch der Hinduismus, präsent. Sie können keine großen Zahlen von festen Anhängern vorweisen, prägen aber das religiöse Gesamtklima nicht unerheblich mit, wenn auch vielfach eher indirekt. Östliche Meditationsformen werden vielerorts gepflegt, die Reinkarnationsvorstellung mit ihren asiatischen Quellen gewinnt zunehmend an Plausibilität gegenüber dem christlichen Jenseitsglauben. Buddhismus und Hinduismus haben für nicht wenige Europäer den Reiz des Exotischen, Unbekannten und lassen sich gleichzeitig in das eigene religiöse Weltbild integrieren, bei dem der therapeutische Nutzen religiöser Angebote im Vordergrund steht, während die christliche Überlieferung und die Großkirchen als derer maßgebliche Träger als dogmatisch und institutionell verkrustete Größen erscheinen.

Immer mehr Menschen geraten in eine religiöse Grauzone

Das quantitativ wie einflußmäßig größere Gewicht nichtchristlicher Religionen in Europa fällt mit einer *Schwächung der großen Kirchen* und einem Verlust an christlicher Traditionssubstanz bzw. klar umrissener konfessioneller Identität zusammen, ohne daß man allerdings ein einfaches Ursache-Wirkungsverhältnis zwischen den beiden Phänomenen konstruieren dürfte. Quer durch das westliche Europa, bei Katholiken wie Protestanten und Anglikanern, lockert sich die Bindung an die Glaubensüberlieferung und an die Kirche als Institution weiter oder verharrt auf dem schon seit längerer Zeit gewohnten niedrigen Niveau. Darunter leidet zumindest tendentiell die öffentliche Rolle der großen Kirchen, während gleichzeitig immer mehr Men-

schen in eine religiös-weltanschauliche Grauzone zwischen christlicher Rest- oder Minimalprägung, völliger Säkularität und neuen religiösen Einflüssen heimischer oder fremder Herkunft geraten.

Damit ist nicht gesagt, die christlichen Kirchen würden in Europa ihren Vorsprung bei der Zahl der Mitglieder bzw. Gläubigen gegenüber anderen Religionsgemeinschaften in absehbarer Zeit verlieren. Die allermeisten Westeuropäer, die sich bewußt oder unmerklich von der Kirche und vom christlichen Glauben abwenden, schließen sich keiner anderen Religionsgemeinschaft fest an: So gaben bei der jüngsten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft nur neun Prozent der befragten Ausgetretenen an, sie hätten die Kirche verlassen, weil sie eine andere religiöse Überzeugung gefunden hätten. Die Mitgliederzahlen nichtchristlicher Religionen könnten im westlichen Europa in den nächsten Jahren am ehesten durch weitere Zuwanderung deutlich anwachsen; aber Zuwanderung im größeren Stil wird derzeit nirgendwo politisch gewollt.
Dazu kommt, daß auch bei den Anhängern nichtchristlicher Religionen im westlichen Europa Veränderungen wenn nicht schon jetzt zu registrieren, so doch möglicherweise für die nächste Zukunft zu erwarten sein könnten. Nach Aufklärung und Emanzipation entwickelte sich im Westeuropa des 19. Jahrhunderts ein assimiliertes Judentum, sei es mehr liberalen oder mehr konservativen Zuschnitts. Natürlich hinkt der Vergleich mit der heutigen Situation des Islams in mehrfacher Hinsicht: Aber vielleicht entsteht in Europa in der nächsten oder übernächsten Generation ehemaliger Zuwanderer aus der Türkei, dem Maghreb oder Pakistan so etwas wie ein „assimilierter", auf das kulturelle und soziale Umfeld Deutschlands, Frankreichs oder Englands zugeschnittener Islam. Allerdings ist auch nicht auszuschließen, daß als Folge von Entwicklungen in islamischen Ländern oder als Reaktion auf Anpassungs- und Assimilationstendenzen gegenläufige, auf Identitätsbewahrung und Abgrenzung von der pluralistischen Umwelt zielende Tendenzen Zulauf bei europäischen Muslimen bekommen.

Der rechtliche Rahmen ist flexibel genug

Differenzierungen sind im übrigen nicht nur im Blick auf die nichtchristlichen Religionen in Europa angebracht, sondern auch bei den Ländern, in denen sie inzwischen unübersehbar präsent sind. Es gibt nicht einfach *das* christliche Abendland, sondern dieses besteht aus konfessionell und religionsrechtlich unterschiedlich geprägten Staaten. Man denke nur an den Streit um die islamischen Kopftücher in *Frankreich*: Er konnte sich in dieser Schärfe nur in einem Land abspielen, das eine lange Geschichte der Auseinandersetzung zwischen Katholiken und Laizisten hinter sich hat und immer noch stark vom Grundsatz der „laicité" geprägt ist. Daß in *Österreich* der Islam den anderen Religionsgemeinschaften rechtlich gleichgestellt ist, hängt mit einem Gesetz aus der Zeit der Monarchie zusammen, das als Folge der Annexion von Bosnien-Herzegowina nötig wurde.
Dennoch gibt es auch Gemeinsamkeiten zwischen den europäischen Ländern, die im Vergleich zu anderen westlichen Industriestaaten mit christlicher Bevölkerungsmehrheit deutlich werden. In den USA galt von der Staatsgründung an Religionsfreiheit, waren Kirche und Staat strikt getrennt. Gleichzeitig entstand aber eine aus christlichen Antrieben gespeiste „civil religion", ein religiös überhöhter Patriotismus, der als verbindendes Element für die schon immer stark fragmentierte religiöse Landschaft dient oder zumindest dienen soll. Kanada und Australien wiederum haben das Nebeneinander verschiedener Kulturen zum Staatsziel erklärt und sind heute auch de facto schon in einem Maß „multikulturell", und damit auch „multireligiös", wie es für die Länder des westlichen Europa jedenfalls auf absehbare Zeit nicht zu erwarten ist.

Die heutige Zuordnung von Staat und Religionsgemeinschaften in Europa ist Ergebnis und damit auch Spiegelbild einer *langen und spannungsreichen Geschichte*. Zu ihr gehören die mittelalterlichen Auseinandersetzungen zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt unter dem Dach der einen christlichen Welt- und Lebensordnung ebenso wie die abendländische Glaubensspaltung mit ihren Folgewirkungen (Konfessionalismus, Religionskriege) und die Aufklärung mit ihrer Toleranzidee und ihren staatskirchlichen Tendenzen. Die Entwicklung führte schließlich hin zum demokratischen Rechts- und Verfassungsstaat, der religiös-weltanschaulich neutral ist, seinen Bürgern die Religionsfreiheit als Grundrecht garantiert, zur Zusammenarbeit mit den Kirchen und Religionsgemeinschaften auf der Basis der verfassungsmäßigen Ordnung bereit ist und gleichzeitig ihre Selbständigkeit und Selbstbestimmung respektiert.

Dieser Rahmen bietet grundsätzlich sowohl den großen christlichen Mehrheitskirchen wie kleineren Kirchen und Sondergemeinschaften und auch nichtchristlichen Religionsgemeinschaften Wirkungs- und Entfaltungsmöglichkeiten. Der teilweise größer gewordene religiöse Pluralismus im westlichen Europa kann bzw. sollte deshalb kein Anlaß sein, die entscheidenden und als solche bewährten Koordinaten im Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften zur Disposition zu stellen. Sie sind vielmehr flexibel genug, um neuen Entwicklungen wie etwa der stärkeren Präsenz des Islam im westlichen Europa gerecht werden zu können.
Wie die rechtlichen Regelungen für die verschiedenen Religionsgemeinschaften bzw. auf den verschiedenen Problemfeldern im einzelnen aussehen, hängt weitgehend von der jeweiligen Situation in den einzelnen Ländern und ihrer staatskirchen- bzw. religionsrechtlichen Tradition ab. So steht in Deutschland derzeit vor allem die Frage des islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen an (vgl. HK, November 1994, 580 ff.); noch offen ist auch, unter welchen Bedingungen die muslimische Religionsgemeinschaft den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts erhalten kann. In jedem Fall setzen rechtliche Regelungen im Ver-

hältnis zwischen Staat und nichtchristlichen Religionsgemeinschaften voraus, daß sich die jeweilige Gruppierung in den vorgegebenen Rahmen einfügen will und zur Kooperation mit den entsprechenden staatlichen Stellen bereit ist.
Dahinter verbirgt sich die grundsätzliche Frage, ob sich im Zusammenhang mit der schon erreichten bzw. für die nächste Zeit zu erwartenden neuen Stufe des religiösen Pluralismus im westlichen Europa Stellenwert und Funktion von Religion in der Gesellschaft gegenüber dem status quo entscheidend verändern werden. Entsprechende Vermutungen oder auch handfeste Befürchtungen gibt es derzeit durchaus; sie gehen weithin in die gleiche Richtung und stehen meist im Zusammenhang mit dem Islam in Europa bzw. dessen Verbindungen zu den Herkunftsländern der europäischen Muslime und dortigen religiös-politischen Konflikten. Zugespitzt formuliert: Stehen uns verschärfte Auseinandersetzungen zwischen und mit intoleranten religiösen Gruppierungen bevor, die integralistische Vorstellungen vertreten und ihre Identität ohne Rücksicht auf das gesellschaftliche Zusammenleben behaupten wollen?

Der Stellenwert von Religion wird sich nicht grundlegend verändern

Zweifellos gilt, daß auch in liberalen Gesellschaften „Grenzziehungen zwischen Glauben und Wissenschaft, Moral und Gesetz, öffentlicher und privater Sphäre, Religion und Politik immer umkämpfte symbolische Ordnungen" bleiben. „Solche Unterscheidungen sind schließlich keine ‚natürlichen' Gegebenheiten, sie müssen gelernt werden, historisch, sozial und biographisch" (*Otto Kallscheuer*). An Streitpunkten, offenen Fragen und Unklarheiten im Blick auf diese Unterscheidungen fehlt es in Europa derzeit ganz und gar nicht. So ist der Zusammenhang von Moral und Gesetzgebung vielerorts strittig (man denke nur an die Diskussion über Abtreibungsgesetzgebung, aktive Sterbehilfe oder Bioethik), wird innerhalb der christlichen Kirchen kontrovers darüber diskutiert, wie der Glaube für die Lösung politischer Probleme fruchtbar gemacht werden kann. Es steht nicht zuletzt auch die Frage im Raum, inwieweit Aufrechterhaltung und Stabilisierung einer freiheitlich-pluralistischen Ordnung auf religiöse Antriebskräfte angewiesen sind.

Allerdings sieht es nicht danach aus, als würde die stärkere Präsenz nichtchristlicher Religionen in Europa zum entscheidenden Kristallisationspunkt für grundlegende Veränderungen in diesem einigermaßen labilen Gefüge. Zum einen herrscht in Deutschland wie anderswo in westeuropäischen Gesellschaften eine *Grundstimmung* in bezug auf das Thema Religion, die das Aufleben religiös motivierter Streitigkeiten und Konflikte nicht begünstigt, sondern eher dämpfend wirkt, allerdings auch einigermaßen hilflos macht: Man ist in der Regel skeptisch bis ablehnend gegenüber fest umrissenen religiösen Wahrheitsansprüchen (und dementsprechend schnell auch mit dem Fundamentalismusvorwurf bei der Hand!), pflegt einen mehr oder weniger ausgeprägten Eklektizismus im Umgang mit religiösen Traditionen und beurteilt Religion vor allem nach ihrem Wert für individuelle Sinnsuche und Lebensgestaltung.
Zum anderen besteht nach wie vor ein *breiter Konsens* in den großen gesellschaftlichen Gruppen, nicht zuletzt den Kirchen, daß das heutige Gefüge von individueller Religionsfreiheit, Selbstbestimmung der Religionsgemeinschaften, freiheitlich-rechtsstaatlicher Ordnung und kulturell-religiösem Pluralismus erhaltenswert und eine für alle Seiten angemessenere Zuordnung dieser Größen nicht in Sicht ist. Diesen Konsens können kleinere oder größere religiöse Gruppen zwar immer wieder in Frage stellen oder auch zu bekämpfen versuchen; wirklich beschädigen können sie ihn aber nicht, solange er in der Breite getragen und auch aktiv vertreten und nötigenfalls verteidigt wird.

Für die *Kirchen* ergeben sich in dieser Situation Aufgaben, die teilweise in einer gewissen Spannung zueinander stehen. Sie müssen sich in einer religiösen Konkurrenzsituation behaupten und dabei zum einen darauf achten, daß das unverwechselbare Profil ihrer Botschaft erhalten bleibt und nicht in einem religiösen Einheitsbrei verschwindet, zum anderen aber auch den Dialog und die Zusammenarbeit mit den nichtchristlichen Religionsgemeinschaften anbieten. Ob und wie dieses Angebot angenommen wird, ist natürlich eine andere Sache.
Sie müssen das Grundrecht auf Religionsfreiheit als Element des demokratischen Rechtsstaats verteidigen und den religiösen Pluralismus als Konsequenz daraus akzeptieren, gleichzeitig aber auch an die christlichen Wurzeln der politischen und sozialen Ordnung der westlichen Welt, vor allem auch Europas, erinnern. Sie sollen an ihrem Öffentlichkeitsanspruch und ihrer Anwaltschaft für das Humanum festhalten, müssen sich aber gleichzeitig darüber im klaren sein, daß sie nur eine Stimme unter anderen sind.

Das „Abendland" oder auch das „christliche Abendland" war seit der Romantik immer mehr Wunsch als Wirklichkeit; die Rede davon war Ausdruck einer Sehnsucht nach einer neuen kulturell-religiösen Synthese, Beschwörung einer großen Vergangenheit oder auch Überhöhung durchaus handfester politischer Zielvorstellungen. Heute präsentiert sich das Abendland weithin als nachchristlich-säkular, mit christlichen wie nichtchristlichen religiösen Einsprengseln unterschiedlicher Größenordnung, Ausstrahlung und gesamtgesellschaftlicher Akzeptanz. Das Hauptproblem für die kommende Zeit dürfte deshalb nicht darin bestehen, wie das westliche Europa mit den nichtchristlichen Religionsgemeinschaften in seiner Mitte zurechtkommt, auch wenn hier etliche Fußangeln liegen und viele Fragen offen sind. Entscheidend wird vielmehr sein, ob und wie in Europa der „Sinn und Geschmack für das Unendliche" (*Schleiermacher*) erhalten bleibt, also das Bewußtsein für die Dimension, in der die Auseinandersetzung um religiöse Wahrheitsansprüche und mit ihnen überhaupt erst angemessen stattfinden kann.

Ulrich Ruh

Selbstmitleid?

Zum freundlichen Echo auf ein aufmunterndes Bischofswort

Der erst unlängst in sein Amt gewählte Bischof der Württembergischen Landeskirche, *Eberhard Renz,* erntete viel Beifall, als er vor der Synode seiner Kirche in diesem Frühjahr feststellte, zu viele in der Kirche ergingen sich in Selbstmitleid. Man solle weniger jammern, dafür den zweifellos vorhandenen Lebensreichtum in der Kirche wahrnehmen und statt Besitzstände zu wahren, die Prioritäten neu ordnen und überlegen „wo neue Stellen eingerichtet werden müssen, um das Evangelium in dieser Welt zur Sprache zu bringen", anstatt „nur noch um sich selbst zu kreisen".

Das freundliche Echo auf die aufmunternden Worte reichte weit über die Württembergische Landeskirche hinaus. Kein Wunder. Jeremiaden sind im Kirchenalltag ja beinahe zur Regel geworden, in der katholischen Kirche, denkt man an so manchen Hirtenbrief auch dieses Jahres, noch auffallender als in der evangelischen. Da fällt es fast schon auf, wenn ein Oberhirte, wie wenige Wochen vorher, Bischof *Joachim Wanke* von Erfurt, seine Freude darüber bekundet, seinen Bischofsdienst „in einer hochinteressanten Zeit auszuüben" und die Seinen ermuntert, „die groß gewordene Chance für eine glaubwürdige Weise des Christseins zu nutzen".

Nun gibt es allerdings aus kirchlicher Perspektive, blickt man nur auf die gesellschaftlich wahrnehmbaren Erfolgsaussichten, auch wenig Grund zu überschäumender Fröhlichkeit: Bei jeder Zusatzsteuer schwellen die Kirchenaustritte an; die gezielt bissigen bis absichtsvoll verletzenden Kommentare in einschlägigen Magazinen, Büchern und Fernsehsendungen kommen dazu. Jede Konfession hat mit beträchtlichen innerkirchlichen Spannungen zu kämpfen. „Modernisten" und „Traditionalisten" unterschiedlicher Färbung und Hörigkeit leben sich auseinander; die Überalterung der Gottesdienstgemeinden schreitet fort. Das bereitet nicht nur Bischöfen, Prälaten und Synodalen Sorgen, sondern einem jeden, der es mit dem christlichen Glauben ernst meint und davon überzeugt ist, daß Menschen seine guten Wirkungen gerade heute besonders nötig haben.

Es ist ja nicht so, wie ein Thesenpapier aus dem Dunstkreis katholischer Mainzer Fernseh-Gurus unlängst keck behauptete, daß bereits das „postsäkulare" Zeitalter angebrochen wäre, als ob überall „religionsproduktive" Veränderungen vor sich gingen, die die Leute nach transzendenter Sinngebung, die Jungen zumal, geradezu hungerten und die Kirchen nur aus ihren Museumskellern heraus und „auf die Plätze, in die Zeitungen, in die Talk-Shows, auf die Kongresse und Messen" gehen müßten, um als produktive Glaubensverkündiger die Menschenmassen in seelenerschütternde Erweckungszustände versetzen zu können. Offenbar wird nicht nur im „geschlossenen Kommunikationsraum Kirche" auf Binnensicht gefahren, sondern auch von Kommunikationsmeistern die eigene Fernsehwelt mit der privaten und öffentlichen Lebenswirklichkeit säkularer Zeitgenossen verwechselt – mit dem speziellen Nachteil, daß drüber auch noch die Substanz im eigenen Glaubensverständnis verloren geht.

Nein, die vom Christentum selbst mitgeschaffene säkulare Lebenswelt ist und bleibt für die christlichen Kirchen ein hartes Pflaster. Aber sie täten sich vielleicht leichter, wenn sie weniger auf die abbröckelnden institutionellen Sicherheiten starrten und nicht so täten, als ob in der religiös privatisierten Welt der Gegenwart kirchliche Seelsorge und Präsenz in der Gesellschaft nach den Regeln der alten Verzahnung von kirchlichen und gesellschaftlichen (staatlichen) Einrichtungen stattfinden könnte, als ob Kirche nicht nur einen Öffentlichkeitsauftrag hätte, sondern die Öffentlichkeit in ihrer heutigen Struktur weiter als privilegierter Raum kirchlichem Wirken zur Verfügung stünde.

Im Grunde führt das nur zu einem den kirchlichen Verkündigungsauftrag und das Glaubenszeugnis im kirchlichen Vollzug verwischenden Gleichstellung von Kirche mit beliebigen Dienstleistern, an die dann auch die einschlägigen Erwartungen gerichtet werden: Die beiden Kirchen seien, so ist gelegentlich zu hören, nach dem Staat der größte Arbeitgeber, also sollen sie auf eigenem Terrain beispielhaft die Arbeitslosigkeit bekämpfen, als ob Kirche nicht für Glaubensverkündigung, Seelsorge und Caritas, sondern für Beschäftigungspolitik zuständig wäre.
Wo institutioneller (und auch traditionsgeschichtlicher) Ballast an der Beweglichkeit und Kommunikation behindert, wird dieser nach und nach abgeworfen werden müssen, auch wenn das Traditionsgüter und noch mehr gesellschaftliche Prestige kostet. Der u.a. wegen der Kirchenaustritte *eng gewordene Finanzrahmen* könnte aber z.B. genutzt werden, um mehr private Spender im Kirchenvolk zu mobilisieren – vorbeugend auch für die Zeit, wo das Kirchensteueraufkommen einmal ganz ausfallen kann. Es besteht nicht der Eindruck, daß Kirchen, denen diese Einnahmequelle nicht zur Verfügung steht, religiös weniger lebendig und in der Bevölkerung ihrer Länder schwächer verankert wären. Im Gegenteil! Man muß sich fragen wie es um die kirchliche Lebendigkeit, um die Mobilisierung der Mitarbeit der Christen vor Ort bestellt ist, wenn wegen der Streichung einer staatlich finanzierten Lehrkraft ein ganzes örtliches Bildungswerk zusammenbricht.

Und die Angriffe von außen, der Geifer der kircheninvestigativen Publizistik in den einschlägigen Magazinen? Kirche könnte dem sehr viel gelassener begegnen, wenn sie sich wirklich bewußt machte, daß sie in der säkularen Öffentlichkeit keinen Schonraum hat und auch keinen solchen braucht. Beleidigtsein reizt nur den Angreifer

und macht ihn wichtiger, als er ist. Kirche hat es nicht nötig, sich gegen jeden unflätigen Anwurf zu rechtfertigen oder sich darob zu bedauern. Sie hat als Glaubensgemeinschaft genügend humane Substanz. *se*

Mahnung

EKD-Stellungnahme zum Klimaproblem

„Das Prinzip einer vernünftigen Vorsorge verlangt schützende Vorkehrungen auch vor nur möglich erscheinenden Gefahren, besonders dann, wenn viele ernstzunehmende Anzeichen auf sie hinweisen und die Gefahr von nicht umkehrbaren Folgen droht" – so lautet ein Kernsatz aus der Studie „Gefährdetes Klima – unsere Verantwortung für Gottes Schöpfung", die im Vorfeld der dieser Tage in Berlin stattfindenden 1. Vertragsstaatenkonferenz der Klimarahmenkonvention der Vereinten Nationen vom Beirat des Beauftragten des Rates der EKD für Umweltfragen vorgelegt wurde.

Im Expertenstreit über die Wahrscheinlichkeit künftiger Klimaveränderungen mit einschneidenden Folgen für das Leben auf der Erde bezieht die Studie nicht Partei. Vielmehr hält sie nüchtern fest, wissenschaftlich sei heute nicht sicher vorhersehbar, welche Rückwirkungen die primäre Erwärmung im Ökosystem Erde auslöse; mit noch geringerer Sicherheit und Genauigkeit ließen sich regionale Auswirkungen auf das Wetter und andere Lebensbedingungen vorhersagen. Aber gleichzeitig gilt für die Autoren: „Mit der derzeitigen Emission von Treibhausgasen manipuliert die Menschheit an einem globalen Umweltparameter von ungeheurer Tragweite."

Zum einen listet der Text die verschiedenen konkreten Problemfelder auf, auf denen heute im Interesse der Schadensbegrenzung angesichts der Klimagefährdung ein Umdenken beginnen müsse: Möglichkeiten zur CO_2-Minderung beim Umgang mit Energie, Einsparpotentiale bei der Raumwärme, Förderung regenerativer Energiequellen, Veränderungen im Mobilitätsverhalten, Reduktion der klimaschädigenden Emissionen in der Landwirtschaft, Auswirkungen auf das Verhältnis zwischen Nord und Süd. Zum anderen stellt er das grundsätzliche Problem heraus, das sich im Zusammenhang mit den absehbaren bzw. wahrscheinlichen Klimaveränderungen stellt. Wie läßt sich erreichen, daß die einzelnen Menschen wie die politisch Verantwortlichen über den Tellerrand des Tagesgeschäfts hinausschauen und längerfristige Perspektiven in ihr Handeln einbeziehen?

Hier sieht die Studie eine wichtige Aufgabe für die *Kirche*. Sie sollte „der zurückgedrängten Einsicht in die Notwendigkeit einer kurzfristigen Reaktion auf eine langfristige Bedrohung so Geltung verschaffen, daß sie die Spielräume für eine diesem Problem angemessene Politik erweitern hilft". Der Text bezeichnet die Kirche als eine wichtige gesellschaftliche Organisation, die unterschiedliche Interessen übergreife und als Anwalt derer Gehör finde, die wie die nachfolgenden Generationen keine politisch oder gesellschaftlich wirksame Stimme hätten.

An anderer Stelle heißt es, anders als die Parteien müßten und könnten die Kirchen der Bevölkerung die Augen für die Konsequenzen der aus Klimaschutzgründen geforderten Veränderungen ihrer Lebensweise öffnen: Fühlbare Einschränkungen und wirkliche Einbußen an erreichtem materiellen Lebensstandard und die Aufgabe von Besitzständen. In den Kirchen sei noch die Vorstellung lebendig, „daß die Lebensqualität nicht von einem hohen Lebensstandard abhängig ist".

Im Vorwort zu der Studie schreibt der EKD-Ratsvorsitzende, Landesbischof *Klaus Engelhardt*, diese sei kein abschließendes Wort der Evangelischen Kirche in Deutschland, sondern ein Impuls für das weiterführende Gespräch über Strategien und Maßnahmen gegen die drohenden Gefahren für unser Erdklima. Dabei müsse man auch in der Kirche das Gespräch für unterschiedliche Positionen offen halten. Damit ist nicht gesagt, daß die Kirche in ihrem eigenen Verantwortungsbereich nicht schon entsprechende konkrete Maßnahmen ergreifen könnte: Die Studie nennt hier etliche Beispiele und fordert die Landeskirchen und ihre Werke insgesamt auf, sich ein ähnlich anspruchsvolles CO_2-Reduktionsziel wie die Bundesregierung vorzunehmen.

Es bleibt gerade angesichts dieser Klima-Studie aus der EKD die Frage, ob der gesellschaftliche Einfluß der Kirche noch so groß ist, wie es der Text annimmt bzw. zumindest hofft. Sie kann und muß zwar an ihre Gläubigen wie an die Politiker appellieren und die Fachdiskussion möglichst kompetent verfolgen und auswerten. Aber auch sie weiß keinen Königsweg angesichts des Spannungsfelds von individueller Verhaltensänderung, mühsamer politischer Kleinarbeit und teilweise widersprüchlichen gesellschaftlichen Trends. *ru*

Spaltung

Italiens Katholiken werden sich umstellen müssen

Im Schatten der turbulenten Märzereignisse, wo die italienische Lira wegen der instabilen innenpolitischen Verhältnisse in den Währungskeller rutschte und Ministerpräsident *Alberto Dini* mit seinem Technikerkabinett bis zum letzten Augenblick um die finanzpolitisch zwingend notwendige Verabschiedung eines Nachtragshaushalts von rund 17 Mrd. DM bangen mußte, spielte sich unter den ehemaligen *Christdemokraten,* den heutigen Popolari, eine parteipolitische Tragödie ab mit einer Szenenfolge, die italienische Kommentatoren nicht zu Unrecht mit kirchlich-politischen Machtkämpfen des Mittelalters (mit Papstwahl, Papstabsetzung und Gegenpapstwahl, mit Spaltung von Kirche und Reich) verglichen haben.

Parteichef *Rocco Buttiglione* wird mit der knappen Mehrheit von drei Stimmen im Nationalrat der Partei das Vertrauen entzogen. Dieser verweigert entgegen seiner ursprünglichen Ankündigung den Rücktritt. Die düpierte Mehrheit wählt *Gerardo Bianco,* den ehemaligen DC-Fraktionsvorsitzenden in der Abgeordnetenkammer, zum Nachfolger Buttigliones. Buttiglione seinerseits schließt alle Wähler des neuen Parteichefs, 115 resp. 113, deutlich die Mehrheit der Mitglieder des Nationalrats, aus diesem aus, nachdem er bereits vorher die ihm mißliebigen Mitglieder aus der Parteispitze entfernt hatte. Von der Parteispitze über die Parteizeitung bis zu den lokalen und regionalen Parteiorganisationen entstehen so Doppelbesetzungen und Parallelstrukturen, weil jede Seite die Partei als ganze beansprucht. Nur das Schatzamt blieb vorerst in einer Hand. Und alle Popolari-Abgeordneten stimmten in der Kammer – wohl ein letztes Mal – noch einmal geschlossen ab: für den Nachtragshaushalt der Regierung Dini. Alles weitere werden wohl die Gerichte zu entscheiden haben.

Begonnen hatte der Spaltungsprozeß bereits Wochen vorher, als Rocco Buttiglione mit *Silvio Berlusconi,* den Wahlgewinner vom März 1994, eine Absprache traf, „seine" Popolari in ein Bündnis mit Berlusconis „Forza Italia" und damit indirekt mit der mit Berlusconi verbündeten Alleanza Nazionale, den „Postfaschisten" Gilanfranco Finis zu führen, und als die Vertreter der linken Mitte in der Partei mit einem deutlichen Votum für *Romano Prodi* reagierten, der fast gleichzeitig seine Kandidatur als Ministerpräsident einer von den Postkommunisten *Massimo D'Alemas* bis zu den Popolari reichenden linken Mitte ankündigte (vgl. HK, März 1995, 118).

Schon damals ließen sich die Folgen absehen. Wenn die Spaltung dennoch nicht formal vollzogen wurde, dann einerseits, weil die „Parteilinke" in der nicht unbegründeten Überzeugung, bei Mitgliedern und Sympathisanten deutlich in der Mehrheit zu sein, sich nicht einfach aus der Partei herausdrängen lassen wollte, und weil anderseits Buttiglione hoffte, nach dem Ausscheiden linker Mehrheiten absprachegemäß die Partei als ganze in das Bündnis mit Berlusconi führen zu können.

Der auf Selbstüberschätzung beruhenden Ansicht Buttigliones waren wohl auch führende Männer im Vatikan, wo diesem bis in die Vorzimmer des Papstes die Türen offen stehen, und auch die römischen Spitzen des Episkopats, der während einer Sitzung seines Ständigen Rates vom Mißtrauensvotum gegen Buttiglione überrascht wurde. Die Neigung, Buttigliones Kurs einschließlich seiner Entscheidung für ein Rechtsbündnis zu stützen, war nicht an Stellungnahmen von Kardinälen außer Diensten, die als Rechtsaußen gelten, wie der österreichstämmige Kardinal *Alfons Stickler,* der Alt-, Neo- und Postfaschisten auf deren Parteitag einen Gottesdienst zelebrierte, oder des Silvio Berlusconi mit Sympathien begleitenden Kardinals *Silvio Oddi,* sondern auch an sybillinischeren Äußerungen von Kardinalstaatssekretär *Sodano* und von Kardinal *Ruini,* dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz, und vor allem an der Kommentierung der kirchenoffiziösen Zeitungen, des „Osservatore Romano" (Vatikan) und des „Avvenire" (Bischofskonferenz) abzulesen.

Was so aussah, als wolle man die bislang stets betonte „politische Einheit der Katholiken" bis zum letzten Rest verteidigen (rechte und linke DC-Minderheiten waren ja bereits im Stadium der Gründung der Popolari-Partei eigene Wege gegangen), war in Wirklichkeit von der Überlegung bestimmt, im Bündnis mit Berlusconi, dem man langfristig keine große Zukunft zutraut, die Wählerschaft von der Mitte bis rechts für eine politisch konservative Volkspartei katholischer Prägung als Ersatz für die alte DC zurückzugewinnen. Eine politisch durchaus rationale Überlegung, für deren Umsetzung allerdings die Stärke der Popolari und erst recht die Macht Buttigliones und seiner schmal gewordenen Gefolgschaft nicht ausreicht.

Mit dem Scheitern auch dieses Projekts geht für Italien endgültig eine Ära zu Ende, in der die führende Volkspartei selbstverständlicher Transmissionsriemen kirchlicher Vorstellungen in die Politik war. Der Vatikan wie die Bischofskonferenz wie die Katholiken insgesamt werden sich darauf einzustellen haben, daß es diesen Transmissionsriemen künftig auch als Rettungsseil nicht mehr gibt. Die Kirche wird andere Instrumente entwickeln müssen, um sich in Fragen von Staat und Gesellschaft der säkularen Öffentlichkeit verständlich zu machen und Politik und Gesetzgebung mit ihrem Urteil begleiten zu können.

Für die noch nicht wieder stabilisierte Demokratie in Italien kann dies ein Vorteil, für das gesellschaftliche Gewicht des Katholizismus im Lande muß es kein Nachteil sein. Wie es *Pietro Scoppola,* ein in katholischem Milieu hoch angesehener Intellektueller, in einem Kommentar in „La Repubblica" (18.3.95) formulierte, ist der Katholizismus in der italienischen Gesellschaft „tief und solide genug verwurzelt", um sich ohne eine katholische Partei quer zu den Parteien politisch Gehör zu verschaffen. *ad*

Monarch

Der Wahlkampf in Frankreich weckt Fragen an das Präsidentenamt

Daß der Ausgang der französischen Präsidentschaftswahlen wenige Wochen vor dem ersten Wahlgang noch einmal offener denn je werden würde, hätte man im Januar oder Februar kaum für möglich gehalten: So sicher und souverän schien Premierminister *Edouard Balladur* auf dem Durchmarsch in den Elysée und dabei von nichts und niemandem aufzuhalten zu sein. Nachdem der einzige, der ihm in der Anfangsphase des Wahlkampfes diesen Karrieresprung noch streitig machen zu können schien, der frühere EU-Kommissionspräsident *Jacques Delors,* verzichtet hatte, hieß es zunächst: Wer sonst, wenn nicht Balladur?

Je näher das Wahldatum rückte und je klarer sich der Ausgang der

Präsdentschaftswahlen abzuzeichnen schien, desto mehr drängte sich indes die Frage auf: Warum eigentlich Balladur? Antwort: Weil er so wirkt und aussieht wie ein Präsident. Und damit hatte die Diskussion jenen Punkt erreicht, an dem sich schlußendlich nicht nur die scheinbare Unbesiegbarkeit Balladurs als erschütterlicher erwies, als zunächst geglaubt, sondern vor allem auch der quasi-monarchische Nimbus des Präsidentenamtes der fünften Französischen Republik respektlos kritisch unter die Lupe genommen wurde.

Kaum ein politisches Amt der westlichen Welt eignet sich so sehr dazu, die Rolle eines einzelnen Amtsinhabers ins schier Unermeßliche zu steigern wie das des französischen Staatspräsidenten. So sehr dem derzeitigen Inhaber die Jahre der „Kohabitation", also des Nebeneinanders von bürgerlicher Parlamentsmehrheit und bürgerlicher Regierung einerseits und „linkem" Präsidenten andererseits, die Grenzen seines Amtes wiesen, der französische Präsident bleibt der Verfassung nach weiterhin ein Staatsoberhaupt mit seltener Machtfülle. Vor allem dann, wenn er – wie dies nun aller Wahrscheinlichkeit nach eintreten wird – in Zukunft wieder Staatsoberhaupt, Chef der Regierung und Führer der Parlamentsmehrheit zugleich ist. Weder Premierminister noch Parteiführer können ihm dabei gefährlich werden: Erstere sind im wahrsten Sinne des Wortes lediglich die ersten unter den Ministern und können dem Präsidenten nur zu Kohabitationszeiten Paroli bieten; die französischen Parteien sind institutionell schwach ausgebildet und bieten daher ihren Führern nur eine begrenzte Machtbasis.

Aber gerade weil die verfassungsmäßige Ausgestaltung des Präsidentenamtes so ist, wie sie ist, besteht nicht nur, aber vor allem auch zu Zeiten des Wahlkampfes die Versuchung, die Möglichkeiten und die Bedeutung des Amtes rhetorisch zu überdehnen. Daß diese Versuchung nicht nur theoretisch besteht, sondern man ihr auch praktisch erliegt, hat andererseits auch mit der politischen Lage insgesamt zu tun. Auffallend scharf wurde daher in Frankreich jene Rhetorik des Präsidentschaftswahlkampfes gegeißelt, die mehr der „Illusion der Macht" (so der Politologe *Philippe Braud* in: Le Monde des Débats, Februar 1995) verpflichtet sei, als dem tatsächlichen Politikbetrieb. Das Amt des französischen Staatspräsidenten weckt die Hoffnung, die für den Wähler und Zeitungsleser schier undurchdringlichen sozialen und gesellschaftlichen Prozesse, bürokratische Zwänge und politische Sachgesetzlichkeiten vermeintlich durchschaubar zu machen. Die quasimonarchischen Züge dieses Amtes reduzieren für den Bürger das, was ihm undurchschaubar vorkommt, gewissermaßen auf menschliches Maß. An die Stelle komplexer Entscheidungsprozesse, an denen unterschiedlichste politische Instanzen beteiligt sind, tritt das eine Gesicht dessen, der seinen Wählern ankündigt, dies und jenes herbeiführen, lösen oder reformieren zu wollen.

So anachronistisch gerade die quasimonarchischen Züge dieses Amtes auch vielfach anmuten mögen – den Erfordernissen einer Mediengesellschaft scheint es damit geradezu entgegenzukommen. Eine vom Bild beherrschte Fernsehwelt verlangt nach Gesichtern. Und für die mediale Inszenierung des Politischen dürfen dies nicht zu viele, relativ unbekannte, nur für begrenzte Teilbereiche zuständige, sondern am besten einige wenige, allseits bekannte, prominente Personen sein. Der Eindruck beim Zuschauer, er kenne sich in der Politik aus, weil er wisse, was diejenige oder derjenige aus der Gruppe der wenigen Meinungsführer dazu denke, ist wichtiger als die Vermittlung von Wissen über komplexe Sachverhalte.

Vor diesem Hintergrund wundert es auch nicht, wenn in den letzten Wochen in Frankreich das rhetorische Gebaren des Bilderbuch-Präsidentenanwärters Balladur scharfer Kritik unterzogen wurde. Je präsidialer Balladur zunächst im Positiven auf die politische Öffentlichkeit wirkte, desto präsidialer schien er sich bald in einem negativen Sinne zu verhalten. Was man im Wahlkampf dem (noch) scheinbar sicheren Sieger von gestern persönlich vorwarf, bringt wenigstens teilweise das Amt selbst mit. *François Mitterrand* lernte dies im Laufe seiner zweiten Amtszeit, Balladur beherrschte es bereits als Kandidat.

Was zunächst als einem Präsidenten gemäß galt, erwies sich so mit einem Mal als Beispiel für ein Politiker-Gebaren, wie man es leid ist: Aussagen, darüber, was man für wünschenswert hält, statt Angaben dazu, was man zu tun gedenkt; allgemeines Werben um Vertrauen statt konkreter politischer Absichtserklärungen; Beschwörungen nationaler Werte („Croire en France") statt programmatischer Ideen zur Bewältigung anstehender Probleme. Der Präsident als über den Parteiungen und politischen Niederungen stehender Einer der Nation, mehr ein Symbol für das Land wie Fahne und Hymne als ein politischer Gestalter. Säkularer Messias und nicht Inhaber eines Staatsamtes mit begrenzten und kontrollierten Aufgaben auf Zeit. Eben ein Monarch. *nt*

Kompetent

Sollen schon Sechzehnjährige wählen dürfen?

Die öffentliche Diskussion über das Verhältnis Jugendlicher zur Politik scheint derzeit mit nur wenigen Schlagworten auskommen zu wollen. Wenn nicht sowieso wieder einmal nur die Gewalttätigkeit der heutigen jungen Generation im Scheinwerferlicht steht, so ist es deren „Parteien- und Politikverdrossenheit". Dagegen können auch die zahlreichen Ergebnisse aus der Jugendforschung kaum ankommen, die immerhin doch ein sehr viel differenzierteres Bild zeichnen, gerade in bezug auf das politische Interesse der Jugendlichen.

Dieses ist im Verhältnis zur tatsächlich besorgniserregenden Abstinenz etwa bei Wahlen ausgesprochen ausgeprägt – und das schon bei den noch gar nicht Wahlberechtigten. Wer heute mit 12- oder 13jährigen über Mülltrennung, das Ozonloch oder kommunale Verkehrspolitik, aber auch über Ausländerintegration und das Asylproblem spricht, wird den Ergebnissen verschiedener Jugendstudien nicht widersprechen: Viele Jugendliche erlangen heute sehr früh eine politische Sensibilität und sind im Durchschnitt heute besser informiert als die jungen Generationen vor ihnen.

Vor diesem Hintergrund wirkt der neuerliche Anlauf zu einer Diskussion um das Wahlalter – eine wirkliche politische Auseinandersetzung ist noch nicht daraus geworden – auf den ersten Blick sympathisch: In Sachsen-Anhalt und Niedersachsen griffen Sozialdemokraten und Vertreter von Bündnis 90/Die Grünen eine Initiative auf, für die in jüngster Zeit besonders der Bielefelder Erziehungswissenschaftler und Jugendforscher *Klaus Hurrelman* steht: Auch 16jährige sollen zu den Wahlurnen gehen dürfen. In Niedersachsen erwog man dies zumindest einmal für die Kommunalwahlen.

Sympathisch an diesem Vorschlag klingt manches, scheint er doch genau an der empfindlichsten Stelle des schwieriger gewordenen Verhältnisses zwischen Jugend und Politik anzusetzen. Daß es den Parteien immer weniger gelingt, junge Wähler zu mobilisieren oder gar sie dauerhaft an sich zu binden, daß die Parteien bei der Frage, welchen Institutionen man vertraue, regelmäßig den letzten Platz einnehmen, ist längst zu Stereotypen der Jugendforschung geworden. Aber nicht nur die etablierten politischen Parteien leiden unter Nachwuchsmangel, auch die neuen sozialen Bewegungen konnten, anders als man dies eine Zeitlang erwartet hatte, sich nicht als *die* Partizipationsstruktur des politischen Engagements von Jugendlichen und jungen Erwachsenen herausbilden. Den Jugendorganisationen der Parteien geht es in puncto Mitgliedschaft dabei noch schlechter als denen etwa von Kirchen, Gewerkschaften oder auch Sportvereinen. Bis zu fünfzig Prozent Zustimmung erfahren Äußerungen wie: „Die Parteien kümmern sich nicht um uns."

Damit haben die Befürworter eines heruntergesetzten Wahlalters zunächst einmal gute Karten. Mit den Ergebnissen der Entwicklungspsychologie im Rücken, die eine zunehmende Verkürzung der klassischen „Kindheitsphase" belegen kann, spricht vieles dafür, Jugendlichen möglichst früh eine Chance zur Mitbestimmung, die Gelegenheit zur Mitgestaltung und damit zur Übernahme von politischer Verantwortung zu übergeben. Wäre dies nicht ein unmißverständliches Signal: Eure Meinung ist gefragt!?

Problematischer schon klingt das Argument, da Politik auch für die nachfolgenden Generationen maßgeblich Weichen stelle, müßten diese auch am Entscheidungsprozeß beteiligt werden. Vor diesem fraglos brisanten politischen Dilemma bleibt die Frage des Wahlalters, gleich ob zwei Jahre früher oder später, fast nebensächlich, die Setzung eines Wahlalters immer in gewisser Hinsicht willkürlich. Auch lassen sich jugendpolitische Defizite nicht durch 16jährige in den Wahlkabinen kompensieren wie familienpolitische nicht durch ein obskures „Familienwahlrecht". Wer politische Verantwortung trägt, tut dies immer auch für diejenigen, die sich (noch) nicht artikulieren können.

Fragwürdig bleibt auch ein weiteres Argument, das eine Herabsetzung des Wahlalters bekräfigen soll: Da es nach oben bekanntlich keine Grenzen gibt, komme es bei der oft beschworenen Überalterung der Gesellschaft zu Verzerrungen wiederum zuungunsten der jüngeren Generation. Allerdings zeigt der Blick auf die Bevölkerungpyramide, die mehr und mehr die Form eines Kreisels oder gar einer Pinie anzunehmen droht, daß dieses Rennen, wollte man sich denn wirklich darauf einlassen, auch mit der Herabsetzung des Wahlalters auf 16 Jahre nicht zu gewinnen ist.

Schwer zu entkräften jedoch ist das Gegenargument zu einer weiteren Herabsetzung des Wahlalters: Gerade in der Altergruppe der 18- bis 24jährigen hat die Wahlbeteiligung in den letzten Jahren erheblich abgenommen und liegt zudem niedriger als in jeder anderen. Überdies hat sich nicht nur die Kindheit verkürzt, sondern ebenso der Einzug in die Erwachsenenwelt mehr und mehr verzögert; dies reicht von der immer länger werdenden Ausbildungsphase, dem immer späteren Berufsanfang über ein immer höheres Heiratsalter oder die immer stärker verzögerte Familiengründungsphase. Gewisse Lebenserfahrungen stellen sich damit erst sehr viel später als in früheren Zeiten ein.

Damit soll keineswegs die politische Kompetenz Jugendlicher relativiert werden. Politische Kompetenz läßt sich vielleicht doch noch weiter differenzieren und – so problematisch Verallgemeinerungen immer sind – auch nach Generationen unterscheiden. So belegen die Jugendstudien unisono, daß bei den Jugendlichen und jungen Erwachsenen spontane, unmittelbare Möglichkeiten zur politischen Partizipation und Artikulation, von der „Demo" bis zu Unterschriftenaktionen, große Sympathien genießen. Solche Aktionen, wie auch die mitunter mit der altersbedingten Emphase und Leidenschaftlichkeit artikulierte „Betroffenheit" ernstzunehmen und sie nicht gegenüber anderen Formen der politischen Partizipation abzuwerten oder gar als Form der politischen Unmündigkeit abzuqualifizieren, ist Aufgabe des politischen Establishments wie der ganzen „Erwachsenenwelt".

Dabei ist es durchaus denkbar, daß die gegenwärtige junge Generation eigens zu solchem Tun ermutigt werden muß – je nach dem wie hoch man den Missions- und Erziehungserfolg der hedonistischen, durch Indifferenz geprägten Gegenkultur veranschlagen möchte. Fühlen sich aber Jugendliche in ihrem altersbedingten Engagement ernstgenommen, kann sich dies positiv auf ihre weitere Biographie als politisch wache Staatsbürger auswirken – es kann dann getrost bei der doch einigermaßen bewährten Koppelung von Wahlrecht und Volljährigkeit bleiben. *fo*

Bischofskonferenz: Klare Worte zu Asyl und Religionsunterricht

Vom 6. bis 9. März tagte in Münster die Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz. Innerkirchliche heiße Eisen blieben diesmal weitgehend ausgespart; im Mittelpunkt standen politisch-gesellschaftliche Themen.

Die Tagesordnung für die diesjährige Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz wurde zu einem erheblichen Teil von politisch-gesellschaftlichen Vorgängen und Ereignissen bestimmt, auf die die in Münster versammelten Bischöfe reagierten bzw. zu denen sie Stellung nahmen: Pflegeversicherung, Asylgesetzgebung, Neuregelung des § 218, Weltgipfel für soziale Entwicklung, UN-Klimakonferenz, fünfzigster Jahrestag des Kriegsendes. So viele Erklärungen wurden schon lange nicht mehr auf einer Vollversammlung verabschiedet und veröffentlicht, wobei die Verabschiedung des gemeinsamen Wortes zum Gedenken an das Ende des Zweiten Weltkriegs vor 50 Jahren allerdings auf die Sitzung des Ständigen Rates Ende April verschoben werden mußte. Hier bestand nach einer ausführlichen Diskussion viel stilistischer und formaler Änderungsbedarf.

Dafür leistete die Bischofskonferenz in einer sensiblen und teilweise verfahrenen Angelegenheit Vorreiterdienste für die Politik. Zum Abschluß der Frühjahrsvollversammlung wurde gleichzeitig in Münster und in Prag ein *Gemeinsames Wort der tschechischen und deutschen Bischöfe* veröffentlicht, das die „Hindernisse und Belastungen im Verhältnis beider Völker" anspricht und zur Lösung der deutsch-tschechischen Probleme im Geist der Versöhnung aufruft. Nur solche Lösungen könnten Bestand haben, die dem Gemeinwohl beider Staaten und Europas verpflichtet seien: „Sie müssen die jeder menschlichen Gerechtigkeit gesetzten Grenzen beachten; deshalb dürfen sie nichts Unerfüllbares fordern und müssen die Folgen für alle Betroffenen bedenken."

Sorge im Blick auf das neue Asylrecht

In ihrer Erklärung zu Entwicklungen in der *Flüchtlings- und Asylpolitik* machen sich die Bischöfe durchweg die Kritikpunkte zu eigen, die eine Untersuchung des Deutschen Caritasverbandes ein Jahr nach Inkrafttreten des neuen Asylrechts zusammengestellt hatte (vgl. HK, Oktober 1994, 510 ff.). Sie sind im übrigen auch weithin deckungsgleich mit der Mängelliste des Berichts der EKD-Kommission für Ausländerfragen und ethnische Minderheiten, der auf der Tagung der EKD-Synode Anfang November letzten Jahres in Halle diskutiert wurde. Die Synode gab in einem entsprechenden Beschluß ihrer „Besorgnis um den Bestand des Grundrechts auf Asyl" Ausdruck und forderte den Rat der EKD auf, im Sinn des Kommissionsberichts bei den jeweils politisch Verantwortlichen auf Veränderungen und Verbesserungen hinzuwirken.

Die Bischofskonferenz spricht jetzt ihrerseits davon, die zwischenzeitlich gewonnenen Erfahrungen mit dem neuen Asylrecht gäben Anlaß zu großer Sorge. Die Erklärung fordert die Sicherstellung einer unabhängigen Verfahrensberatung für Asylbewerber vor der ersten Anhörung, äußert Bedenken gegenüber der Drittstaatenregelung und den zwischen Deutschland und anderen Staaten geschlossenen Rückübernahmeabkommen und kritisiert, daß mit dem Asylbewerberleistungsgesetz zum ersten Mal eine Bevölkerungsgruppe aus dem Bundessozialhilfegesetz herausgenommen werde. Es sei nicht nachvollziehbar, so die Bischöfe, warum die Schutzvorschrift für Kriegs- und Bürgerkriegsflüchtlinge noch immer nicht umgesetzt sei.

Flüchtlingsfamilien dürften weder in der Unterbringung noch durch Abschiebung getrennt werden; die derzeitigen Bedingungen der Abschiebehaft müßten dringend überprüft und verbessert werden. Außerdem mahnen die Bischöfe eine großzügige Altfallregelung für abgelehnte Asylbewerber an, die schon jahrelang in Deutschland leben. Die Erklärung, in der auch die internationalen Aspekte des Problems angesprochen werden (Bekämpfung von Fluchtursachen, Harmonisierung des Asylrechts in Europa), plädiert dafür, die eingetretene Beruhigung in der öffentlichen Debatte dazu zu nutzen, um die dringend gebotenen *gesetzlichen und praktischen Korrekturen* vorzunehmen: „Wenn die bestehenden Probleme nicht zufriedenstellend geregelt werden, geraten Christen, die haupt- oder ehrenamtlich in der Flüchtlingsarbeit tätig sind, zunehmend in Gewissensnot."

Schon zehn Tage vor der Frühjahrsvollversammlung legte der Konferenzvorsitzende eine Erklärung zum Thema *Abtreibungsgesetzgebung* vor. Anlaß für die Stellungnahme von Bischof *Karl Lehmann* war der zwanzigste Jahrestag des ersten Verfassungsgerichtsurteils zur Neuordnung des § 218 vom 25. Februar 1975. Der Text erinnert an Leitsätze aus den Urteilen von 1975 und 1993 (vgl. HK, Juli 1993, 339 ff.) und hält fest: „Der Respekt vor unserer Verfassung und dem Bundesverfassungsgericht, mehr aber noch die Achtung vor dem unveräußerlichen Recht der ungeborenen Kinder auf Leben gebietet es, die verfassungsrechtlichen Vorgaben und Anforderungen des höchsten Gerichts ungeschmälert und uneingeschränkt in einen wirksamen Lebensschutz umzusetzen."

Für die Bischofskonferenz gehen alle

jetzt vorliegenden Entwürfe der Parteien zur Änderung des Schwangeren- und Familienhilfegesetzes an der Verfassung und den Vorgaben des Bundesverfassungsgerichts vorbei, ausgenommen der Entwurf, den eine Minderheit in der CDU/CSU-Fraktion vorgelegt hat. In der ausgesprochen apodiktisch formulierten Erklärung, die in Münster zum § 218 verabschiedet wurde, zeigen sich die Bischöfe außerdem bestürzt darüber, daß geplant sei, „die voraussichtliche Behinderung eines Kindes als Rechtfertigungsgrund für dessen Tötung gesetzlich zu formulieren" („embryopathische Indikation"). Der Staat müsse Unrecht gegenüber menschlichem Leben als Unrecht deutlich machen und dürfe nicht kaschieren, wenn er es straffrei lasse. Er dürfe sich weder durch Bereitstellung staatlicher Einrichtungen noch durch finanzielle Zuwendung am Unrecht der Tötung ungeborener Kinder beteiligen.

Plädoyer für den konfessionellen Religionsunterricht

Zur innerhalb der katholischen Kirche in Deutschland schon länger strittigen Frage einer weiteren Beteiligung kirchlicher Stellen an der gesetzlich vorgeschriebenen Pflichtberatung (Bischof *Johannes Dyba* von Fulda hat bekanntlich im Herbst 1993 angeordnet, daß die Beratungsstellen in seinem Bistum die gesetzliche Bescheinigung nicht mehr ausstellen dürfen), beläßt es die Erklärung der Frühjahrsvollversammlung bei der grundsätzlichen Feststellung: „Die Kirche kann sich nicht an einer gesetzlichen Beratung beteiligen, die dem göttlichen Gebot ‚Du sollst nicht töten' zuwiderläuft." Der Staat müsse eine gesetzliche Beratung einrichten, die ausschließlich dem Ziel verpflichtet sei, mit der Mutter das Leben des Kindes zu schützen.

Daß sich die Bischofskonferenz jetzt bei einem (halben) Studientag mit der *Konfessionalität des Religionsunterrichts* befaßte, nimmt nicht wunder. In der katholischen Religionspädagogik werden Notwendigkeit und Grenzen des konfessionellen Religionsunterrichts derzeit kontrovers diskutiert; es steht der Vorschlag im Raum, die Kirchen sollten den schulischen Religionsunterricht zunehmend gemeinsam gestalten. Die Kammer der EKD für Bildung und Erziehung hat im Herbst 1994 eine Denkschrift zum Religionsunterricht mit dem programmatischen Titel „Identität und Verständigung" vorgelegt (vgl. HK, Oktober 1994, 492).

Für die EKD-Denkschrift ist die angemessene Gestalt des konfessionellen Religionsunterrichts für die Zukunft die Form eines „konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts". Die evangelische Kirche bejahe die bereits praktizierte evangelisch-katholische Zusammenarbeit, halte es aber für dringend erforderlich, sie inhaltlich und institutionell auszubauen. Die Denkschrift plädiert in diesem Sinn dafür, das Trennende und Gemeinsame bei Katholiken und Protestanten im Religionsunterricht durch differenzierenden und kooperierenden Unterricht, in getrennten Lehrgängen und durch gemeinsame Lehrformen „so ökumenisch-interdisziplinär anzugehen, wie es längst bereits in den Theologien der beiden Kirchen angegangen wird".

Die Bischofskonferenz setzt die Akzente teilweise anders als die EKD-Denkschrift bzw. ihr inhaltlich entsprechende katholische Vorstöße. Im Pressebericht über den Studientag heißt es als Ergebnis der Beratungen u. a., *Ausnahmeregelungen* aufgrund der schulpraktischen Gegebenheiten dürften die grundsätzliche konfessionelle Identität des Religionsunterrichts auf der Basis der Trias von Lehrer, Lehrinhalt und Schülern nicht faktisch außer Kraft setzen. Die Konfessionalität sei gerade unter den Bedingungen einer nachlassenden kirchlichen Bindung und einer zunehmenden religiösen Indifferenz eine fundamentale Voraussetzung für die religiöse Erziehung und den Religionsunterricht: „Dies gilt es, in positiver Weise neu bewußt zu machen."

In einem Grundsatzreferat zum Konfessionsbegriff kam Bischof Lehmann zu dem Schluß, der schulische Religionsunterricht kranke heute nicht an der Konfessionalität, sondern an der Verleugnung seiner Bekenntnisgebundenheit. Ein konkret kirchlich verfaßter schulischer Religionsunterricht brauche nicht schon deswegen autoritär und indoktrinierend, eingeengt und weltfremd zu werden. Der im Raum der einzelnen Kirchen verbleibende Religionsunterricht müsse sich selbst tiefgreifend auf die ökumenische Perspektive hin öffnen. Auf diesem Hintergrund sprach sich Lehmann für eine *begrenzte Kooperation* zwischen den Kirchen im Religionsunterricht aus; eine solche begrenzte Kooperation enthalte „ein großes ungehobenes und uneingelöstes Potential in sich, das erst noch auf eine verantwortliche Realisation wartet".

Innerkirchliches blieb diesmal weitgehend ausgespart

Innerkirchliche Fragen spielten auf der Frühjahrsvollversammlung eher eine Nebenrolle. Die mit Änderungsvorschlägen von den Bischöfen in Münster angenommene Erklärung über den *Leitungsdienst in der Gemeinde* soll in einigen Monaten veröffentlicht werden; sie wird sich im Rahmen dessen halten, was Bischof Kasper vor einem Jahr zum Thema ausgeführt hat (vgl. HK, Mai 1994, 226 ff.). Nur am Rand ging es bei der Vollversammlung um Vorgänge wie den im Auftrag von Kardinal *Joseph Ratzinger* verfaßten Brief des Apostolischen Nuntius an den Konferenzvorsitzenden und den Vorsitzenden der Glaubenskommission, in dem aus Anlaß des Falles Gaillot Kritik an Äußerungen deutscher Theologen geübt und dabei speziell der Tübinger Pastoraltheologe *Norbert Greinacher* genannt wurde. Ob dieser an sich nicht sehr spektakuläre Vorgang doch noch weitere Kreise zieht, bleibt abzuwarten. *U. R.*

Österreich: Zunehmende politische Verunsicherung

Die große Koalition in Österreich kommt nur mühsam über die Runden. In der katholischen Kirche, deren integrierender und versöhnender Einfluß gefragt wäre, bestimmen nach wie vor Lähmung und Spaltung das Bild.

Das einst hyperstabile und im Ausland oft bestaunte System der beiden großen Parteilager in Österreich ist zunehmender Erosion ausgesetzt. Der Meinungsforscher *Rudolf Bretschneider* erklärte kürzlich in einer zusammenfassenden Analyse, daß noch vor 15 Jahren acht von zehn Anhängern der beiden Großparteien in Österreich in ihrem Milieu gelebt hätten. Diese Zahl ist mittlerweile auf die Hälfte abgesunken. Parteibindungen gibt es vor allem bei jüngeren Menschen kaum mehr. Die allgemeine Protestbereitschaft steigt, und die Bedeutung von Großorganisationen (Parteien, Gewerkschaften, Genossenschaften, auch der Kirchen) nimmt immer mehr ab.
Gleichzeitig kommt es zu einer zunehmenden Unzufriedenheit angesichts des Gefühls der eigenen politischen Ohnmacht, das von dem Eindruck bestimmt wird, daß man persönlich überhaupt keinen Einfluß mehr auf das politische Geschehen hat. Von der Meinungsforschung wird diese Stimmungslage bemerkenswerterweise vor allem in Österreich und Italien geortet.

Die Chance der EU-Abstimmung wurde verspielt

Lange Zeit trauten die Österreicher der Politik und den Politikern die Kompetenz zu, die soziale Sicherheit garantieren zu können. Die Wirtschaftskrise in den achtziger Jahren mit den damals stark steigenden Arbeitslosenziffern, die Probleme des Umweltschutzes mit ihren Auswirkungen und die Folgen des Zusammenbruchs des Kommunismus mit dem Krieg im ehemaligen Jugoslawien, der Österreich nach wie vor stark betrifft, haben dieses Vertrauen nachhaltig zerstört. Dabei spielte die Problematik der *Flüchtlinge und Ausländer* dank der Grenznähe eine besonders folgenschwere Rolle. Denn der Parteiobmann der Freiheitlichen Partei, *Jörg Haider*, nützte diesen Problemkreis in populistischer Überdrehung für seine Zwecke, um gegen die sogenannten „Altparteien" zu agitieren und seine „Machtergreifung" als Bundeskanzler für das Jahr 1998 vorauszusagen.
Die beiden Regierungsparteien, die Sozialdemokraten (SPÖ) und die konservative, christdemokratische Volkspartei (ÖVP) reagieren auf diese Herausforderung zutiefst verunsichert. Was ihnen am meisten schadet, ist der Umstand, daß sie nicht mehr den Eindruck vermitteln können, für ganz bestimmte Inhalte der Politik zu stehen. Dadurch wächst das Gefühl, es sei ohnehin gleichgültig, welche Partei man wählt, und der ziemlich durchgehende Anti-Parteien-Affekt greift immer weiter um sich. Auch das Ressentiment gegen „die da oben" erfaßt immer weitere Kreise der Bevölkerung. Öffentliche Flegeleien werden alltäglich, wobei gewiß die außerordentlich starke Boulevardisierung der österreichischen Zeitungen eine Rolle spielt, und Autoritäten aller Art – politische und kirchliche Amtsträger, Funktionäre auf den verschiedensten Ebenen, Polizei und Richter – kommen in der öffentlichen Diskussion unter die Räder.
Diese bedenkliche Entwicklung in Österreich ist deshalb doppelt erstaunlich, weil die Eckdaten des Landes eine außergewöhnliche Erfolgsstory seit der Wiedergründung im April 1945 signalisieren: Die Alpenrepublik ist zum siebtreichsten Land der Erde geworden, die Arbeitslosigkeit ist erfreulicherweise stark rückläufig, die Inflation konnte weiter gebremst werden, der Schilling zählt, – nicht zuletzt durch seine Bindung an die D-Mark – zu den stabilsten Währungen Europas. Einen eindrucksvollen Beweis dafür, daß in Österreich in den vergangenen Jahrzehnten ein neues Selbstbewußtsein und Selbstverständnis gewachsen ist, bildete die Volksabstimmung über den Beitritt zur Europäischen Union, die am 12. Juni des Vorjahres ein überraschendes „Ja" von 66 Prozent erbrachte. Dieses Ergebnis war besonders überraschend, weil der bei vielen Unzufriedenen populäre Populist Jörg Haider vor dieser Volksabstimmung alle Register seiner demagogischen Künste zog, um gegen die EU Stimmung zu machen. Trotzdem entschied sich das österreichische Volk in so eindeutiger Weise für das größere Europa.

Diese einmalige Chance wurde von den beiden Regierungsparteien innerhalb weniger Monate völlig verspielt. Schon am Tag nach der Volksabstimmung begannen die beiden Koalitionsparteien heftig miteinander zu streiten, welche Regierungsmitglieder von welcher Partei den EU-Vertrag unterzeichnen sollten. Wochenlang beherrschten nur noch personalpolitische und taktische Winkelzüge die Innenpolitik. Von Europa war nicht einmal mehr im Wahlkampf für die im Oktober 1994 stattfindenden Nationalratswahlen die Rede. Auf diese Weise half die Koalition Jörg Haider, ihrem gefährlichsten Gegner, aus seiner Ecke, in die er sich durch seine wütende EU-Feindschaft selbst manövriert hatte.

Eine vernichtende Niederlage der beiden Regierungsparteien bei den Parlamentswahlen im Herbst 1994 war die logische Folge. Jetzt verfügt die früher einmal schier allmächtige Koalition nicht einmal mehr über die Zweidrittelmehrheit im österreichischen Natio-

nalrat, so daß sie keine Verfassungsgesetze beschließen kann. Sowohl die FPÖ Jörg Haiders als auch die Grünen und die von der FPÖ abgespaltenen Liberalen konnten hingegen ihre Stärke eindrucksvoll ausbauen.

Mißglücktes Unternehmen Sparpaket

Dieser Denkzettel brachte die Regierungskoalition nur vorübergehend und wohl an der falschen Stelle zur Besinnung. Um ihre Stärke und Handlungsfähigkeit zu beweisen, beschlossen die beiden Regierungsparteien bald nach der Wahl ein relativ rigoroses *Sparpaket*, um einerseits der steigenden Staatsverschuldung Einhalt zu gebieten und andererseits die beträchtlichen Kosten für den EU-Beitritt Österreichs aufzubringen. Großsprecherisch stellte Finanzminister *Ferdinand Lacina* die Einsparung von 200 Milliarden Schilling und mehr in den nächsten Jahren in Aussicht. Nachdem die Regierung vor den Wahlen die Lage der Staatsfinanzen in rosigem Licht dargestellt und die Kosten des EU-Beitritts eher bagatellisiert hatte, mußte dieser Schwenk zwangsläufig verbreitetes Unbehagen auslösen.

Die Regierung machte aber in der Folge einen weiteren verhängnisvollen Fehler: Sie verkündete mit Trommelwirbel eine lange Liste von Sparmaßnahmen für das nächste Budget, ohne vorher die in Österreich traditionell so wichtigen Sozialpartner (die Kammern, Gewerkschaften, Arbeitgeber, Interessenverbände) zu konsultieren. In den Kreisen dieser Sozialpartner erhob sich prompt wilder Protest. In dieser schlechten Position mußte die Regierung nachträglich die Verhandlungen mit den Funktionären der Sozialpartner aufnehmen, die nicht nur aus sachlichen Motiven, sondern auch aus Gründen ihrer Existenzbestätigung eine betont harte Linie einschlugen.
Bei diesen Gelegenheiten zeigten sich zum erstenmal seit 1945 ernste Unstimmigkeiten zwischen den sozialdemokratischen Gewerkschaftern und der SPÖ, die lange nicht überbrückt werden konnten. Die ÖVP wiederum hatte sich mit den christlichen Gewerkschaftern und vor allem mit katholischen Familienorganisationen herumzuschlagen, die gegen die Kürzung der in Österreich recht großzügigen Familienbeihilfen direkter und indirekter Art (Gratis-Schulbuch, Gratis-Schülerfahrten in Straßenbahnen, Bussen und Eisenbahnen) protestierten. Die Differenzen im ÖVP-Bereich gehörten allerdings schon bisher zum üblichen Bild, während die Aufsplitterung im sozialdemokratischen Lager eine Novität ist.

Angesichts dieser breiten Front der Opposition in den eigenen Reihen kapitulierte die Regierung in der Zeit seit Dezember Stück für Stück und strich einen Punkt nach dem anderen aus ihrem so dramatisch vorgestellten Sparpaket: Zuerst mußte sie gegenüber den Beamten klein beigeben und wesentliche Teile ihrer Vorhaben streichen, dann gab sie dem geballten Widerstand der Lehrer nach, die gegen die geplante Kürzung der Unterrichtsstunden und die in diesem Zusammenhang befürchtete Einsparung vieler Stellen auf die Barrikaden gestiegen waren; schließlich waren auch noch die Repräsentanten der Universitätsprofessoren, der Studenten, der Bauern und der Wirtschaft erfolgreich, die wesentliche Teile des angekündigten Sparpaketes herausreklamierten. Übrig blieb ein arg zerrupftes *Sammelsurium von Sparmaßnahmen*, die das angestrebte Einsparungsziel nicht erreichen konnten. So muß der Fiskus wieder einmal zu Steuererhöhungen Zuflucht nehmen, obwohl die Regierung wiederholt versichert hatte, diesmal vor allem auf der Ausgabenseite spürbare Abstriche vorzunehmen.

In diesem Dilemma zog sich Finanzminister Lacina auf die Minimalforderung zurück, das Budgetdefizit 1995 dürfe die Summe von etwa 100 Milliarden Schilling nicht überschreiten. Da noch im Schoß der Regierung zusätzliche Widerstände gegen diverse Sparmaßnahmen auftauchten, bedurfte es aller taktischen Künste, den Budgetentwurf in den ersten Märztagen mit Ach und Krach fertigzustellen und dem Parlament vorzulegen. Auf diese nicht sehr eindrucksvolle Art und Weise konnten aber immerhin die rotschwarze Koalitionsregierung gerettet, eine offene Regierungskrise abgewendet und eine direkte Einmischung Jörg Haiders vermieden werden.

Ein bitterer Nachgeschmack bleibt jedoch. Die Regierung, durch das Wahlergebnis vom vergangenen Herbst ohnehin angeschlagen, hat sich als schwach erwiesen. Schwäche bedeutet in der Politik ein gefährliches Zeichen. Angesichts eines Phänomens wie Jörg Haider, der täglich neu Hohn und Spott über die Regierung und die Regierungsparteien ausgießt, kann diese Schwäche unter Umständen zu katastrophalen Zuständen in Österreich führen.

Die Kirche ist gelähmt und gespalten

Mitten in diese ohnehin sehr diffizile Lage platzte in den ohnehin wenig fröhlichen Fasching dieses Jahres das brutale Bombenattentat im burgenländischen Oberwart, dem vier Roma zum Opfer fielen. Wie schon bei den vorangegangenen Briefbombenattentaten, bei denen u. a. der populäre Wiener Bürgermeister *Helmut Zilk* schwer verletzt worden war, erwies sich der österreichische Polizeiapparat als rat- und hilflos. Indizien weisen wohl darauf hin, daß die Täter aus dem rechtsradikalen, ausländerfeindlichen Untergrund kommen, doch verstrich eine Woche nach der anderen, und kein Täter konnte gefaßt werden.

Durch alle diese Ereignisse ergibt sich eine paradoxe Situation: Trotz der objektiv feststellbaren günstigen wirtschaftlichen Entwicklung ergibt sich in Österreich eine politische Verunsicherung und Verdrossenheit, die vor allem im Atmosphärischen mit Händen zu greifen ist.
Der zusammenführende und versöhnende Einfluß der *katholischen Kirche* wäre in dieser Stunde doppelt hilf-

reich. Aber auch die Kirche macht einen gelähmten und gespaltenen Eindruck. Der Unfriede, der im Gefolge einer ganzen Reihe von Bischofsernennungen in der Kirche Österreichs entstanden ist, konnte in keiner Weise beigelegt werden. Er frißt sich weiter durch ganze Bereiche der Kirche, und die Bestellung des Moralprofessors *Andreas Laun* zum neuen Weihbischof von Salzburg hat die Gegensätze nicht vermindert, sondern noch zusätzlich verschärft.

Die Aussage des Sekretärs des Salzburger Erzbischofs *Georg Eder,* dieser habe zu keinem Zeitpunkt ein Ansuchen um einen neuen Weihbischof gestellt, sorgte für besondere Erbitterung: Befürchtet man doch in Salzburg, Rom könnte versucht sein, das Recht des Salzburger Domkapitels, den Erzbischof aus einem römischen Dreiervorschlag zu wählen, im Fall eines Rücktrittes von Georg Eder durch ein „automatisches Nachrücken" von Andreas Laun zu umgehen. Auf diese Weise wären in Salzburg allerdings Churer Verhältnisse gegeben.

Diese Befürchtungen werden noch durch die äußerst scharfe Vorgangsweise von Erzbischof Eder gegenüber der diözesanen Kirchenzeitung „Rupertusblatt" bestärkt. Denn der Erzbischof löste gleichzeitig den langjährigen Chefredakteur der Zeitung, *Bernhard Strobl,* und den geistlichen Assistenten des Blattes, den Salzburger Dompfarrer *Balthasar Sieberer,* ab. Schon gibt es Befürchtungen, der neue Weihbischof Laun könnte künftig als Herausgeber oder geistlicher Assistent des „Rupertusblattes" fungieren.

In diese Auseinandersetzungen sind nicht ein paar Außenseiter oder Querulanten verwickelt, sondern *breite Kernschichten der Kirche.* Katholiken, die es als ihre Aufgabe ansehen, zwischen den Streitparteien zu vermitteln und zu einer Versöhnung beizutragen, sehen sich durch diese ständig wachsende Polarisierung überrollt. Sie ziehen sich zurück und resignieren, oder sie siedeln sich in einem der zahlreichen innerkirchlichen Widerstandsnester an. Auf diese Weise scheidet die katholische Kirche in einer Phase, die für Österreich fatale Konsequenzen bringen könnte, als wirksame gesamtösterreichische Kraft der Konsolidierung aus. Die Folgen sind in ihrer ganzen Tragweite noch nicht abzusehen. *F. C.*

USA: Ist dies ein „katholischer Augenblick"?

In den USA macht ein Schlagwort von sich reden, das bei aller Vielschichtigkeit und Fragwürdigkeit einen interessanten Einblick in die konfessionelle Landschaft des Landes erlaubt: das Wort vom „catholic moment". Diese Charakterisierung stößt im US-Katholizismus allerdings auf Bedenken.

Im US-Katholizismus findet seit geraumer Zeit eine Diskussion über die Frage statt, ob man sich gegenwärtig in einem „catholic moment" befinde, in einer Zeit, in der dem katholischen Teil des Christentums in Religion und Welt eine gewisse Führungs- und Leitfunktion zukomme. Die englische katholische Wochenzeitung „The Tablet" veröffentlichte dazu im vergangenen Jahr eine Serie von Diskussionsbeiträgen, die in These und Gegenthese einen Einblick in die gegenwärtigen inneren Spannungen der katholischen Kirche der USA geben.

Der Begriff des „catholic moment" stammt vom ehemaligen lutherischen Pastor und Theologen *Richard Neuhaus* und geht auf eine Buchveröffentlichung aus dem Jahr 1987 mit demselben Titel zurück (erschienen bei Harper & Row Publishers, San Francisco). Neuhaus wartete darin mit der These auf, die katholische Kirche könne und solle in der Welt „die führende Kirche in der Verkündigung und der beispielhaften Realisierung des Evangeliums" spielen. Die katholische Kirche in den USA nehme zu Recht eine führende Rolle beim Versuch ein, eine „religiös begründete Philosophie des ‚amerikanischen Experimentes' in geordneter Freiheit" zu schaffen.

Gegen Traditionalismus und Progressismus

Vor allem geht es ihm um die Spannung zwischen dem, was er das „spezifisch christliche Anliegen" nennt, und anderen weltanschaulichen Konzepten. Zu letzteren zählte er auch Vorstellungen und Ziele, die sich als spezifisch amerikanisch verstehen. Johannes Paul II. bezeichnete Neuhaus in dem Zusammenhang als den „öffentlichsten Zeugen der Wahrheit, daß – sollte diese Spannung gelockert werden – die Kirche sich nicht unterscheidet und damit der Welt nichts Hilfreiches zu bieten hat".

Neuhaus galt damals bereits als Vertreter jener *neokonservativen Kritik* an einer Linie, die auch führende Vertreter des US-Episkopates vertraten. Mit den beiden großen Hirtenbriefprojekten zu Friedens- und Wirtschaftsfragen nahmen die US-Bischöfe eine über den Raum des Katholizismus hin wahrgenommene kritische Rolle gegenüber zentralen Elementen des amerikanischen politischen Selbstverständnisses ein. Was manche damals als eine nicht akzeptable „Politisierung" der Kirche bekämpften, nannte Neuhaus in „The Catholic Moment" eine „Entpolitisierung" des sozialethischen Denkens in der Kirche – in Anspielung auf die u. a. von der „Theologie der Befreiung" inspirierte unmittelbarere Begründung politischer Anliegen und Forderungen aus der Heiligen Schrift.

Zugleich versuchte die US-Kirche, sich

entschieden als Ortskirche im amerikanischen Kontext zu verstehen und betonte den engen Zusammenhang von katholischem Bekenntnis und spezifisch „amerikanischer Erfahrung". Dahinter steht die für die Kirche in den USA als Minderheitskirche seit langem zentrale Frage, wie man zugleich ein „guter Katholik" und ein „guter Amerikaner" sein könne. In Versuchen, den amerikanischen Kontext unzweideutiger zu bejahen und auch für die Kirche selbst als ethosbildend zu begreifen sah Neuhaus eine Vernachlässigung des Katholischen zugunsten des Amerikanischen. „Wahrer Amerikaner" könne man nur sein auf der Basis dessen, daß man ein „guter Katholik" sei, und nicht umgekehrt.

Der Katholizismus ist vielgestaltiger

Alarmiert auch durch den fortgesetzten Schwund im amerikanischen „mainline"-Protestantismus warnte Neuhaus vor einer – aus seiner Sicht – verhängnisvollen, weil Fehler der Vergangenheit nur wiederholenden Übernahme von Denk- und Verhaltensweisen aus dem liberalen Protestantismus. Teilen des US-Katholizismus hielt er vor, den Gefahren einer latenten *Protestantisierung der katholischen Kirche* nicht entschieden genug entgegenzutreten. Johannes Paul II. ist und war für Neuhaus geradezu eine Personifizierung seines Programms.

Zu Beginn der Artikelserie in „The Tablet" (24. 9. 94) kennzeichnete Neuhaus den „catholic moment" als den Zeitraum, der Anfang der 80er Jahre sowohl in Kirche wie Kultur begonnen habe und in dem die dauerhafte Bedeutung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils bestätigt worden sei. Neuhaus setzte sich sowohl vom *Traditionalismus*, als auch von dem ab, was er *Progressismus* nannte. Viele Traditionalisten hielten das Konzil für einen großen Fehler, während viele Progressisten meinten, dieses sei der Beginn eines *aggiornamento* mit offenem Ende, in dessen Verlauf alles das, was die Anpassung der Kirche an die Moderne behindere, auf dem Kehricht lande.

Neuhaus warnte davor, die katholische Kirche als nur *eine von mehreren* Denominationen zu verstehen: Katholiken müßten sich an der ganzen christlichen Wahrheit ausrichten und diese zu ihrem Recht kommen lassen mit der Perspektive der Gemeinschaft aller in der einen und einzigen Kirche, zumal es schon aus theologischen Gründen nur eine Kirche geben könne. Er kritisierte die Vernachlässigung der Wahrheitsfrage und skizzierte die Rolle der katholischen Kirche als „Hauptverteidiger eines hoffnungsvollen Humanismus" gegen eine „nur allzu reale nihilistische Alternative".

Einer derjenigen Bischöfe, die den Kurs des US-Episkopates gerade in den 80er Jahren stark mitgeprägt haben, und als solche auch wiederholt Zielscheibe konservativer Kritik waren, ist der Erzbischof von Milwaukee, *Rembert Weakland*, vor seinem Amtsantritt Abtprimas der Benediktiner. Während Neuhaus in seiner These besonders die innerkirchliche Seite darstellte, ging Weakland in seiner Entgegnung in „The Tablet" (1. 10. 94) stärker auf den politischen gesellschaftlichen Kontext ein.

Schon die faktische Vielgestaltigkeit des Katholischen in den USA spricht nach seiner Ansicht gegen einen „catholic moment". Katholiken seien weder in politischer noch in religiöser Hinsicht eine homogene Gruppe. Den Katholiken mangele es in den USA an Kohäsion: Unter denen, die sich in Umfragen als praktizierend bezeichneten, nehme der Anteil jener zu, die auf den sonntäglichen Gottesdienstbesuch verzichteten oder sonst aktiv am Leben der Kirche teilnähmen.

Vor allem aber distanzierte sich Weakland insofern von Neuhaus, als dieser unter dem Stichwort „catholic moment" eine enge Verbindung und innere Nähe zwischen *neokonservativen Anliegen und der kirchlichen Sozialverkündigung im Pontifikat von Johannes Paul II.* behaupte. Die Mehrheit amerikanischer Katholiken verspreche sich von einer solchen Koalition nichts. Die neokonservative politische Position sei ein Überbleibsel jenes alten klassischen Liberalismus, der wenig Staat und insofern auch wenig Eingriffe in die Freiheit des Marktes wünsche.

Die frühere Präsidentin der US-„Leadership Conference of Women Religious", dem größten Zusammenschluß von US-Ordensfrauen, *Joan Chittister*, ging in ihrer Entgegnung auf Neuhaus (The Tablet, 8. 10. 94) auf die Komplexität sozialen Wandels ein, der dieser mit seinem einseitigen Setzen auf die päpstliche Lehrverkündigung nicht gerecht werde. Die Vorstellung, eine einzige Institution allein sei in der Lage, eine neue moralische Wirklichkeit zu befördern, bedeute eine Art „moralischen Isolationismus", ein „Monopol auf Wahrheit" durch eine Institution, die zum gegenwärtigen Zeitpunkt selbst viel zu lernen habe. Orthodoxie und Autoritarismus seien weder Synonyme noch akzeptable Definitionen für Katholizismus oder Christentum. Die völlige Ausrichtung auf die Lehrverkündigung Johannes Pauls II., das bloße Aufrechterhalten der Beziehungen zu den alten „main line"-Kirchen sowie der Kooperation mit den Evangelikalen – nennt Chittister eine *beschränkte Perspektive* bei der Suche nach einem moralischen Konsens und der fortgesetzten Erneuerung der katholischen Kirche.

Kennzeichnend für ein bestimmtes Milieu

Als vielschichtiger und mehrstimmiger, als es bei Neuhaus zum Ausdruck komme, porträtiert auch der Jesuit und Sozialethiker *John Langan* von der Georgetown-University den US-Katholizismus (15.10.94). Sowohl Bemühungen, dem Katholizismus die Einförmigkeit einer „vorkonziliaren katholischen Phalanx" aufzuprägen, als auch solche, die Kirche in eine ausschließlich spirituelle Gemeinschaft umzuwandeln, ohne bestimmte Grenzen und konkrete Verpflichtungen, hält Langan für zum Scheitern verurteilt. Die für ihn wahrscheinlichere

künftige Entwicklungsrichtung charakterisiert er als „Mischung aus Restauration und Experiment", ohne daß man beides auf einen ideologischen Nenner bringen könne.

Der amerikanische Katholizismus werde sowohl weiterhin eine massive *institutionelle Realität* sein als sich auch den *menschlichen Bedürfnissen* in ihrer ganzen Breite stellen. Er werde weder auf die Akzeptanz der Moderne verzichten, noch auf den Dienst an der Menschheit, wie beides vom Zweiten Vatikanischen Konzil verlangt werde.

Positiver als die drei bisher dargestellten Erwiderungen auf Neuhaus fiel der Kommentar des Theologen *Avery Dulles* von der New Yorker Fordham University aus. Dulles füllte das Stichwort vom „katholischen Augenblick" allerdings mit systematisch-theologischen Darlegungen zur *Katholizität der Kirche*. Diese liege in ihrer Kontinuität bis in ihre Anfänge bei den Aposteln begründet, in der vielfältig gestalteten Einheit der zahlreichen Ortskirchen, in der Überschreitung der Grenzen zwischen den unterschiedlichen Denominationen in der einen *catholica* sowie schließlich im Engagement für die Armen und Schwachen. Unter Verweis auf Johannes Paul II. wandte Dulles sich gegen einen „Ökumenismus des Kompromisses und der Reduktion" und sprach sich für einen „Ökumenismus gegenseitiger Bereicherung und der Wahrheit" aus. Katholizität werde andererseits, je nach Ort und Zeit, immer nur mehr oder weniger gut und vollständig realisiert.

Nicht jeder, der selbstbewußt Katholizität theologisch füllt, muß deshalb bereits den merkwürdig neokonfessionalistisch anmutenden Begriff eines „catholic moment" bejahen. Und manches Betonen des Katholischen erweist sich als höchst selektiv, wenn sich herausstellt, daß zwar die doktrinäre Unterscheidung und Abgrenzung gesucht, die gesellschaftlich-kritische Dimension des Glaubens jedoch mit auffallendem Schweigen übergangen wird.

Was für den einzelnen, der Katholizität in religiös unübersichtlicher Zeit für sich entdeckt, Geborgenheit verheißt, kann für denjenigen, der aus der katholischen Tradition stammt, nur allzu deutliche Erinnerungen an ein überwunden geglaubtes Ghetto beinhalten. Grund genug also, einem Schlagwort wie dem vom „catholic moment" eher reserviert gegenüberzustehen – im Wissen, daß damit komplexe weltanschauliche Wirklichkeit kaum eingefangen wird, andererseits aber Bedürfnisse in Teilen der Kirche benannt werden, die es durchaus wahr- und ernstzunehmen gilt. *K. N.*

Die Transformation geht weiter

Polen sechs Jahre nach dem Systemwechsel

Seit einigen Wochen amtiert in Polen eine neue Regierung unter Ministerpräsident Oleksy von der postkommunistischen Linksallianz. Im Herbst dieses Jahres stehen Präsidentschaftswahlen an, wobei sowohl Regierungs- wie die meisten Oppositionsparteien gegen eine Wiederwahl von Lech Wałęsa sind. Trotz restaurativer Tendenzen und einem rechtlichen Vakuum zwischen Regierung und Präsident sind in Polen demokratische Ordnung und offene Gesellschaft nicht gefährdet.

Am 26. Oktober 1993 war die Koalitionsregierung aus postkommunistischer Linksallianz (SLD) und Bauernpartei (PSL) gegen den Willen von Präsident *Lech Wałęsa* ins Amt gekommen. Dieser nutzte die Koalitionskrisen seit Anfang 1994 immer wieder für das gegenseitige Ausspielen der Koalitionspartner, deren Vorsitzende *Aleksander Kwaśniewski* (SLD/SdRP) und Ministerpräsident *Waldemar Pawlak* (PSL) er zugleich als potentielle Konkurrenten bei den Präsidentschaftswahlen im Herbst 1995 ansah.

Aus strategischen Gründen hatte der Wahlsieger SLD im Herbst 1993 auf das Amt des Ministerpräsidenten verzichtet und es dem Bauernpolitiker Pawlak überlassen (siehe HK, Dezember 1993, 608–614). Präsident Wałęsa setzte erfolglos alles daran, *Tadeusz Mazowieckis* oppositionelle Freiheitsunion (UW), die im Frühjahr 1994 aus dem Zusammenschluß von Demokratischer Union (UD) und Liberaldemokratischem Kongreß (KLD) entstanden war, in eine Koalition unter einem SLD-Premier zu treiben, um einerseits einer reformorientierten Politik wieder eine Chance zu geben und andererseits sich selbst in den Präsidentenwahlen als Alternative zu einem „rot-rosa" Bündnis von Postkommunisten und Freiheitsunion zu profilieren.

Die Politik der Bauernpartei

Die Bauernpartei mit ihrem Premier an der Spitze versuchte seit Regierungsantritt, ihre Interessen gegen das Linksbündnis von Aleksander Kwaśniewski durchzusetzen, wobei sie vornehmlich auf die Personalpolitik von Regierungsbehörden, auf eine Verlangsamung der Wirtschaftsreformen (Agrarpolitik, Haushalt, Privatisierung, Banken) und Rezentralisierung der Staatsverwaltung setzte. Schon im Februar 1994 kam es zum Rücktritt des reformorientierten Finanz-

ministers *Borowski* (SLD). Nach einem langen Tauziehen zwischen Premier, SLD und Präsident Wałęsa um den Borowski-Nachfolger wurde am April 1994 der SLD nahestehende Wirtschaftsfachmann *Grzegorz Kołodko* zum neuen Finanzminister ernannt.

Innerhalb weniger Monate setzte Pawlak seine Leute in Aufsichtsräte von Stiftungen, regierungsnahe Institutionen und Regierungsagenturen mit Zugang zu Finanzquellen. Die Regierung Pawlak gab im Staatshaushalt dem Agrarsektor gegen den hinhaltenden, aber schließlich erfolglosen Widerstand des SLD neue Priorität. Es wurden Schutzzölle für Agrarprodukte eingeführt, die einen Inflationsschub verursachten. Ende Mai 1994 wurde der Koalitionspartner von PSL-Plänen überrascht, die Staatsmonopole für Tabak, Zucker und Branntwein zu erhalten. Monatelang verzögerte die Bauernpartei auch das Programm der Massenprivatisierung (PPP).
Die Machtproben um die Besetzung von Schlüsselpositionen in der Wirtschaftsadministration im Kontext der von Finanzminister Kołodko verantworteten Gesamtwirtschaftsstrategie spitzten sich bis zum Herbst 1994 zu. Am 9. Juni, unmittelbar vor den Kommunalwahlen, hatte Kołodko im Sejm sein Wirtschaftsprogramm für die nächsten Jahre unter dem Titel „Strategie für Polen" vorgelegt. Auch bei der Diskussion der „Strategie" stellte sich heraus, daß die Befürworter des marktwirtschaftlich orientierten Programms eher in der Opposition zu finden waren als beim Koalitionspartner PSL und dem konservativen Flügel der Linksallianz (Arbeitsminister *Leszek Miller),* der schließlich auch die dringend notwendige Reform der teuren Renten- und Sozialsysteme blockierte.

Vierzig Jahre lang war die gleichgeschaltete Vereinigte Bauernpartei (ZSL) dazu verurteilt, als Blockflöte nach der Melodie der kommunistischen Arbeiterpartei zu tanzen. So konnte der Eindruck entstehen, daß Pawlaks PSL, die personell und organisatorisch weitgehend unbeschadet den Systemwechsel überstanden hat, mit ihrer „Säuberung" auf allen Ebenen der staatlichen Verwaltung nicht nur den „Geist" und Stil der Solidarność-Eliten vertreiben wollte, sondern sich auch für die Demütigungen vergangener Jahrzehnte rächte.
Zum Vollstrecker der Idee einer starken Zentralbürokratie und einer parteipolitischen Gleichschaltung der lokalen Administration wurde der Leiter des Ministerratsamtes (URM), *Michał Strak.* Systematisch wurden über 60 Prozent der seit 1989 eingesetzten Wojewoden durch Vertreter aus den Regierungsparteien ersetzt, wobei der Löwenanteil entsprechend den Mehrheitsverhältnissen in den Wojewodschaften bei den Parlamentswahlen 1993 an PSL-Mandatsträger fiel. In einem Gesetzespaket zur Reform der zentralen Staatsverwaltung wurde u. a. vorgeschlagen, die Wahlperiode der Wojewoden mit der Amtsdauer der Regierung zu koppeln. Allgemeines Ziel des Pakets waren die Reorganisation der Ministerratskanzlei, eine Trennung von politischen und nichtpolitischen Beamten, die bessere Koordinierung der Arbeit von Ministerien und eine Optimierung der Steuerung auf der Schiene Zentrale – Wojewodschaften – Gemeinden, nicht eine Dezentralisierung. Ein von der Regierung Suchocka aufgelegtes „Pilotprogramm" zur Stärkung der Gemeinden wurde zusammengestrichen, die Idee der Wiedereinführung der Kreisebene als Verwaltungseinheit zwischen Wojewodschaft und Gemeinde vorläufig fallengelassen.

Auch der Rücktritt des international angesehenen Außenministers *Andrzej Olechowski* – eines der drei „präsidialen" Minister (Äußeres, Inneres, Verteidigung) –, im Oktober 1994 angekündigt und im Januar 1995 vollzogen, stand im Zusammenhang mit den personalpolitischen und organisatorischen Vorstellungen der Koalition in seinem Ministerium und mit einer mißglückten Antikorruptionskampagne („czyste ręce") von Justizminister *Włodzimierz Cimoszewicz.*
Das Ergebnis der Kommunalwahlen vom 19. Juni 1994 hatte für die Diskussion der Zukunft der territorialen Selbstverwaltung zur Folge, daß sich Mazowieckis Freiheitsunion und Kwaśniewskis Linksallianz für die weitere Dezentralisierung und für die Wiedereinführung der Kreise in der Territorialverwaltung stark machten, während die PSL sich mit ihren Hochburgen in strukturschwachen Gebieten und auf dem Lande in ihrem Mißtrauen gegen eine Verlagerung von Kompetenzen von der Zentrale weg auf die Gemeinden und auf eine neu einzuführende Kreisebene bestätigt sah. Das Kommunalwahlergebnis führte insofern zu einer indirekten Korrektur des Sejmwahlergebnisses und zu einer „Normalisierung" der Parteienlandschaft, als die konservativ-katholischen und gemäßigt rechten Parteien in den Kommunalvertretungen mit ungefähr 20 Prozent der Sitze vertreten sind.

Parteien in Profilierungsnot und ein politischer Präsident

Die Politik der bis 1. März 1995 amtierenden Regierung Pawlak, ihre innere Zerstrittenheit und mangelnde Entscheidungsfreude in wesentlichen Fragen der Systemtransformation und des Ausbaus des demokratischen Staates sowie die diversen Korruptionsskandale hätten vor allem der größten Oppositionspartei genügend Gelegenheit zur Profilierung gegeben. Die Freiheitsunion steckt aber in großen Dilemmata, die ihr das Opponieren erschweren.
Die programmatische Diffusität und die Angst vor einer Wahl potentieller Koalitionspartner auf der rechten oder der linken Seite präjudiziert die Entscheidungen in taktischen Fragen oppositioneller Politik. Dementsprechend erscheint die VW unter ihrer gegenwärtigen Parteiführung wie gelähmt und profillos. Die Folge dieses Erscheinungsbildes ist, daß die Spekulationen über ein Auseinanderfallen der Union sich im Herbst 1994 häuften. Zugleich belebte sich die Diskussion über eine neue, dynamischere Parteiführung, nachdem der „Vater" der erfolgreichen Schocktherapie, *Leszek Balcerowicz,* im Februar 1995 seinen Eintritt in die VW ankündigte.
Die Freiheitsunion der demokratischen Prominenz von *Ta-*

deusz Mazowiecki, Bronisław Geremek, Hanna Suchocka und *Jacek Kuroń* kann den großen Regierungsparteien auch rein organisatorisch kein Paroli bieten. SLD und PSL, den erneuerten Parteien des alten Regimes, steht das Netz der Parteiorganisationen von PTPR und ZSL in Wojewodschaften, Städten und Gemeinden zur Verfügung. Sie sind zugleich auch die größten Mitgliederparteien (PSL ca. 200000, SLD ca. 60000). Trotz Fraktionierungen konnte in den neualten Regierungsparteien die Disziplin bisher höher gehalten werden als in den neuen, nach 1989 entstandenen Parteien. Die Solidarność-Nachfolgeparteien haben keinen funktionierenden Apparat bis in die Gemeinden hinein aufbauen können, sind organisatorisch schwach und interparteilich sowie untereinander zerstritten, wobei weniger Unterschiede in den tagespolitischen Fragen oder in den gemeinhin irrelevanten, da wenig konkreten, Programmen als persönliche Rivalitäten den Ausschlag geben. Nur die UW hat als stärkste der neuen Parteien über 10000 Mitglieder, während die nationalchristlichen und konservativ-liberalen Parteien nur über einige hundert oder tausend Mitglieder verfügen.

Das Parteiensystem ist *noch längst nicht konsolidiert.* Die immer wieder herausgeschobene Überwindung der Trennungslinie System/Antisystemparteien wird vermutlich noch bis nach den Präsidentenwahlen im Herbst 1995 auf sich warten lassen. Die einzige bedeutende Ausnahme bildet bisher die linkssozialdemokratische Arbeitsunion (UP) mit ihrem Post-PZPR- und Postsolidarnosc-Flügel. In der SLD steht dem konservativ-sozialistischen ein sozialliberaler Flügel gegenüber, der am liebsten eine Koalition mit dem sozialliberalen Flügel der UW eingehen würde; dagegen liebäugelt ein konservativ-katholischer Flügel der Bauernpartei mit Teilen der national-christlichen Oppositionsparteien. Konservativ-liberale Politiker der UW sehen diese Partei gerne in der Nähe katholischer und konservativer Parteien.
Eines eint derweil Regierungs- und die meisten Oppositionsparteien von der Linken bis zur Rechten (aus unterschiedlichen Motiven) im innenpolitischen Poker um die Macht: Die Ablehnung einer Wiederwahl des gegenwärtigen Präsidenten Wałęsa.
In dem instabilen Verhältnis der Parteien und weltanschaulichen Lager zueinander hat Präsident Wałęsa, begünstigt durch das Verfassungsvakuum, seit Amtsantritt eine aktive Rolle gespielt. Die sich häufenden Versuche des Präsidenten, direkt auf die noch im Aufbau befindlichen neuen Strukturen des öffentlichen Rundfunks und Fernsehens Einfluß zu nehmen und Wałęsas Schritte in Richtung Politisierung und Vereinnahmung der Armee für seine Zwecke waren im Herbst 1994 Ausdruck seines politischen Interesses, nicht eines Selbstverständnisses vom ausgleichenden, über den Parteien stehenden und vermittelnden Staatsoberhauptes. Die Präsidentenwahlen im Herbst 1995 warfen ihre Schatten voraus.

Seit seiner Wahl im Herbst 1990 forderte Wałęsa die Erweiterung der präsidialen Kompetenzen und kämpfte darum. Aber die Ausweitung der Macht des Präsidenten korrespon-

Feministische Theologie



Ina Praetorius
Skizzen zur Feministischen Ethik
208 S. Kt. DM/SFr 34,- / ÖS 265,-

Lange genug haben fast ausschließlich männliche Akademiker, mit ihrem privilegierten Lebensstatus und weit weg vom banalen Alltag, definieren dürfen, was sittlich gut oder schlecht ist. In vierzehn „Skizzen" behandelt deshalb Ina Praetorius in verständlicher – und manchmal erfrischend streitlustiger – Form zentrale Themen der Feministischen Ethik wie: Gentechnik, Tierversuche, Ökonomie oder Geschlechterverhältnis.



Gunhild Buse
Macht–Moral–Weiblichkeit
Eine feministisch-theologische Auseinandersetzung mit Carol Gilligan und Frigga Haug
128 S. Kt. DM 28,80 / ÖS 225,- / SFr 30,-

Carol Gilligans These einer spezifisch weiblichen Moral löste eine heftige Debatte aus. Aus dem Blickwinkel einer feministischen Befreiungstheologie zeigt Gunhild Buse die Brisanz dieser Auseinandersetzung für die Feministische Theologie.



Lucia Scherzberg
Sünde und Gnade in der Feministischen Theologie
2. Aufl. 260 S. Kt. DM 36,- ÖS 281,- / SFr 36,20

Die Autorin arbeitet frappierende Parallelen aus der Theologiegeschichte heraus und zeigt auf, wie sich, ungeachtet des feministischen Blickwinkels, klassische Denkmodelle wiederholen. Eine umfassende und systematisch-theologisch fundierte Einführung in die wichtigsten Strömungen und Tendenzen der Feministischen Theologie.

Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080, 55020 Mainz

dierte nicht mit einem Anwachsen der öffentlichen Kontrolle des Präsidialamtes, das wegen der undurchsichtigen Personalpolitik Wałęsas nach weitverbreiteter Ansicht unter Deprofessionalisierung, Dekomposition und Manipulation des Verfassungsrechts leidet.

So kämpfte der Präsident zum einen für ein französisches Modell der Präsidialdemokratie und zum anderen für seine Wiederwahl. Diese unglücklicher Verquickung von Interessen destabilisierte während der gesamten Amtszeit der SLD/PSL-Koalition die politische Landschaft Polens. Bereits am 1. Juni 1994 hatte er als erster offiziell seine Kandidatur für die Präsidentenwahlen 1995 angekündigt. Im Herbst 1994 versuchte Wałęsa, sich als Verteidiger der großen Wirtschaftsreformen gegen das postkommunistische Linksbündnis zu profilieren, obwohl deren Verzögerer ja hauptsächlich bei der Bauernpartei zu finden waren. Zu einer dramatischen Zuspitzung kam es im Herbst 1994 und dann zu einer Klimax Anfang Februar 1995, als Wałęsa unter Umgehung seiner verfassungsmäßigen Rechte mit der Auflösung des Sejm drohte, um den amtierenden Ministerpräsidenten Pawlak und die Bauernpartei auszubooten, ebenfalls mit dem – allzu berechtigten – Argument der Reformfeindlichkeit.
Der Preis für die von Wałęsa initiierte innenpolitische Bewegung zur Beschleunigung des Transformationsprozesses scheint unter der Drohung mit der Beugung von geltendem Recht und Verfassung viel zu hoch. Angesichts der Schwäche des Rechtsstaats und in Ermangelung des Vertrauens der Bevölkerung in die Funktionsfähigkeit von Rechtsprechung und Gesetz untergräbt der höchste Mann im Staate eben dieses Prinzip mit dem fragwürdigen Argument, andernfalls werde das gewünschte Ziel (welches auch immer es sei) nicht erreicht. Damit wären Dezisionismus und Voluntarismus Tür und Tor geöffnet. Zwar hat sich Wałęsa bisher stets gescheut, die Regeln des demokratischen Rechtsstaats in größerem Maße zu verletzen, aber die Drohung an sich verursacht Unsicherheit.

Das Konkordat ist noch nicht ratifiziert

In der aufgeheizten innenpolitischen Krisensituation bot sich Kardinal *Józef Glemp* als Vermittler zwischen Regierung, Parlament und Präsident an, falls er von den Konfliktparteien gerufen würde (was nicht geschah). Allerdings stellte der Primas sich selbst ins Abseits, als er in einer Erklärung u.a. verlauten ließ: „Sich sehr auf den Buchstaben der Verfassung, auf die Demokratie zu berufen, ist in der Entwicklung einer Gesellschaft nicht immer ein Element der Dynamik der Entwicklung“ (Polityka, 11.2.1995).
An der Diskussion über den Platz der katholischen Kirche im demokratischen Polen nimmt der Primas ansonsten schon seit einiger Zeit nicht mehr so herausgehoben teil. Der Sekretär der Bischofskonferenz, Bischof *Tadeusz Pieronek,* hat sich in der aktuellen Debatte über die kontroversen Fragen zwischen Regierung, Parlament und Episkopat weiter profiliert und ist qua Amt und Format zu einem bevorzugten Gesprächspartner der Politiker und der Medien geworden. Und an alten und neuen Interessenkonflikten fehlt es nicht.
Die vor allem von SLD- und UP-Abgeordneten, aber auch von dem sozialliberalen Flügel der UW geforderte Liberalisierung des rigiden Abtreibungsgesetzes durch Einführung der sozialen Indikation verschlechterte nach der Regierungsbildung von Linksallianz und Bauernpartei das Verhältnis zwischen dem SLD-Flügel der Regierung und der katholischen Kirche, während die Bauernpartei sich in der Auseinandersetzung auffallend zurückhielt. Zwar beschloß der Sejm am 10. Juni 1994 die Liberalisierung des Gesetzes über Geburtenregelung. Gegen das am 4. Juli ausgesprochene Veto des Präsidenten kam in der Sejmsitzung am 2. September aber keine qualifizierte Mehrheit zustande, da die PSL sich mehrheitlich gegen die Liberalisierung aussprach. Das Gesetz blieb in seiner ursprünglichen Fassung in Kraft.
Das *Konkordat* wurde zwar noch von der Regierung Suchocka – in einer ihrer letzten Amtshandlungen – und dem Heiligen Stuhl unterschrieben, konnte aber wegen der Auflösung des Sejm vor den Wahlen 1993 nicht mehr ratifiziert werden. Der Vertrag geht von der Trennung zwischen Staat und Kirche aus, strebt jedoch eine enge Zusammenarbeit zwischen beiden an. Von Politikern laizistischer Orientierung wie von einigen Verfassungsrechtlern wurde darauf hingewiesen, daß der Ratifizierung des Konkordatsgesetzes die Novellierung verschiedener Gesetze vorausgehen müsse und daß es grundsätzlich problematisch sei, eine so weitreichende Vereinbarung mit dem Heiligen Stuhl zu treffen, bevor die neue Verfassung verabschiedet worden sei.
Nach einem Spitzentreffen zwischen Bischof Pieronek und SLD-Chef Kwaśniewski im August 1994 hatten sich zwar Gesten guten Willens zwischen der katholischen Kirche und der SLD-Führung mit dem Ziel gehäuft, doch einen Weg zu finden, die Ratifizierung des Konkordatsgesetzes vor der Verabschiedung der Verfassung über die Bühne zu bringen. Andererseits verhinderten immer neue Vorwände verfassungsrechtlicher Natur, die Konkordatsfrage von der Tagesordnung der innenpolitischen Profilierungsgeplänkel zu streichen, so daß die SLD-PSL-Koalition unter dem Pawlak-Nachfolger *Józef Oleksy* damit belastet blieb.
In der Verfassungskommission der Nationalversammlung (Sejm und Senat) erhob derweil der Vertreter des Episkopats, *Józef Krukowski,* Einspruch gegen den vorgeschlagenen Wortlaut des Artikels 15 des Verfassungsprojekts, der die Formel über das Verhältnis zwischen Staat und Kirche enthalten soll. Der Begriff „Trennung“ (rozdział) verbindet sich für seine Gegner zu sehr mit den historischen Erfahrungen kommunistischer Kirchenpolitik; der Passus über „gegenseitige Autonomie und Unabhängigkeit“ ging wiederum Vertretern der Linken zu weit (Rzeczpospolita, 24.2.1995). Die entspanntere politische Atmosphäre im Zusammenhang mit der erfolgreichen Regierungsbildung von Ministerpräsident Oleksy und die demonstrativ freundliche und respektvolle Reaktion der Linksallianz auf die Ernennung des profilierten Katholiken und Antikommunisten *Władysław Bartoszewski* zum

Außenminister lassen jedoch erwarten, daß in der Verfassungskommission bald die notwendigen Kompromisse gefunden werden. Die jüngste Kritik von Kardinal Glemp an der Arbeit der Verfassungskommission und sein Vorwurf, in Polen bestehe die Volksrepublik weiter, tragen allerdings nicht zur Versachlichung der Atmosphäre bei.

Der Berater der oppositionellen Freiheitsunion, *Aleksander Smolar,* verneint die Gefahr einer Rückkehr der Volksrepublik (VRP), wenn er in einer Bilanz ein Jahr nach den Parlamentswahlen im Gespräch mit dem SLD-Vorsitzenden Kwaśniewski auf der positiven Seite registrierte, daß in den Septemberwahlen die demokratischen Institutionen nicht zur Diskussion standen. Die Proteststimmen hätten sich in Zustimmung zu den jetzigen Regierungsparteien ausgedrückt, und die generelle Richtung der wirtschaftlichen Reformen werde beibehalten. Als teilweise positiv betrachtete Smolar auch die Tatsache, daß die politischen Kräfte, die sich wegen ihrer Verbindung mit dem alten System unter den Postsolidarność-Regierungen entfremdet gefühlt hatten, auf diese demokratische Weise in die politischen Szene integriert worden seien (Polityka, 24.9.1994).

Nicht die Gefahr einer wirklichen Rückkehr in die VRP bestand in Polen unter Ministerpräsident Pawlak und seiner Koalitionsregierung; es war ein *restaurativer Geist,* der durch die Warschauer Amtsstuben zog. Adam Michnik nannte den Vorgang in Anlehnung an *Václav Havels* „samtene Revolution" die „samtene Restauration": „Die polnische samtene Revolution gebar die samtene Restauration. Die Restauration bedeutet nie die Rückkehr des alten Regimes und der vergangenen Ordnungen. Die Restauration ist die Reaktion auf die Revolution, der Paroxysmus der Rückkehr vergangener Leute, Symbole, Traditionen und Gewohnheiten" (Gazeta Wyborcza, 3.–4.9.1994). Sichtbar sind die Veränderung des politischen Stils durch die neu-alten Eliten, die Rückkehr von alten (nicht: der alten) Kadern und der entsprechenden „Kinderstube".

Die Rücknahme der einen Reform (z.B. territoriale Neugliederung), die Blockade einer anderen (z.B. Einführung der Kreisebene), die Verschiebung der dritten (z.B. Gemeindefinanzen), die Verspätung mit der vierten (z.B. Massenprivatisierung) oder die Untätigkeit (z.B. Agrarreform) wurden der Regierung Pawlak vorgeworfen. Die Renaissance des zentralistischen Denkens und des Glaubens in seine Vernünftigkeit (PSL), der Verlust der Reformdynamik und eine zunehmende Blockierung der Regierungspolitik durch innere Zerwürfnisse der Koalitionäre, angereichert durch einen Präsidenten, der die demokratische Ordnung herausfordert und Oppositionsparteien, die sich nicht im klaren sind, gegen wen oder was sie mit wem opponieren sollen, zeichneten ein sehr widersprüchliches Bild der inneren Entwicklung Polens.

Wenn auch ursprüngliche Vorstellungen von der Existenz einer „civil society" in einem Transformationsland wie Polen sich als verfrüht erwiesen haben sollten, die „civic culture" erweist sich als entwickelt genug, Anschläge auf die demokratische Ordnung und die offene Gesellschaft abzuwehren, auch wenn Regierung, Parlament und Parteien angesichts von Wałęsas Balancieren am Rande des Staatsstreichs erschreckend hilflos erschienen. Womöglich kann aber der Kampf des Präsidenten um sein persönliches Schicksal noch ein gutes bewirken, indem er die Parteien von rechts bis links zur Verteidigung der demokratischen Ordnung veranlaßt, die längst fällige Verabschiedung einer neuen Verfassung voranbringt, die das bestehende Rechtsvakuum zwischen Regierung und Präsident beseitigt, und dem Reformprozeß eine neue Dynamik verleiht. *Dieter Bingen*

Gewinner und Verlierer

Der Friedensprozeß zwischen Israel und den Palästinensern

Vor einem Jahr wurde das „Gaza-Jericho-Abkommen" zwischen Israel und den Palästinensern unterzeichnet. Der Weg zu einer Lösung des Konflikts ist allerdings noch weit; der Friedensprozeß kommt derzeit nur mühsam voran. Ludwig Watzal zieht eine Zwischenbilanz der neuen Etappe im israelisch-palästinensischen Verhältnis und legt dabei das Schwergewicht auf die Lage der Palästinenser. 1994 erschien sein Buch „Frieden ohne Gerechtigkeit" über Israel und die Menschenrechte der Palästinenser.

In Israel und Palästina haben sich Kräfte zusammengefunden, um dem hundertjährigen Konflikt zwischen Juden und Arabern ein Ende zu machen. Die Nachricht vom Abschluß eines Abkommens zwischen den langjährigen Feinden schlug wie eine Bombe ein. Was war geschehen, daß aus dem „Terroristen" *Yassir Arafat* und dem militärischen „Haudegen" *Yitzhak Rabin* über Nacht Friedenstauben geworden sind? Die revolutionären Veränderungen, die sich 1989/90 in Europa ereigneten, ließen auch den Nahen Osten nicht unberührt. Symbol dieser internationalen Kräfteverschiebung war der *Golfkrieg*, in dem sich unter Führung der einzig verbliebenen Supermacht USA eine Armada von Staaten gegen einen Aggressor zusammenfand, der sich ein Scheichtum völkerrechtswidrig einverleibt hatte. Die Palästinenser hat-

ten, wie schon so oft in ihrer leidvollen Geschichte, wieder einmal auf das falsche Pferd gesetzt. Ihre Symbolfigur pilgerte mehrmals zum „Saladin" von Bagdad, und sein unter der israelischen Besatzungsmacht darbendes Volk beklatschte jede Scud-Rakete, die auf Israel niederging. Dies hatte verheerende Folgen.
Die Parteinahme für Saddam Hussein gab Arafat und seiner PLO den Rest, weil nun die Geldquellen der konservativen Potentaten zu sprudeln aufhörten. Die PLO war finanziell, politisch und moralisch am Ende. Auch in den besetzten Gebieten ging ihr Einfluß gegenüber den radikalen Gruppierungen immer stärker zurück. Insbesondere die einst von Israel als Gegengewicht zur PLO aufgepäppelte *Hamas* (Bewegung des Islamischen Widerstands) gewann zusehends an Einfluß. In dieser ausweglosen Lage ergriff Arafat die Initiative hinter dem Rücken der in Washington ergebnislos vor sich hindümpelnden multilateralen Friedensgespräche. Israel – zu Anfang noch skeptisch – ergriff seine Chance und brachte den schwächsten Akteur – Yassir Arafat – wieder auf die politische Bühne. Dies hatte jedoch für die Palästinenser weitreichende Konsequenzen.

Die Möglichkeit für Koexistenz und Zusammenarbeit geschaffen

Die in Geheimverhandlungen in Oslo ausgehandelte und mit großem Pomp am 13. September 1993 auf dem Rasen des Weißen Hauses in Washington unterzeichnete „Prinzipienerklärung über vorübergehende Autonomie" leitete konkrete Verhandlungen über die Ausgestaltung dieser Selbstverwaltung ein, die am 4. Mai 1994 im „Gaza-Jericho-Abkommen" vertraglich Gestalt annahmen. Beide Abkommen haben nicht den Frieden in der Region gebracht. Seit Beginn dieses Aussöhnungsprozesses sind mehr als 200 Palästinenser und 120 Israelis getötet worden bzw. durch Terroranschläge ums Leben gekommen. Von einem Friedensprozeß zu sprechen, fällt deshalb schwer. Die beiden Vereinbarungen entpuppen sich zusehends als sicherheitspolitische Fesseln für die Palästinenser. Sie sind Handlungsanweisungen zur Unterdrückung der Kritiker des Aussöhnungsprozesses; für das palästinensische Volk sind sie Dokumente sozialer Unterwerfung.

Zunächst gilt jedoch festzuhalten, daß Israel seit dem Sechs-Tage-Krieg vom Juni 1967 gegen das Völkerrecht die Westbank, den Gaza-Streifen und die Golanhöhen besetzt hält. 1980 wurden Ost-Jerusalem und 1981 die Golanhöhen annektiert. Beides ist nach dem Völkerrecht null und nichtig. Die Souveränität, die Israel über die besetzten Gebiete beansprucht, die Siedlungen, die diversen Baumaßnahmen, die Übertragung des israelischen Rechtssystems auf das besetzte Land verstoßen ebenso gegen das Völkerrecht. Nun könnte man dagegen einwenden, daß das Völkerrecht zu nichts nütze sei. Dem muß widersprochen werden: Es ist zwar richtig, daß das Völkerrecht nur insoweit umgesetzt werden kann, als eine Macht dahintersteht und seine Durchsetzung betreibt; es ist aber auch korrekt, daß Verstöße von der internationalen Staatengemeinschaft nicht ohne weiteres hingenommen werden. So wird die Annektion Ost-Jerusalems und der Golanhöhen nicht anerkannt. Alle Staaten haben ihre Botschaften nach Tel-Aviv verlegt, einige unterhalten in Jerusalem lediglich Konsulate. Die Siedlungen und die Besiedlung besetzten Landes verstoßen gegen die Vierte Genfer Konvention von 1949 und sind in UN-Resolutionen verurteilt worden, ebenso die Besetzung generell. Ein Rückzug Israels auf die sogenannte „Grüne Grenze", die Waffenstillstandslinie von 1949, wird immer wieder rhetorisch gefordert; diese Forderung ist aber nicht realistisch, weil sie nicht durchgesetzt wird und unumstößliche Fakten geschaffen worden sind.

Anfänglich wurde in der Öffentlichkeit die „Prinzipienerklärung" als ein erster Schritt auf dem Weg zum Frieden geradezu überschwenglich gefeiert. Für eine kurze Zeit schien dies auch gerechtfertigt. Bei genauerer Lektüre der Vereinbarungen und der Begleitschreiben, die dem Abschluß vorausgingen, waren aber schon gravierende Bedenken angebracht; sie wollte jedoch niemand zur Kenntnis nehmen. Die „Prinzipienerklärung" enthält sowohl positive als auch negative Aspekte, die jedoch von unterschiedlichem Gewicht sind. Hier seien zuerst die positiven genannt.
Obwohl das Abkommen die nationalen Rechte der Palästinenser nicht erwähnt, ist es trotzdem das erste Mal, daß Israel offiziell die Palästinenser und ihre legitimen Rechte indirekt anerkannt hat, obwohl in den Abkommen nie von besetztem Land gesprochen wird. Das Abkommen legt den Grundstein für ein palästinensisches Gebilde, das Arafat bei seinem Bonn-Besuch im Dezember 1993 als Staat bezeichnet hat. Die „Prinzipienerklärung" schafft die prinzipielle Möglichkeit für Zusammenarbeit und Koexistenz sowie für den historischen Kompromiß zwischen beiden Völkern. Um dies auszuschöpfen, müssen allerdings beide Partner mit lauteren Absichten seine Umsetzung betreiben.
Durch die Umgruppierung der Truppen von Gaza und Jericho gibt Israel nach 27 Jahren erstmals ideologische und praktische Positionen teilweise auf, die bisher immer als irreversibel galten. Es wird somit eine de facto palästinensische „Teilsouveränität" unter Oberaufsicht der Israelis über diese Gebiete geben. Als Ziele werden eine palästinensische Interimsregierung und ein demokratisch gewählter Rat für eine Übergangszeit von höchstens fünf Jahren angestrebt. Nach dieser Zeit soll es dann zu einer permanenten Vereinbarung auf der Grundlage der UN-Sicherheitsratsresolutionen 242 und 338 kommen.

Die Abhaltung von *Wahlen* unter internationaler Kontrolle soll ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu einer Realisierung der legitimen Rechte des palästinensischen Volkes und dessen gerechter Forderungen sein. Die Teilnahme der Palästinenser aus Ost-Jerusalem ist zugesichert. Die Wahlen hätten ursprünglich im Juli 1994 stattfinden sollen. Mitte Februar dieses Jahres stellte jetzt der israelische Umweltminister *Jos-*

si Sarid Mitte Mai als ein „vernünftiges Zieldatum" in Aussicht.
Bei der Übergabe der Macht muß zwischen Gaza und Jericho einerseits und dem Rest der Westbank und Ost-Jerusalem andererseits unterschieden werden. Im ersten Fall wird formal alle Gewalt auf die Palästinenser übertragen, obwohl sich die Israelis die Letztentscheidung vorbehalten. Im Rest der Westbank ist auf den Gebieten Kultur, Gesundheit, direkte Besteuerung, Dienstleistungen und Tourismus die Zuständigkeit an Palästinenser übertragen worden. In bezug auf die Jurisdiktion spricht das Abkommen von einer Einheit des Gaza-Streifens und der Westbank, deren Unverletzlichkeit erhalten bleiben soll. Die Palästinenser wollen Jerusalem darin eingeschlossen wissen, die Israelis dagegen nicht.

Die endgültigen Verhandlungen über den Status werden nach zwei Jahren, vom Beginn der Interimsperiode gerechnet, beginnen, wobei es sich hier um eine obligatorische Bestimmung handelt. Die palästinensische Seite muß dabei auf Eile drängen, weil sonst zu befürchten ist, daß die Israelis den Status weiter zu ihren Gunsten verändern werden, wie dies bereits durch den forcierten Ausbau der Siedlungen im Großraum von Jerusalem geschieht. Sollte dieser – wie geplant – weitergeführt werden, bleiben von Ost-Jerusalem nur noch Spurenelemente übrig.

Alle wichtigen Probleme wurden ausgeklammert

Folgende Aspekte wiegen jedoch schwerer als die bereits genannten: In seinem Brief an Ministerpräsident Rabin hat PLO-Chef Arafat indirekt den hundertjährigen Anspruch des Zionismus auf „Eretz Israel" (Land Israel) anerkannt. Arafat gab auch zu, daß der palästinensische Widerstand „Terror" war. „Die PLO betrachtet die Unterzeichnung der Prinzipienerklärung als historisches Ereignis, das eine neue Epoche friedlicher Koexistenz, ohne Terror und alle Art von Gewalt, die Frieden und Stabilität gefährden, einleitet. Die PLO verzichtet entsprechend auf Terror und jede Art von Gewalt", so das Schreiben Arafats an Rabin. Mit diesem Eingeständnis fallen auch die legitimen Formen des Widerstandes gegen die Unterdrückung unter die Kategorie „Terror"; für das Bewußtsein der Palästinenser eine verheerende Feststellung. Obwohl die PLO bereits im November 1988 in Algier das Existenzrecht Israels anerkannt hatte – die damalige Schamir-Regierung wollte sich nur nicht anerkennen lassen – mußte sich Arafat bereit erklären, 28 von 33 Artikeln der PLO-Charta zu streichen, in denen direkt oder indirekt die Existenz Israels in Frage gestellt wurde.
Die „Prinzipienerklärung" regelt nichts Wesentliches. Alle zentralen Probleme wurden ausgeklammert und auf spätere Verhandlungen vertagt. Das einzige substantielle Zugeständnis von seiten Israels ist die Bereitschaft des Landes, mit der PLO zu verhandeln. Israel ist es gelungen, die PLO als „Befreiungsbewegung" zu zerstören. Außenminister *Shimon Peres* hat dies in der Fernsehsendung „Moked" vom 1. September 1993 zutreffend beschrieben: „Bei der PLO hat sich ein Wandel vollzogen, nicht bei uns. Wir verhandeln nicht mehr mit der PLO, sondern nur noch mit dem Schatten ihrer selbst." Die PLO, die wegen der Durchsetzung des Selbstbestimmungsrechts und der Rückkehr der Flüchtlinge von 1948 gegründet wurde, hat beides nicht erreicht. Sie hat damit ihre Existenzberechtigung verloren. Die Oslo-Vereinbarungen haben den Desintegrationsprozeß, der bereits im Gange war, nur noch beschleunigt. In dem Abkommen ist mit keinem Wort das Ziel oder der Endzustand des Prozesses auch nur angedeutet. Damit fürchten viele Palästinenser und auch Israelis zu Recht, daß dieser Interimszustand bereits das Ende bedeuten könnte. Diese Bedenken drückte *Danny Rubinstein* in einem Kommentar in der israelischen Tageszeitung „Ha'aretz" vom 30. August 1993 aus: „Die Palästinenser, die gegen diese Vereinbarung sind, haben recht, indem sie sagen, daß die Veränderungen groß sind und daß der Beginn mit Gaza und Jericho auch das Ende sein wird."

So wurden zentrale Fragen wie die Siedlungen, die Rückkehr der Flüchtlinge von 1948, der Status von Jerusalem, die Eigenstaatlichkeit, die Landenteignungen, die Häuserzerstörungen, die Entschädigungsfrage u.v.m. überhaupt nicht erwähnt. Die Palästinenser haben sich insoweit jeglichen Druckmittels beraubt. Sie werden auf den guten Willen Israels angewiesen sein, und der zählt in der internationalen Politik nichts, wo es um die Durchsetzung nationaler Interessen geht. Israel dagegen hat mit dieser Vereinbarung einen diplomatischen Erfolg errungen, der nur mit dem der Staatsgründung von 1948 zu vergleichen ist. Ihren erbittertsten Widersacher haben die Palästinenser diplomatisch anerkannt. Sie haben Israel von der Bürde der direkten Beherrschung des Gaza-Streifens entbunden, ohne dafür einen entsprechenden politischen Preis zu bekommen. Der PLO wurde die Aufgabe zugedacht, den „Terrorismus" und die Opposition gegen die Abkommen zu unterdrücken. Dies hat Ministerpräsident Rabin vor dem politischen Ausschuß der Arbeitspartei in einer Rede erklärt, wie die Zeitung „Yediot Aharonot" (3.9.1993) berichtete: „Meine Hoffnung ist, daß wir einen Partner finden werden, der die Verantwortung für die internen Probleme in Gaza übernimmt und mit ihnen fertig wird, ohne die Probleme der Appellation an das Oberste Gericht, ohne die Probleme durch B'Tselem und ohne die Probleme, die durch die vielen blutenden israelischen Herzen bereitet werden."

Eine solche Strategie wurde bereits umgesetzt. Es findet eine intensive Zusammenarbeit zwischen dem israelischen Geheimdienst Shabak und den sechs diversen palästinensischen Sicherheitsdiensten statt. Das wurde auf der Konferenz von „Pax Christi International" und dem „Center for International Human Rights Enforcement" (CIHRE) vom 16. bis 18. September 1994 in Ost-Jerusalem immer wieder bestätigt. So berichtete die ehemalige Leiterin des „Palestine Human Rights Information Center" (PHRIC), *Jan Abu Sha-*

krah, am Rande der Konferenz dem Verfasser gegenüber von massiven Einschüchterungen und Morddrohungen. Es gebe eine offene Kollaboration zwischen dem israelischen Geheimdienst und den palästinensischen Sicherheitsdiensten. So gingen die Tötungen von Palästinensern in Gaza auf die Zusammenarbeit zwischen beiden Diensten zurück. *Abu Shakrah* ist Ende 1994 mit ihrer Familie in die USA übergesiedelt, weil man in Palästina nicht mehr frei arbeiten könne.

Israel pocht auf die Durchsetzung seiner Ansprüche

In der Öffentlichkeit wird der Eindruck erweckt, als seien der Gaza-Streifen und Jericho „autonom" und die israelische Besatzungsarmee sei abgezogen. Dies ist jedoch nicht der Fall. Aus einer kruden Okkupation ist eine „Luxusbesetzung" geworden. Israel kann jederzeit den Gaza-Streifen abriegeln, was es des öfteren tut, und dann sitzt Arafat wie eine Maus in der Falle. Über 50 Prozent des Gazastreifens hat die palästinensische Autonomiebehörde keinerlei Verfügungsrecht. Sie stehen der exklusiven Nutzung der israelischen Armee und den 5400 Siedlern zur Verfügung. Die Siedlungen sind exterritorial, für sie gilt israelisches Recht; die palästinensischen Behörden haben über sie keinerlei Autorität. Die Armee wurde nicht abgezogen, sondern nur aus den Bevölkerungszentren um die Siedlungen herum neu gruppiert. Seither gibt es überall Straßensperren; Israel bestimmt allein, wer ein- und ausreisen darf; die Grenzkontrollen werden nur von Israel vorgenommen. Für die PLO-Polizei bleibt nur das schmutzige Geschäft der Unterdrückung der eigenen Bevölkerung.
Im Gaza-Streifen herrschen Willkür, Rechtsunsicherheit und Chaos. Hunderte von Arafat-Kritikern sitzen ohne Gerichtsverfahren in den Gefängnissen und sollen durch „Sondergerichte" abgeurteilt werden. Zwei Palästinenser wurden bereits durch den palästinensischen Geheimdienst zu Tode gefoltert, der eine im Juli 1994 in Gaza und der andere im Januar 1995 in Jericho. Wer in Arafat einen Demokraten vermutet hatte, wurde schnell eines besseren belehrt. Den Palästinensern geht es jetzt schlechter als vor der Autonomie, weil sie es jetzt mit zwei repressiven Regimen zu tun haben, von denen das eigene von Recht und Gesetz wenig hält.

Die Verhandlungen über die Konkretisierung der „Prinzipienerklärung" haben gezeigt, daß man noch nicht einmal in der Lage war, Petitessen wie die Größe Jerichos zu regeln. Bis heute wurde darüber keine Einigung erzielt. Wer sich durch die 186 engzeilig beschriebenen Seiten des „Gaza-Jericho-Abkommens" mit seinen zahlreichen Annexen und Karten durchgebissen hat, fragt sich verwundert, wie Arafat solch ein Dokument unterzeichnen konnte. Mit seinen zahlreichen Rück-, Kreuz- und Querverweisen nimmt es im nächsten Absatz das wieder zurück, was vorher konzediert worden ist. Die PLO kann weder auf politischem noch wirtschaftlichem Gebiet etwas selbständig entscheiden. In beiden Abkommen wird deutlich, daß es Israel allein um Sicherheit ging. Alles andere war sekundär und wird gemäß israelischen Sicherheitsinteressen definiert.
Daß Israel auf die Durchsetzung seiner Ansprüche pocht, wurde aus den Äußerungen führender israelischer Politiker deutlich, nachdem am 17. November 1994 Arafat durch seine Polizei bei einem Massaker in Gaza-Stadt 14 Palästinenser niederschießen ließ und über 200 Menschen verwundet wurden. Dieser Vorgang wurde geradezu in zynischer Weise kommentiert. „Endlich macht Arafat das, was von ihm erwartet wird", so Wohnungsbauminister *Benyamin Ben-Eliezer*. Ein hoher Berater Ministerpräsident Rabins erklärte: „Arafat hat seine Sache gut gemacht, ihnen zu zeigen, wer hier das Sagen hat." Oder Shimon Peres in „Ha'aretz" vom 21. November 1994: „Dies ist der Grund, warum er 9000 Polizisten und Soldaten bekommen hat. Deshalb hat er Waffen erhalten, damit er sich selbst und die Autonomiebehörde verteidigen kann, der er vorsteht." Angesichts der Haltung Arafats wird folgender Vorwurf der islamistischen Opposition verständlich: „Arafat ist Israels neuer militärischer Arm und ein Instrument des Staates Israel." Die Mitglieder der Autonomiebehörde werden als „Agenten Rabins gegen ihre eigene Bevölkerung" diffamiert. Dies zeigt deutlich die vertrackte Lage, in der sich Arafat befindet.

Die Menschenrechtssituation hat sich nicht verbessert

Im „Gaza-Jericho-Abkommen" hat die PLO Israel eine *Generalabsolution in puncto Schadensersatzansprüche* erteilt. So heißt es in Artikel 22 Abs. a: „Die Übergabe jedweder Macht und Verantwortung an die palästinensische Behörde, wie in Anhang II ausgeführt, schließt alle damit zusammenhängenden Rechte, Verpflichtungen und Verbindlichkeiten, die im Zusammenhang mit Handlungen oder Unterlassungen, die vor der Übergabe entstanden sind, mit ein. Für Israel entstehen keinerlei finanzielle Verpflichtungen, die aus solchen Taten und Unterlassungen resultieren, und die palästinensische Behörde wird alle finanziellen Verpflichtungen für sie übernehmen, ebenso für ihre eigenen Tätigkeiten." Und in Abs. b heißt es weiter: „Jedwede finanzielle Forderungen, die in diesem Bezug gegenüber Israel gestellt werden, wird das Land an die palästinensischen Behörden weiterleiten."

Meron Benvenisti, ehemaliger Vize-Bürgermeister von Jerusalem, hat bereits am 14. Mai 1994 in „Ha'aretz" das Gaza-Jericho-Abkommen einer berechtigten und scharfen Kritik unterzogen. Neben der Phraseologie und bewußten Desinformation müsse man sehen, daß „Israels Sieg total war und die palästinensische Niederlage verächtlich". Alle Vorschläge, die *Ariel Sharon* vor 14 Jahren Ägypten gemacht und die das Land abgelehnt hat, seien jetzt von Arafat im „Anhang über Sicherheit" akzeptiert worden. Das Abkommen sei nichts anderes als die *Rechtfertigung des Status quo in den*

besetzten Gebieten, so Benvenisti. Ebenso heftig ging die Literaturprofessorin *Tanja Reinhart* in der Wochenend-Beilage von „Ha'aretz" vom 27. Mai 1994 mit den Vereinbarungen ins Gericht. „Das Abkommen mit der PLO erinnert eher an den Beginn der Apartheid als an deren Ende." Sie sieht in den autonomen Gebieten bloße „Homelands", weil die Ähnlichkeit frappierend sei.

Auch die Hoffnung auf eine Verbesserung der Lage der Menschenrechte erfüllten die Abkommen nicht. In einigen Bereichen hat sich die Situation sogar noch zugespitzt, so bei Landenteignungen und Häuserzerstörungen. Auch die Folterungen durch den israelischen Geheimdienst gehen unvermindert weiter. So hat bereits im Juni 1994 die in Washington ansässige Menschenrechtsorganisation *Human Rights Watch* einen 300seitigen Bericht über die Verhör- und Foltermethoden des israelischen Geheimdienstes veröffentlicht. Die israelische Menschenrechtsorganisation B'Tselem stellte am 16. November 1994 ihren Bericht über Folter in Jerusalem der Öffentlichkeit vor. Er zeichnet ein düsteres Bild: „Die üblichen Anwendungen von Folter bei Verhören von Palästinensern gehen weiter."

Die euphemistische Umschreibung für Folter heißt in der israelischen Regierungsterminologie „moderate physische Gewalt". Nach den Terroranschlägen bei Natanya, bei dem 21 israelische Soldaten ums Leben kamen, entschied die Regierung, daß die Palette der „moderaten physischen Gewalt" bei Verhören erweitert werden solle. Ob man damit dem Phänomen des Terrors Herr wird, kann zu Recht bezweifelt werden. Auf diese Weise fängt man keinen religiös motivierten Selbstmörder. Ebenso gehen die Tötungen von Palästinensern durch „verdeckte Einheiten" oder sogenannte „Todesschwadronen" weiter. Zuletzt wurde laut amnesty international vom 6. Januar 1995 vier Palästinenser im Alter von 16 bis 32 Jahren in ihrem vorbeifahrenden Auto erschossen. Viele dieser Morde kamen regelrechten Exekutionen gleich, obwohl – laut Vorschriften – diese Einheiten auch nur auf die Beine schießen sollten. Wie die Statistik zeigt, enden ihre Einsätze meistens tödlich. Seit der Intifada im Dezember 1987 haben laut B'Tselem 150 Palästinenser durch diese Einheiten ihr Leben verloren.

Langsam setzt sich auch bei den Palästinensern die Überzeugung durch, daß sie wieder einmal zu den Verlierern zählen. Die Abkommen bedeuten nichts weiter als die *Fortsetzung der Okkupation in einem neuen Gewand*. Gaza und Jericho bleiben letztendlich unter der Oberhoheit des israelischen Militärkommandeurs. Da die Palästinenser nicht die Kontrolle über ihre Grenzen haben, dürften alle weiteren Verhandlungen ins Leere gehen. Der Ausbau der Siedlungen geht verstärkt weiter, dies beschloß die israelische Regierung Ende Januar 1995. Damit werden Fakten geschaffen, die sich als kaum überwindbare Hindernisse erweisen werden.

Für Israel haben sich die Abkommen schon ausgezahlt. Es wurde inzwischen von mehreren arabischen Staaten anerkannt; Jordanien hat am 26. Oktober 1994 einen Friedensvertrag mit Israel geschlossen. Der Golf-Kooperationsrat hat den Wirtschaftsboykott aufgehoben und auf der Wirtschaftskonferenz Ende Oktober in Casablanca wurde Israel aus seinem Paria-Status entlassen. Die Palästinenser waren dort nur Zaungäste. Israel wird die dominierende Wirtschafts- und Militärmacht in der Region werden. Arafat dagegen regiert im Augenblick ein „Homeland" von Israels Gnaden. Israel sollte seinen Vorteil jedoch nicht bis zum letzten auskosten, denn sonst könnten sich die Erfolge als Pyrrhussiege erweisen. Ein Palästinenserstaat, in dem das Selbstbestimmungsrecht der Palästinenser gilt, liegt letztlich in seinem langfristigen nationalen Interesse. *Ludwig Watzal*

„Autorität anders ausüben"

Fragen an den Pariser Theologen Hervé Legrand

Auch Wochen nach der Amtsenthebung von Bischof Jacques Gaillot haben sich die Wogen innerhalb der Kirche in Frankreich wie zwischen Rom und Frankreich nicht wesentlich geglättet. Wie immer man persönlich zu Bischof Gaillot steht: wie mit ihm verfahren wurde, wird von breitesten Schichten des französischen Katholizismus abgelehnt. Über die Stimmung in Frankreich und die mit dem Fall Gaillot angerührten Fragen kirchlicher Autoritätsausübung sprachen wir mit dem Dogmatiker am Pariser Institut Catholique, Hervé Legrand. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Herr Professor Legrand, die Amtsenthebung von Bischof Gaillot wurde in Frankreich wie ein „Schock" aufgenommen. Inzwischen liest man, nichts sei seither wieder so wie vorher. Was hat sich atmosphärisch seit dem 13. Januar verändert?

Legrand: Seit dem Mai 1968 ist dies das erste Ereignis, das alle Franzosen zum Sprechen gebracht hat, alle sozialen Schichten der französischen Gesellschaft wie auch alle Katholiken. Alle Meinungsführer dieses Landes, die Präsidentschaftskandidaten etwa, alle Bischöfe, abgesehen vielleicht

von dreien oder vieren, haben sich zu dieser Frage geäußert. Es hat eine Debatte von erheblichem Ausmaß und erheblicher Tragweite begonnen, und sie ist noch lange nicht zu Ende.

HK: Daß Rom auch gegen den Willen von Ortskirchen Bischöfe einsetzt oder an ihnen festhält, ist nicht neu. Daß Rom auch vor Bischofsabsetzungen bzw. De-facto-Absetzungen – bei entsprechender Unterstützung aus dem jeweiligen Land – nicht zurückschreckt, siehe *Raymond Hunthausen*, war zu befürchten. Daß sich in Sachen Gaillot etwas zusammenbraute, konnte man sich seit langem denken. Warum ist dieser Fall dann für Frankreich bzw. für die Kirche in Frankreich so bedeutsam?

Legrand: Die öffentliche Meinung in Frankreich, wie jede öffentliche Meinung eines Landes, setzt nur ein Thema in Bewegung, das sie selbst unmittelbar betrifft. Aufschlußreich ist dieser Fall in hohem Maße für die Befindlichkeit der französischen Gesellschaft, in der man sich ansonsten nicht sonderlich für Bischofsernennungen oder -absetzungen interessiert.

„Der Fall ist aufschlußreich für die Befindlichkeit der französischen Gesellschaft"

HK: Inwieweit ist bei diesem Thema die französische Gesellschaft die Bezugsgröße?

Legrand: Die französische Gesellschaft hat gesehen, daß ihre eigenen Probleme auf dem Spiel stehen, vor allem ihre Haltung gegenüber dem Ausschluß bestimmter Personengruppen: der Arbeitslosen, Obdachlosen, Einwanderer, gerade auch der zweiten Generation, der AIDS-Kranken. Daraus erklärt sich das Echo. Die Ursache dafür ist weder ein vermeintlicher Gallikanismus – eine im übrigen ohnehin viel zu einfache Kategorie in dem Zusammenhang –, noch die Beziehung zu Rom, sondern die Frage der Ausgeschlossenen.

HK: Wie kommt es, daß ausgerechnet in einem Land mit scharfer Staat-Kirche-Trennung wie Frankreich ein Kirchenmann wie Gaillot so sehr zur Symbolgestalt eines bestimmten sozialethischen Anliegens wird?

Legrand: In einer Gesellschaft, in der sich in den vergangenen 25 Jahren sehr viel verändert hat, zeigt sich ein erhebliches Bedürfnis nach Sinn und nach Normen – auch wenn es sich durchaus nicht um dieselben Menschen handelt, die einerseits nach *Sinn* verlangen und die andererseits ein Bedürfnis nach *Normen* haben. Dies zeigt, daß die französische Gesellschaft, wie im übrigen alle westlichen Gesellschaften, um zentrale Fragen ihres Zusammenhalts, um Fragen der Verantwortung für die Benachteiligten ringt bzw. in einem sehr grundsätzlichen Sinn auf der Suche ist. In dieser Situation tritt ein Bischof als Vertreter eines normativen Pols in der Gesellschaft auf. Wenn ein Vertreter eines solchen normativen Pols sich zu Fragen des alltäglichen Lebens äußert, wie Gaillot dies getan hat, erzeugt er damit unweigerlich ein großes Echo.

HK: Was schlägt im Interesse der französischen Gesellschaft an Bischof Gaillot in erster Linie zu Buche: das Interesse der Menschen an dem, was die Kirche, vertreten in der Person des ehemaligen Bischofs von Évreux, etwa zu ethischen Fragen zu sagen hat, oder die Tatsache, daß dieser Mann in zahlreichen viel diskutierten Fragen in seinen Meinungsäußerungen von dem abweicht, was die Kirche vor allem, aber nicht nur durch ihre römischen Vertreter verlauten läßt?

Legrand: Natürlich spielt diese Abweichung eine Rolle, aber letztlich geht es um die Autorität, mit der eine Gruppe wie die Kirche sich ins Gespräch der Gesellschaft einbringt. Das breite Echo im Fall Gaillot zeigt: Die französische Gesellschaft erwartet von den Katholiken bzw. von der katholischen Kirche, daß sie an den Auseinandersetzungen der Gesellschaft teilnimmt, daß die christliche Botschaft, das christliche Zeugnis denjenigen vermittelt wird, die diese in Frage stellen und herausfordern. Eine der ausgesprochen unglücklichen Folgen des Falls Gaillot ist der entstandene Eindruck, die katholische Kirche wolle in diese Auseinandersetzung nicht wirklich eintreten.

HK: Nach allem, was man weiß, dürften für die Amtsenthebung in erster Linie innerkirchliche Fragen wie die Kollegialität, die Einheit im Episkopat usw. den Ausschlag gegeben haben. Darauf deutet ja auch die Tatsache hin, daß Kardinal Gantin bei dem Zusammentreffen am 12. Januar auf einen entsprechenden Einwurf Gaillots hin diesem zu verstehen gegeben hat, es gehe nicht um Frankreich, sondern um die Kirche…

Legrand: Was die genauen Kriterien der Bischofskongregation waren, wissen wir bis heute nicht. Aber es ist sehr wahrscheinlich, daß es sich so verhält. Die drei Personen, die unmittelbar verantwortlich sind für die Absetzung von Bischof Gaillot, sind ein Kardinal aus Benin, ein argentinischer Bischof, der Sekretär der Bischofskongregation, sowie ein französischer Erzbischof, der vor 20 Jahren Frankreich verlassen hat, um in den diplomatischen Dienst des Apostolischen Stuhls einzutreten. Mit anderen Worten: Es verwundert nicht, daß Rom die Situation nicht richtig eingeschätzt hat.

HK: Es ist noch nicht lange her, daß aus Frankreich berichtet wurde, in welch hohen Auflagen sich der „Katechismus der Katholischen Kirche" verkaufe, die Enzyklika „Veritatis splendor" sei gar an Kiosken auf den Champs Elysées zu haben. Aus deutscher Sicht konnte man sich über soviel Papstbegeisterung nur wundern. Ist man jetzt im Zusammenhang mit dem Fall Gaillot gewissermaßen aus den Träumen erwacht und auf die Realität dieses Pontifikates zurückgeworfen worden?

Legrand: Weder das eine, noch das andere. Der Verkauf des Katechismus ebenso wie der Erfolg von „Veritatis splendor" sind der beste Beweis für das, was ich gerade sagte: In der

französischen Gesellschaft besteht eine erhebliche Nachfrage nach Normen und nach Sinn. Der Verkaufserfolg dieser beiden mehr oder weniger gelesenen Werke verdankt sich gerade dieser Erwartungshaltung. Sie richtete sich auf diese Werke, führte aber auch zur Solidarisierung mit Bischof Gaillot. Im Kern handelt es sich bei beidem um dasselbe Phänomen, lediglich in zwei verschiedenen Ausdrucksformen.

„Der Fall Gaillot läßt unfruchtbare Polarisierungen wiederaufleben"

HK: Ist beides nicht aber zugleich auch Ausdruck jener Polarisierung, wie sie sie der französische Katholizismus seit langem kennt, so daß es kein Zufall und erst recht kein Widerspruch ist, wenn es in Frankreich beides gibt, ein vergleichsweise hohes Interesse an gesamtkirchlichen Lehramtsäußerungen wie dem Katechismus und „Veritatis splendor" und eine auffallend starke Solidarisierung mit Jacques Gaillot?

Legrand: Das Klischee einer polarisierten Kirche in Frankreich entstand vermutlich im Ausland vor dem Hintergrund der Vorgänge um Erzbischof Lefèbvre. Man darf aber nicht vergessen, daß er – sieht man einmal von sechs Monaten als Bischof von Tulle ab – nie in Frankreich residiert hat. Die letzten 15 Jahre waren charakterisiert durch einen Rückgang der starken Spannungen aus der Zeit Pius' XII. und der unmittelbaren Nachkonzilszeit. Rund 40 Diözesen haben unterdessen erfolgreich Synoden durchgeführt; viele andere haben Diözesanversammlungen veranstaltet, beides im Bewußtsein einer geringeren Stärke der Kirche. Einige Bischofsernennungen unter dem Vorgänger des gegenwärtigen Nuntius waren kontrovers, aber ohne daß es zu solchen Folgen wie in den Niederlanden, in Österreich oder der Schweiz gekommen wäre. Aber Sie haben recht, der Fall Gaillot hat unfruchtbare Polarisierungen wieder aufleben lassen, ohne daß Rom in der Lage wäre, eine vermittelnde Rolle zu spielen.

HK: Bei der Kommentierung der Absetzung von Bischof Gaillot tauchen die unterschiedlichsten Ansatzpunkte bzw. Aspekte auf: die ungleich verteilte Macht in der Kirche, der Versuch konservativer Kreise, an den eigenen Bischöfen vorbei in Rom Gehör zu finden, der restaurative Versuch, den Episkopat „auf Linie" bringen zu wollen. Was ist für Sie das Kernproblem hinter dieser Vielzahl von Erklärungs- und Deutungsansätzen und -aspekten?

Legrand: Die von Ihnen gebrauchten Formulierungen sind tatsächlich nur Aspekte des Problems. Der entscheidende Punkt scheint mir folgender zu sein: Der Fall Gaillot ist ein außerordentlich lehrreicher Ausdruck der Lage, in der wir uns mit der Verkündigung des Evangeliums in unseren westlichen Gesellschaften befinden, also Ausdruck des Verhältnisses zwischen der Gruppe der Christen und der gesamten Gesellschaft. Ein ausschließlich autoritäres Sprechen wird nicht länger akzeptiert.

HK: Was nicht heißt, Autorität überhaupt würde nicht akzeptiert.

Legrand: Keineswegs, jedermann anerkennt die Notwendigkeit einer Entscheidungsvollmacht und sogar rund 20 Prozent der Katholiken in Frankreich sagen, daß es Autorität in der Kirche braucht, wie man sie auch in einem Unternehmen braucht oder in der Armee. Von daher stellen viele die Entscheidung als solche auch gar nicht in Frage. Wir können aber kein Zeugnis vom Evangelium ablegen, von unseren Werten, vom Sinn, den wir repräsentieren, wenn wir dies autoritär tun, auf eine Weise, in der wir uns selbst als die einzige legitime Stimme betrachten. Die Alternative dazu ist, daß wir klar und deutlich unsere Probleme benennen, die Gründe unseres Handelns erläutern, keine Angst haben, unsere Position zu erklären. Jedesmal, wenn man sich weigert, dies zu tun, kommt es zu einer öffentlichen Auseinandersetzung in den Medien, und zwar unter Bedingungen, die sich sowohl für das Glaubensverständnis wie für das Leben der Christen ungünstig auswirken. Die schlechte Qualität der Kommunikation mit unseren Gesellschaften ist das Zeugnis einer schlechten Qualität der Kommunikation innerhalb der Kirche. Ich zitiere den Bischof von Rottenburg-Stuttgart und Theologen *Walter Kasper*: Wir brauchen mehr Kollegialität, mehr Mitverantwortung, mehr Information, mehr Transparenz in den Entscheidungsprozessen. Mit Kasper kann man immer nur wiederholen: Mit dem Rezeptionsprozeß des Zweiten Vatikanischen Konzils befinden wir uns erst am Anfang.

HK: Besteht nicht eine Schwierigkeit in der Diskussion über den Fall Gaillot darin, daß nicht selten von denselben Begriffen sehr unterschiedlicher Gebrauch gemacht wird? Beispiel Subsidiarität: Die einen sagen, die Subsidiarität wurde nicht im gebotenen Maße respektiert; die Kirche in Frankreich hätte diese Angelegenheit mit sich selbst ausmachen sollen. Die anderen sagen: Die Subsidiarität wurde vorbildlich beachtet. Immerhin hatte man in Frankreich Zeit, selbst zu einer Lösung zu kommen. Das gelang nicht. Also haben gesamtkirchliche Stellen die Pflicht, ihre Verantwortung wahrzunehmen…

Legrand: Man kann sich dem Thema mit dem Begriff der Subsidiarität nähern. Aber ich halte dies für einen zu formalistischen Zugang. Die Subsidiarität beachtet man dadurch, daß man Probleme, die an einem bestimmten Ort entstanden sind, von den örtlichen Autoritäten lösen läßt. Dieser Respekt vor den lokalen Zuständigkeiten zeigt auch, daß man die Ekklesiologie der „Communio" ernst nimmt. Im vorliegenden Fall rührt die Schwierigkeit daher, daß man eine sehr viel komplexere Frage auf rein disziplinarischem Wege zu lösen suchte. Sowohl die Gesellschaft wie auch die Glieder der Kirche verlangen eine eingehende Beschäftigung mit diesem Kern des Problems. Das Unbehagen der christlichen wie der nichtchristlichen Öffentlichkeit an den Vorgängen besteht ja gerade darin, daß diese Kernfragen nicht wirklich angegangen wurden.

HK: Ähnlich schwierig verhält es sich beim Begriff „Kollegialität". Die einen sehen die eigentliche Sünde wider die Kollegialität im Verhalten Gaillots, die anderen im Vorgehen gegen ihn bzw. im Umgang mit den übrigen Bischöfen im Umfeld der Amtsenthebung.

Legrand: Gaillot war als Bischof nicht ausgesprochen kollegial. Den Beziehungen zu seinen Kollegen im Bischofsamt hat er keine sonderliche Aufmerksamkeit geschenkt. Mehr noch: Er hat im Grunde den hierarchischen und normativen Pol innerhalb der Kirche verlassen und seinen Platz im Bereich der Prophetie gesehen bzw. als Meinungsführer dieser Gesellschaft. Er hat sich selbst als „Bischof der Ausgeschlossenen bzw. Ausgestoßenen" definiert. Dennoch aber ist fraglich, ob, um diese Kollegialität wiederherzustellen, die angewandte Methode kollegial war. Die Mehrheit der Katholiken in Frankreich und die große Mehrheit der französischen Bischöfe hielten die Methode für alles andere als kollegial. Der Papst war zum Zeitpunkt der Amtsenthebung nicht in Rom, was symbolisch äußerst problematisch war. Die Bischöfe selbst haben darauf hingewiesen, daß sie die Meldung über die Medien erhalten haben. Sie haben ihre Unzufriedenheit über diese Tatsache zum Ausdruck gebracht.

„Die Einheit der Christen wurde bisher zu wenig synodal gedacht"

HK: Und wie steht es um den Begriff der „Einheit", den die Bischofskongregation immerhin zum Zentrum ihrer Argumentation gegen Gaillot machte? Rom wirft Gaillot vor, er sei nicht geeignet, als Bischof die Einheit der Kirche zu verkörpern. Rom wird dagegen vorgehalten, gerade mit dem Hinauswurf Gaillots der kirchlichen Einheit einen Bärendienst erwiesen zu haben.

Legrand: Mit dem Konzept der Einheit haben wir dieselben Schwierigkeiten, weil die Einheit der Christen bisher zu wenig synodal gedacht wurde. Die Frage nach der Einheit in der Kirche verweist auf das Problem der Rolle der öffentlichen Meinung innerhalb der Kirche. Bereits Pius XII. sagte, wenn es sie nicht gebe, müsse man die dafür Verantwortlichen tadeln. Wenn es keine Kommunikation, keine Auseinandersetzung gibt, ist die Einheit keine wirkliche Einheit. 65 bis 70 Prozent der Katholiken stehen heute hinter Gaillot. Ungefähr 15 Prozent sind ihm eher feindlich gesonnen, der Rest bewegt sich irgendwo dazwischen oder hat keine eigene Meinung ausgebildet. Ist diese Verteilung der Meinungen nun aber das Ergebnis des Drucks der Medien oder einer tatsächlichen Reflexion der Christen selbst? Über den zweiten Teil dieser Alternative kann man so lange keine verläßlichen Angaben machen, wie die Kirche in Frankreich nicht entschiedener auf den Weg zu mehr Synodalität setzt.

HK: Die Anstrengungen auf dem Gebiet der Diözesansynoden sind aber doch unübersehbar.

Legrand: Einerseits ja, andererseits hat aber bisher erst ein Drittel der französischen Diözesen eine Diözesansynode abgehalten. Im übrigen gab es in keiner Diözese bisher zwei Synoden. Mit anderen Worten: Wenn wir, was die Kollegialität angeht, uns noch auf der Stufe des Lernens befinden, gilt dies in noch sehr viel größerem Maße für die Synodalität. Einheit würde Information erfordern, wirklichen Austausch der Meinungen, Suche nach einem Konsens. Einheit im Glauben, in den Sakramenten des Glaubens ist auf der einen Seite immer bereits gegeben, auf der anderen Seite muß sie aber auch angestrebt, getan werden. Hier bestehen reale Versäumnisse innerhalb der Kirche in Frankreich. Im übrigen ist es nicht nur Sache der Diözesen, Synoden abzuhalten. Auch die Pastoralräte auf Gemeindeebene müßten entwickelt werden.

HK: Welchen Stellenwert geben Sie der Tatsache, daß zunehmend nicht nur Theologen, sondern auch Bischöfe in öffentlich ausgetragene innerkirchliche Kontroversen verwickelt sind?

Legrand: Unterschiedliche Meinungen hat es auch unter den Bischöfen immer gegeben. Aber man kann es nicht dabei bewenden lassen, neben den Meinungsverschiedenheiten der Theologen nun auch diejenigen der Bischöfe öffentlich werden zu lassen. Man muß immer noch Überzeugungsarbeit leisten für die Legitimität und den Reichtum, die diese Meinungsverschiedenheiten bedeuten, oder aber sich über die zugrundeliegenden Unterschiede verständigen. Der Rückgriff auf die Konziliarität in solchen Situationen gehört zur Tradition der Kirche. Darin zeigt sich die Ekklesiologie der „Communio", ohne die es auch keine Wiederherstellung der Einheit zwischen den getrennten Kirchen geben kann. Über eines müssen wir uns im klaren sein: Die Orthodoxen treten mit uns nur in Gemeinschaft, wenn sie erkennen, daß zwischen Primat und Kollegialität, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil verstand, im alltäg-lichen Miteinander Platz bleibt für Konziliarität. Die Lutheraner würden einen solchen Weg nur einschlagen, wenn sie sehen, daß unsere Bischöfe nicht autonom von ihren Ortskirchen handeln, ganz im Sinne von Melanchthon, der sich in seiner Apologie der Augsburger Konfession, Artikel VII, weigert, *ad pontifices* zu übertragen, was die Heilige Schrift der gesamten Kirche zuschreibt. Es genügt also nicht, sich der Meinungsvielfalt in der Kirche zu rühmen; die „Communio" muß gelebt und organisiert werden.

HK: Als Schwachstelle innerkirchlicher Kommunikation erweisen sich gegenwärtig manche Bischofskonferenzen, in denen sich die unterschiedlichen Positionen und Richtungen gegenseitig lähmen. Wenn Entscheidungen Zwei-Drittel-Mehrheiten erfordern, erweist sich diese Hürde als großes Hindernis. Könnte es angebracht sein, diese hohe Schwelle zu senken, um arbeitsfähiger zu werden?

Legrand: Im Gegenteil, ein Verzicht oder ein Abbau dieser hohen Schwelle wäre für die „Communio" gefährlich. Die

Tradition der Kirche könnte in dieser Hinsicht geradezu ein Modell für die Demokratie abgeben. Synodalität und Konziliarität in der Kirche bedeuten nicht die Diktatur der Mehrheit. In jedem Konzil, in jeder Synode sieht man, wie Minderheitsmeinungen akzeptiert werden, ernst genommen werden, wie man sich mit ihnen auseinandersetzt bis zum Äußersten dessen, was an Konsens möglich war. Die Vorgänge um Jacques Gaillot zeigen nur erneut, wie schwach die Bischofskonferenzen sind. Eine Stärkung ihres kanonischen Status und ihrer Entscheidungskompetenzen wäre wünschenswert.

HK: Wobei mancherorts zum ungeklärten Status der Konferenzen noch problematische Bischofsernennungen der letzten Jahre hinzukommen, die die Stimmenverhältnisse nachhaltig beeinflußt haben…

Legrand: Die Bischofsernennungen, die als einseitig erscheinen können, lähmen tatsächlich die Konferenzen, trotz aller guten Absichten Roms, Gruppen von eher konservativen Gläubigen die Möglichkeit zu geben, sich mit einigen Bischöfen identifizieren zu können. Von daher stellen sich auch grundlegende Anfragen an das Verfahren der Bischofsernennungen. Die deutschen und Schweizer Diözesen haben die konkordatär verankerte Möglichkeit, sich klarer darüber äußern zu können, als dies etwa in Frankreich möglich ist, wen sie für das Bischofsamt für geeignet halten. Eine solche Regelung würde uns in der Kirche insgesamt weiterhelfen und ein Element der Stärke bedeuten. Der Bischof ist nicht – nach der unglücklichen Formulierung Karl Rahners – „ein Mitglied des höchsten kollegialen Führungsgremiums der Kirche", sondern „Bindeglied der Koinonia", Repräsentant der „Communio" und des Glaubens der ganzen Kirche in seiner Kirche und auch Repräsentant der Probleme des Glaubens sowie der Lösungen seiner eigenen Kirche innerhalb der Gemeinschaft der anderen Kirchen.

HK: Nun sind diese Ansätze nicht neu und dennoch macht ein Vorgang wie der Fall Gaillot wiederum deutlich, wie sehr wir als Kirche damit noch am Anfang stehen. Was hindert die Kirche daran, die in ihrer eigenen Tradition vorhandenen Ansätze aufzugreifen, sie zur Anwendung zu bringen?

Legrand: Ich wäre in dieser Hinsicht weniger pessimistisch. Mein Eindruck ist eher, daß wir als Kirche auf diesem Gebiet dabei sind zu lernen. Das Zweite Vatikanische Konzil trägt durchaus Früchte. Wenn von normalen Katholiken äußerst abstrakte Fragen wie die nach der Kollegialität der Bischöfe, der Subsidiarität in der Kirche, der Primatsausübung mit einem Mal konkret und diskutiert werden, ist dies zunächst einmal auch etwas Positives. Ich glaube trotz allem, daß wir Fortschritte machen. Wenn Spannungen bestehen, bedeutet dies, daß auch Kräfte am Werk sind. Die Energien, die sich entfalten, sind potentiell konstruktiv. Daß solche Debatten in der Kirche stattfinden, halte ich für einen großen Fortschritt.

HK: Aber nochmal gefragt, warum ist man bei der Verwirklichung von Kollegialität und Synodalität nicht schon weiter? Warum geht man so ängstlich voran?

Legrand: Diese Probleme stellen sich zuallererst in der westlichen Gesellschaft mit ihren demokratischen Strukturen, ihrer höheren kulturellen Qualifikation, die zu einer anderen Ausübung der Autorität zwingen. Die Schwierigkeit der katholischen Kirche besteht darin, daß sie Weltkirche ist. Die Frage der Mitverantwortung, der Synodalität stellt sich so nur vor dem Hintergrund der westlich geprägten Gesellschaft. Und Rom hat eben nicht nur diesen Typ von Gesellschaft im Blick. Eine andere Schwierigkeit besteht darin, daß man zu Recht eine Demokratisierung der Kirche fürchtet. Die Kirche ist keine Demokratie, sie kann etwa in bezug auf ihr Glaubensbekenntnis nicht wie eine Demokratie handeln. Der Glaube wird angenommen und weitergegeben. Eine Übertragung demokratischer Modelle auf synodale Strukturen verlangt von daher schon einige Reflexion. Andererseits sind Pluralität und Pluriformität immer schwieriger zu handhaben als eine Pseudo-Uniformität. Von daher finde ich diese Zurückhaltung zunächst einmal normal.

HK: Mit anderen Worten: Schwierigkeiten mit den Strukturen der Kirche sind weder ein besonderer Grund zur Besorgnis, noch werden sie je aufhören…

Legrand: Die heutigen Schwierigkeiten sind verständlich, denn wir lassen langsam die Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts hinter uns, die im Zeichen der Bejahung der Autorität stand. Die Schwierigkeiten einer synodalen Kirche werden anderer Natur sein. Synodalität bedeutet ein notwendiges Ringen zwischen der Versammlung und den Bischöfen. Ort der Wahrheit ist die „Ecclesia". Dort gehören die Fragen auf den Tisch, dort sind sie frei zu diskutieren. Dort ist der Ort der Mitwirkung an der Festlegung von Normen, die unser Zusammenleben regeln. Dort herrscht Respekt vor den Minderheiten. Das angemessenste Mittel, um der Forderung nach Demokratisierung der Kirche entgegenzutreten, ist die Synodalität. Je größer der Autoritarismus, desto massiver die Forderung nach Demokratisierung.

„Die Inkulturierung des christlichen Glaubens in der westlichen Kultur nützt der gesamten Kirche"

HK: Wie geht es nun weiter? Der z. T. versöhnlich anmutende Ton des Schreibens der Bischofskongregation vier Wochen nach der Amtsenthebung könnte darauf hindeuten, daß man möglicherweise auch in Rom nicht mehr über jedes Detail glücklich ist. Je größer die Überraschung über die Reaktionen und den Verlauf, den der Fall genommen hat, desto mehr fragt man sich, wie es überhaupt so weit hat kommen können…

Legrand: Ich sehe zwei Hypothesen über die Entstehung dessen, was heute als Scheitern empfunden wird: Entweder war man schlecht, unzureichend oder einseitig informiert, oder es handelt sich um eine Politik in dem Sinne, daß man auf die Kirche in den Ländern der Dritten Welt setzt und die Kirche in den Industrieländern als für die Zukunft weniger

wichtig einstuft. Ich weiß nicht, welche dieser Hypothesen zutrifft, vielleicht sind beide falsch oder beide richtig. Wenn die Gaillot-Entscheidung einer solchen Politik entspringen sollte, was ich persönlich eigentlich nicht glaube, wäre dies äußerst kurzsichtig. Die Inkulturierung des christlichen Glaubens in der westlichen Kultur nützte der gesamten Kirche. Wo sonst, wenn nicht im Westen, könnte man sich mit den Beziehungen zwischen dem Glauben und den Wissenschaften befassen? Mit den ethischen Konsequenzen technischer Entwicklungen? Wo könnte man den ökumenischen Dialog kompetent fortsetzen? Wenn die Kirche in diesen Gesellschaften nicht glaubwürdig ist, kann sie es auch nur schwer anderswo sein.

HK: Ohne damit reale Versäumnisse und Fehler zudecken oder beschönigen zu wollen, besteht nicht auch die Versuchung, die Schuld nur allzu einseitig in Rom zu suchen?

Legrand: Mit der Vorstellung, man brauche in dieser Angelegenheit lediglich den Frust auf Rom abladen, macht man es sich eindeutig zu einfach. Der Fall Gaillot offenbart gerade auch unsere eigenen Probleme. Außerhalb des Medienrummels, der sich bald legen wird, wird es für die Kirche in Frankreich darum gehen müssen, Folgen und Konsequenzen zu beachten.

HK: Und die wären?

Legrand: Beginnen wir mit den negativen. Die Bischöfe wissen, wie sehr sie untereinander gespalten sind. Selbst die tragenden Schichten der kirchlichen Basis der katholischen Kirche, ich denke etwa an die Religionslehrer an den Gymnasien, behalten vom Fall Gaillot Wunden zurück, die nur schwer zu heilen sind. Das gilt auch für viele Priester im Alter von 50 bis 70 Jahren, die die Konzilsjahre sehr bewußt miterlebt haben. Sie sind sehr betroffen vom Fall Gaillot.

HK: Was könnten mögliche positive Folgen sein?

Legrand: Man müßte ein regelrechtes Weißbuch in Auftrag geben, ähnlich wie in der Affäre Touvier, wo es außerordentlich gut aufgenommen wurde. D.h., man müßte analysieren, was hier eigentlich vor sich gegangen ist, was der Fall über die Beziehungen zwischen Gesellschaft und Kirche offenbart; über die Art und Weise, in der in der katholischen Kirche miteinander gesprochen wird, darüber, wie Entscheidungen getroffen werden; wie in Fragen wie der Subsidiarität, der Kollegialität verfahren wird. Die ökumenischen Dimensionen müßten offengelegt werden, und man müßte sich fragen, wie man damit in Zukunft umgehen will.

HK: Wäre, wie von einigen Bischöfen vorgeschlagen, eine außerordentliche Vollversammlung der Bischofskonferenz nicht gleichfalls ein naheliegender Schritt?

Legrand: Eine außerordentliche Vollversammlung halte ich schon wegen der innerhalb der Bischofskonferenz bestehenden Spaltung kaum für möglich und sinnvoll. Ich bin nicht einmal sicher, ob sie in der gegenwärtige Lage tatsächlich etwas bewirken würde. Eine solche Sitzung würde im übrigen nur erneut die Gleichsetzung von Kirche und Bischöfen stützen. Das eigentliche Problem besteht aber auf der Ebene der gesamten Kirche als „communio", der Frage der Synodalität, der Beziehungen der Bischöfe als Hirten zu ihrem Volk. Am weiterführendsten scheint mir in dieser Situation ein Weg zu sein, den viele Bischöfe in unseren Diözesen gewählt haben, nämlich innerhalb ihrer eigenen Diözesen in ein Gespräch einzutreten, die Priesterräte und die Pastoralräte einzuberufen. Dort werden die Probleme weniger ideologisch, dafür aber konkreter gesehen: Wie wird die Situation in unserer Diözese empfunden? Was können wir tun? Was können wir verbessern? Ein solches Vorgehen scheint mir sinnvoller zu sein, weil es das gesamte Volk Gottes mit einbezieht.

Christliche Freiheit heute

Herausforderungen für Gesellschaft und Kirche

„Zur Freiheit hat uns Christus befreit" – so heißt es bei Paulus. Welche Bedeutung hat die christliche Freiheitsbotschaft heute für die Gesellschaft im wiedervereinigten Deutschland wie für die Kirche? Was kann der Glaube Hilfreiches zum Umgang mit einer zunehmend schwieriger werdenden Freiheit beisteuern? Im folgenden Beitrag geht Wolfgang Huber, seit 1994 Bischof der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg, diesen Fragen nach. Es handelt sich um einen Vortrag, der am 31. Januar während der Festwoche zur Eröffnung der Katholischen Akademie Berlin gehalten wurde.

Wer den Prozeß der Vereinigung Deutschlands aufmerksam verfolgt und an seinem Ort aktiv mitgestaltet, wird keinen Zweifel am Schlüsselthema dieses Prozesses haben. Sein Schlüsselthema ist die Freiheit. Wer das Glück hatte, als Nicht-Berliner (der ich damals noch war) den 10. November 1989 in Berlin zu verbringen, wird das Grundgefühl dieses Tages nicht vergessen: das Geschenk der Freiheit. Nicht nur östlich der Mauer, sondern ebenso auch im freien Westteil der Stadt gewann Freiheit eine neue Qualität: Wir erfuhren die Befreiung aus einem System der Gegnerschaft zwischen

zwei antagonistischen Systemen, die hier in der Mitte Berlins unübersehbar aufeinandertrafen. Wir erfuhren, daß Menschen wieder ungehindert zusammenkommen und von ihrem Recht auf Selbstbestimmung Gebrauch machen konnten. Das Geschenk der Freiheit ist kein Postulat, sondern Erfahrung.

In den fünf Jahren, die seitdem vergangen sind, ist die Aufgabe überdeutlich vor Augen getreten, die mit diesem Geschenk der Freiheit verbunden ist. *Heino Falcke,* der langjährige evangelische Propst von Erfurt, hat schon im Jahr 1991 von der „unvollendeten Befreiung" gesprochen. Ich will deutlicher von der unvollendeten Gestaltung der Freiheit reden. Die Gestaltung der Freiheit im vereinigten Deutschland steht in erheblichem Umfang noch vor uns.

Individualität und Solidarität als Pole evangelischer Freiheit

Wer nach Gestalten und Wirkungen christlicher Freiheit fragt, kommt nicht darum herum, über den *Begriff der Freiheit* Auskunft zu geben, von dem er ausgeht. Für das *evangelische Verständnis des Glaubens* bildet die Freiheit nicht ein beiläufiges, sondern ein zentrales Thema. Denn der Glaube hat es entscheidend mit dem Bekenntnis dazu zu tun, wie Gott auf den Menschen zukommt, der sich an die Unfreiheit von Sünde und Tod verloren hat, und ihn aus dieser Verlorenheit befreit. Weil der evangelische Begriff der Freiheit an diesem Grundgeschehen haftet, wird Freiheit grundlegend als Gabe verstanden, die es im Leben zu bewahren und zu bewähren gilt. „In der Freiheit bestehen" ist die Grundformel für ein auf die Freiheit als Gabe ausgerichtetes Verständnis christlicher und kirchlicher Existenz. Die Verbindlichkeit der Freiheit ist deshalb das Grundthema evangelischer Ethik wie evangelischer Ekklesiologie. Nach Gestalten und Wirkungen der Freiheit zu fragen heißt deshalb stets, danach zu fragen, wie die Verbindlichkeit der Freiheit in der individuellen wie in der gemeinschaftlichen Existenz, in der persönlichen Lebensführung wie im Leben der Kirche Gestalt gewinnt.

Der evangelische Begriff der Freiheit ist nicht deckungsgleich mit einem Freiheitsverständnis, das sich ausschließlich und einseitig an die Selbstbestimmung des Individuums heftet. *Individualität* bildet vielmehr nur den einen Pol evangelischer Freiheit, deren anderer Pol sich als *Solidarität* bezeichnen läßt. Diese Zweipoligkeit findet im Nächstenliebegebot ihren einfachsten Ausdruck: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst." Die liebende Anerkennung des anderen und die Anerkennung des eigenen Selbst, Fürsorge für den anderen und Selbstbestimmung, Individualität und Solidarität sind hier als die unlöslich zusammengehörenden Elemente im Vollzug evangelischer Freiheit erkennbar. Die jüngst erschienene Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland zu Fragen des Religionsunterrichts gibt dieser Zweipoligkeit evangelischen Freiheitsverständnisses in ihrer Überschrift einen gelungenen Ausdruck: „Identität und Verständigung" heißt diese Überschrift, die auf ihre Weise präzisiert, in welchem Sinn evangelische Freiheit immer als kommunikative Freiheit zu verstehen ist.

Die evangelische Gestalt des christlichen Glaubens zeichnet sich dadurch aus, daß die zugesagte Freiheit des Glaubens, die wahrgenommene Freiheit des Gewissens sowie die verfaßte Gestalt der Freiheit in Kirche, Gesellschaft und Staat in einem unauflöslichen Zusammenhang gesehen werden. Es ist an der Zeit, diesen umfassenden Charakter eines evangelischen Freiheitsverständnisses in den Debatten der Gegenwart selbstbewußt zum Zuge zu bringen. Es wäre deshalb eine Verkürzung, wenn das evangelische Verständnis der Freiheit nur im Blick auf die zugesagte Freiheit des Glaubens und die wahrgenommene Freiheit des Gewissens, also im Blick auf die Probleme der Konstitution des individuellen Subjekts, wahrgenommen würde. Denn von gleicher Aussagekraft ist dieses Prinzip des Protestantismus auch im Blick auf die Verfassungsprobleme von Kirche, Gesellschaft und Staat. Das eine läßt sich gerade nicht gegen das andere ausspielen; beides muß im Zusammenhang wahrgenommen werden.

Auf einen derart umfassenden Freiheitsbegriff müssen nach meiner Übersetzung gerade evangelische Theologie und Kirche drängen. Vielleicht besteht heute einer ihrer wichtigsten Beiträge zum ökumenischen Gespräch darin, daß sie einen derartigen Freiheitsbegriff in die Diskussion einbringen und in seinen praktischen Konsequenzen durchdenken. Der Nachdruck, mit dem im evangelischen Bereich von Freiheit die Rede sein muß, hat seine Wurzel in der Radikalität, mit der sich die Reformation dem Gedanken zugewandt hat, daß der Mensch allein aus Gnade und allein im Glauben Anerkennung vor Gott findet, ohne diese durch seine eigenen Leistungen bewirken zu können. Die darin begründete Auffassung christlicher Freiheit hat weitreichende Folgen.

Zunächst und vor allem tritt uns hier ein Freiheitsverständnis entgegen, das sich nicht auf die moralischen und ethischen Dimensionen von Freiheit reduzieren läßt: Die Freiheit des Glaubens trägt als zugesagte und geschenkte Freiheit wesentlich transmoralischen Charakter. Aber sie findet ihre Entsprechung in einem Begriff persönlicher Gewissensfreiheit, an dem alle institutionellen Verfügungsansprüche ihre Schranke finden. Dieser aber führt zu einem Verständnis gesellschaftlicher Institutionen, nach welchem diese Institutionen ihre entscheidende Aufgabe darin haben, der Freiheit Raum zu geben. Der Zusammenhang zwischen der zugesagten Freiheit des Glaubens, der wahrgenommenen Freiheit des Gewissens und der verfaßten Gestalt der Freiheit in den Institutionen von Gesellschaft, Staat und Kirche, von dem schon die Rede ist, hat also für evangelisches Verständnis in der reformatorischen Wiederentdeckung der Rechtfertigung allein aus Glauben seine maßgebliche Grundlage.

Daß die Freiheit zum entscheidenden Verfassungsprinzip der Neuzeit wurde, hängt also mit dem reformatorischen

Verständnis des christlichen Glaubens unmittelbar zusammen. Zu den besonderen Paradoxien der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte gehört des deshalb, daß Freiheit als Verfassungsprinzip – insbesondere in Gestalt der neuzeitlichen Menschenrechte – sich auf dem europäischen Kontinent, im Unterschied zu den Vereinigten Staaten von Amerika, weithin gegen den Widerstand der großen Kirchen durchsetzen mußte. Die Geschichte des Menschenrechtsgedankens in den letzten beiden Jahrhunderten ist dafür eine eindrückliche Illustration.

Im Menschenrechtsgedanken begegnete der evangelischen – wie auf andere Weise auch der katholischen – Kirche ein Stück ihrer eigenen Wirkungsgeschichte, das sie sich selbst gegen erhebliches eigenes Widerstreben aneignen mußte. Das ist eines der Beispiele dafür, daß der Beitrag der Kirchen zu den allgemeinen gesellschaftlichen Orientierungsfragen selbst den Charakter eines andauernden Lernprozesses trägt. Der unabgeschlossene Charakter dieses Lernprozesses ist an evangelischen Dokumenten vielleicht noch etwas deutlicher abzulesen als an manchen Texten des katholischen Lehramtes. Ein Dokument der evangelischen Kirche zu solchen Fragen würde kaum wie entsprechende Dokumente des katholischen Lehramts mit den selbstbewußten Worten „Mater et magistra" („Mutter und Lehrerin") oder „Veritatis splendor" („Der Glanz der Wahrheit") beginnen.

Die Freiheitsdebatte nicht auf ihre ethischen Aspekte verengen

Doch Richtungsangaben für diese andauernde Lern- und Suchbewegung lassen sich auch in der evangelischen Diskussion der Gegenwart deutlich erkennen. Ich sehe vor allem vier derartige Richtungsangaben. Gemeinsinn, Gerechtigkeit, Gewaltfreiheit und Naturbewahrung können dafür als Stichworte gelten.

Gemeinsinn: In den westlichen Gesellschaften ist der Gemeinsinn unter Ideologieverdacht geraten. Die aus der Dominanz des Marktmodells entwickelte Vorstellung, die konsequente Verfolgung der jeweiligen Partikularinteressen diene auch dem gemeinsamen Nutzen am wirkungsvollsten, hat sich in den fortgeschrittenen Industriegesellschaften weithin durchgesetzt. Die zwiespältigen Folgen dieser Vorstellung und des mit ihr verbundenen Individualisierungsprozesses sind jedoch nicht zu übersehen. Das führt gerade im Protestantismus – aber nicht nur hier – dazu, daß die Gemeinschaft als der Ort wiederentdeckt wird, an dem persönliche Identität sich allein bilden kann; Gemeinsinn und Solidarität werden wieder als wichtige Ressourcen gelingenden Lebens wahrgenommen. Auf die langandauernde Phase der Institutionenkritik – von der Ehe bis zum Staat – folgt eine Neuentdeckung der Institutionen des gemeinsamen Lebens. Daß ihr Wert wieder erkannt wird, bedeutet dabei keineswegs eine unkritische Hinnahme ihrer vorgefundenen Formen.

Gerechtigkeit: Die sozialen Verwerfungen im nationalen, im europäischen und im weltweiten Rahmen machen ein neues Nachdenken über Gerechtigkeit unausweichlich. Die traditionelle Zurückhaltung des Protestantismus gegenüber der Gerechtigkeitsthematik löst sich schrittweise auf. In dem Entwurf für eine gemeinsame Erklärung der beiden großen Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland wird dieses neue Nachdenken besonders offenkundig. Dabei kennzeichnet es christliche Beiträge zu diesem Thema, daß sie von einer „vorrangigen Option für die Armen" ausgehen. Sie sehen deshalb die gesellschaftliche Ordnung und ihre Mechanismen nicht nur unter dem Gesichtspunkt ihrer spezifischen Leistungen, sondern auch mit dem „Blick von unten" (Dietrich Bonhoeffer), also aus der Perspektive der Opfer an. Die wachsende Kluft zwischen Gewinnern und Verlierern, zwischen Begünstigten und Benachteiligten des gesellschaftlichen Wandels tritt dadurch in ein scharf konturierendes Licht.

Gewaltfreiheit: Die friedliche Revolution des Oktober 1989 hat auch in Deutschland neue Aufmerksamkeit auf die Möglichkeiten gewaltfreien Handelns gelenkt. Inzwischen ist die vorrangige Option für die Gewaltfreiheit, die in der Revolution des Jahres 1989 zur Geltung kam, weithin durch eine neue Diskussion über die Chancen militärischer Kriseninterventionen überdeckt worden. Um so wichtiger ist es, in einer allgemein durch die Zunahme der Gewaltneigung geprägten gesellschaftlichen Situation nach den Chancen einer gewaltfreien Konfliktregulierung Ausschau zu halten.

Naturbewahrung: Zu den wichtigsten Beiträgen christlich motivierter Gruppen zu einer neuen Wertbindung gehören die Neuorientierungen, die durch das Nachdenken über Ursachen und Folgen der ökologischen Krise ausgelöst wurden. Dabei gewinnt das Verständnis der Natur als Schöpfung neu an Bedeutung. An diesem Vorgang zeigt sich besonders deutlich, daß veränderte ethische Kategorien allein nicht als zureichende Antworten auf die Herausforderungen der Gegenwart gelten können. Vielmehr zeigt die Wiederaufnahme des Gedankens der Schöpfung in den Orientierungsdebatten der Gegenwart deutlich, daß die transmoralische Dimension der notwendigen Neuorientierung nicht verdrängt werden darf.

Diese Einsicht hat bildungspolitische Konsequenzen, wie ich schon an dieser Stelle ausdrücklich hinzufügen will. Sie lassen sich exemplarisch am Verhältnis von Ethikunterricht und Religionsunterricht verdeutlichen. So notwendig Ethikunterricht für diejenigen Schülerinnen und Schüler ist, die an religiöser Unterweisung nicht teilnehmen wollen oder dürfen, so sehr gilt doch zugleich, daß Religionsunterricht im Verhältnis zum Ethikunterricht das umfassendere Konzept darstellt. Er verbindet das Nachdenken über Fragen der religiösen Identität mit Lernschritten in Fragen der ethischen Urteilsbildung. Ethikunterricht – und mit ihm auch das derzeit in Brandenburg erprobte Modell „Lebensgestaltung – Ethik – Religion" – kann dagegen auf Fragen der religiösen Identität nur eine Außenperspektive entwickeln; er kann

diese Fragen dagegen nicht von den eigenen Perspektiven der Religion aus klären.
Der besondere Beitrag von evangelischer Theologie und Kirche zur Normendiskussion der Gegenwart insgesamt und im besonderen zur Freiheitsdebatte hängt entscheidend daran, daß diese Diskussion nicht auf ihre ethischen Aspekte reduziert wird, sondern daß ihre transmoralische Dimension zur Sprache kommt. Das hat nicht nur inhaltliche Konsequenzen, sondern auch Folgen dafür, wie das gemeinsame Nachdenken über normative Fragen in der Schule und in den anderen öffentlichen Bildungseinrichtungen institutionalisiert wird.

Den Weg zur Bildung religiöser Identität bahnen

Worin zeigt sich heute die Verbindlichkeit der Freiheit für die Kirche selbst? Meine erste Antwort heißt: in der Bereitschaft, die eigene Lage unbeschönigt und unverzagt zugleich zu sehen. An der kaum verheilten Narbe, die den Teilungsschnitt zwischen alter Bundesrepublik und ehemaliger DDR noch deutlich erkennen und schmerzhaft spüren läßt, in Berlin und Brandenburg also, stellt sich diese Lage ungefähr so dar: Die Christenheit ist in eine Minderheitensituation geraten. Gemessen an der Bevölkerungszahl von Berlin und Brandenburg, nämlich zusammen sechs Millionen Menschen, umfaßt die evangelische Kirche ungefähr 25 Prozent. Zur katholischen Kirche gehören in diesem Landstrich ungefähr sieben Prozent. In einer Gegend Deutschlands, in der vor einem halben Jahrhundert noch vier Fünftel der Bevölkerung der evangelischen Kirche angehörten, stellt dieser Rückgang auf ein Viertel, in manchen Stadtteilen im Osten Berlins auch nur ein Zwanzigstel, einen dramatischen Wandel dar. Im Blick auf Schülerinnen und Schüler ist es im Lande Brandenburg zu einer stehenden Behauptung der Bildungspolitiker geworden, 80 Prozent der heutigen Schülergeneration seien konfessionslos, die Schülerinnen und Schüler aus christlichen Familien bildeten eine Minderheit von maximal einem Fünftel.

Eine solche Situation mit den Theoremen der pluralistischen Gesellschaft oder der multikulturellen Gesellschaft zu beschreiben, reicht bei weitem nicht zu. Denn es ist kaum erkennbar, worin eigentlich die geprägten Überzeugungen und Lebensformen bestehen, die konfessionslose Jugendliche sich heute zu eigen machen. Nicht das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Überzeugungen bildet das erste Problem, das sich in einer solchen Lage stellt; sondern die Frage, wie Überzeugungen entstehen und übernommen werden, rückt in den Vordergrund. Nicht die Verständigung zwischen den Anhängern verschiedener Glaubensweisen muß als erstes eingeübt werden, sondern der Weg zur Bildung einer eigenen, auch einer eigenen religiösen Identität muß gebahnt werden.
Gemessen an dieser Aufgabenstellung greifen diejenigen Konzeptionen zu kurz, die das Freiheitsproblem der Gegen-

psychosozial



Heft 46: Säuglinge und ihre Eltern
Beckmann: Anthropologie des Säuglings • *Tilli:* Psychosoziale Bedeutung des Stillens • *Reis:* Mütter und ihre Säuglinge in der DDR • *Keller und Chasiotis:* Die Rolle des Vaters



Heft 56: Neue Werte für böse Kinder?
Zur aktuellen Erziehungsdebatte • *Rost*: Autoritäre und antiautoritäre Erziehung • *Butterwegge:* Pädagogen als Prügelknaben? • *Eisenberg:* Moralisches Ozonloch • *Richter:* Über Gewalt



Heft 58: Übergang zur Elternschaft
Adler u.a.: Wie wird das wohl zu dritt alles werden? *Bleibtreu-Ehrenberg:* Vaterschaft im Kulturvergleich • *v. Klitzing:* Von der Paarbeziehung zur Elternschaft• *Schülein:*Elternrolle



Heft 54: Sexueller Mißbrauch:
Hirsch: Latenter Inzest. *Bruder:* Der mißbrauchende Vater in der Therapie *Bange:*Motive der Täter *Brosig:* Bilder eines Inzestes *Richter-Appelt, Ladendorf:* Eltern-KindBeziehung *Moggi u.a.:* Beziehungsnähe u. Gewaltanwendung



Heft 55: Frauen zwischen Autonomie und Gebundenheit:
Appel: Liebe zwischen deutschen Frauen und Ausländern *Gast:* Die Einsamkeit der Magersüchtigen *Schachtner:* Das autonome Subjekt *Löchel:* Frauen und Technik *Wirth & Brähler:* Geschlechterverhältnisse



Heft 57: Verlust der Familie
Beckmann: Die Familie: Eine Bestandsaufnahme über 1000 Jahre *Reiter:* Depression und Familie *Brosig, Beckmann:* Gewalt in der Ehe *Sydow*: Scheidung oder Ausharren »zerfallenen« Ehen

BESTELL-COUPON: **Name:**.....
Hiermit bestelle ich **Straße:**.....
❑ 1 Abo für 98,- (+Porto) **Ort:**.....
❑ 1 Studentenabo für 49,- (+Porto).....
Einzelheft ❑ 54 ❑ 55 ❑ 57 (je 32,- (+Porto)) **Unterschrift**
❑ die 3 Hefte 46, 56, 58 zum Kennenlernen (59.- + Porto)
❑ die 3 Hefte 54, 55, 57 zum Kennenlernen (59.- + Porto)

Psychosozial-Verlag • Dr. H.-J. Wirth • Friedrichstr. 35
35392 Gießen • Tel.: 0641/77819 • Fax: 0641/77742

wart mit den Theorien des Pluralismus oder des Multikulturalismus beschreiben. Denn sie setzen in aller Regel voraus, daß unterschiedliche Identitäten schon gebildet sind, so daß nur noch nach den Formen ihrer Koexistenz gefragt werden muß. Diese Theorien rücken deshalb den Gedanken der Toleranz in den Mittelpunkt, das Verstehen des Fremden wird zur hermeneutischen Grundaufgabe erklärt. So richtig diese Aufgabenstellung bleibt, so muß der Schritt explizit ins Bewußtsein treten, der ihr vorausgeht. Er hat mit der Frage zu tun, wie Menschen eigene Überzeugungen bilden und eine kohärente Lebensform entwickeln.

Für die Kirche bedeutet das: Sie muß wahrnehmen, daß sie aus einer überwiegend volkskirchlichen in eine überwiegend *missionskirchliche Situation* übergegangen ist. Diesen Übergang muß sie in einer Zeit rückläufiger finanzieller Mittel bewältigen. Das hat Folgen für die Strukturen wie für das Handeln der Kirche.
Hinsichtlich der Strukturen muß die Kirche – aus finanziellen wie aus inhaltlichen Gründen – zu mehr Einfachheit und Klarheit finden. Wichtiger aber noch als Revisionen im Bereich der Strukturen sind neue Akzente im Bereich kirchlichen Handelns. In ihrem Handeln muß sich die Kirche nicht nur der Frage zuwenden, wie Menschen ihre religiöse Identität bewahren, sondern auch wie sie eine solche aufbauen. Die von meinem Vorgänger *Martin Kruse* immer wieder formulierte und von der Synode der EKD aufgenommene Doppelfrage: Wie werde ich Christ? Wie bleibe ich Christ? muß als Doppelfrage insbesondere die Verkündigung und den Unterricht der Kirche bestimmen.
Ich verdeutliche das mit einer These, die aus einer im September 1994 veröffentlichten Stellungnahme der berlin-brandenburgischen Kirchenleitung zum Thema „Der Bildungsauftrag der Kirche und ihre Mitverantwortung im öffentlichen Bildungswesen" stammt: „Im Bildungsauftrag der Kirche verbinden sich zwei Aufgaben. Zum einen ergibt sich die Bildungsverantwortung der Kirche aus ihrem Verkündigungsauftrag; es geht dabei um die persönlich verstandene und angeeignete Orientierung im Glauben. Zum andern bildet die Kenntnis der Inhalte und Traditionen des christlichen Glaubens einen wichtigen Bestandteil allgemeiner Bildung, der gerade in einer plural verfaßten Gesellschaft unaufgebbar ist. Der Bildungsauftrag der Kirche dient auf der einen Seite dem Aufbau der je eigenen religiösen und ethischen Identität; er dient auf der anderen Seite der Verständigung zwischen unterschiedlichen Lebensorientierungen. Im Blick auf beide Aufgaben richtet sich die Bildungsverantwortung der Kirche nicht nur auf die Glieder der Kirche, sondern hat als mögliche Adressaten alle Menschen im jeweiligen kirchlichen Handlungsfeld im Blick."

Welche Folgen das hat, läßt sich exemplarisch an Fragen des *Religionsunterrichts* erläutern. Die schon genannte Denkschrift der EKD hat dazu Hilfreiches beigesteuert. In Brandenburg hat sich diese Debatte in den letzten Jahren auf die Frage zugespitzt, ob der an 44 Schulen des Landes an der Stelle von Religionsunterricht und alternativen Angeboten durchgeführte Modellversuch „Lebensgestaltung – Ethik – Religion" ein zukunftsträchtiges Konzept darstellt. Im Licht der besonderen Zuspitzung, die ich in diesen Überlegungen der Freiheitsthematik geben möchte, kann man auch so fragen: Stellt dieser Modellversuch Identität und Verständigung in ein überzeugendes Verhältnis zueinander?

Eine solche Betrachtungsweise macht auf zwei Probleme aufmerksam. Das eine besteht darin, daß ein derartiges Unterrichtskonzept dem Aufbau einer je besonderen religiösen und ethischen Identität keine zureichende Aufmerksamkeit zuwendet, sondern sich ganz auf die Frage konzentriert, wie denn die Verschiedenen – unter gemeinsamer Anerkennung derjenigen elementaren, für die ganze Rechtsgemeinschaft verbindlichen Prinzipien, die man beispielsweise dem Grundrechtskatalog des Bonner Grundgesetzes meint entnehmen zu können – koexistieren können. Damit verbindet sich im systematischen Ansatz eine Verkehrung des Verhältnisses von Ethik und Religion, von der oben bereits kurz die Rede war. Denn während der Religionsunterricht die Einführung in die Geschichte, die Inhalte und die Lebensformen einer besonderen Gestalt religiöser Identität mit einer Einführung in die Aufgaben ethischer Urteilsfindung verknüpft, ist das für einen Ethikunterricht nicht möglich. Er führt ebenfalls in die Probleme ethischer Urteilsfindung ein, kann aber auf die Fragen der religiösen Identität nur eine Außenperspektive entwickeln. Darin liegt im systematischen Ansatz der Fehler eines integrierten Faches „Lebensgestaltung – Ethik – Religion", das notwendigerweise insgesamt von der Perspektive des Ethikunterrichts aus entworfen ist.

Die Institutionen des gemeinsamen Lebens neu entdecken

Die Gesellschaftsentwicklung der letzten Jahrzehnte hat den einzelnen einen gewaltigen *Zugewinn an Freiheitschancen* gebracht. Das gilt in einer vergleichsweise kontinuierlichen Entwicklung für die westlichen Gesellschaften und so auch für den Westen Deutschlands. Und es gilt in einer vergleichsweise plötzlichen, umbruchhaften Entwicklung für die mittel- und osteuropäischen Staaten, die bis zum Jahr 1989 unter dem Diktat von Zentralverwaltungswirtschaft und Einparteienherrschaft standen. In Erinnerung sollte zunächst bleiben, daß in dieser Umbruchsituation selbst christliche Freiheit eine eindrucksvolle Gestalt von bleibender Bedeutung gewonnen hat. Unabhängig davon, wie hoch man den Beitrag der verfaßten Kirchen zur friedlichen Wende des Jahres 1989 einschätzt, muß man sagen: Daß und wie von Bürgerbewegungen außerhalb wie innerhalb des von den Kirchen gebotenen Raumes Freiheit eingeklagt und durchgesetzt wurde, ist ein bleibender Beitrag dazu, was christliche Freiheit in der gesellschaftlichen Wirklichkeit sein kann und sein sollte. Zwei Kennzeichen der Wende will ich unter diesem Gesichtspunkt besonders hervorheben: die Gewaltfreiheit – also eine Haltung, die auch die Person des-

sen achtet, dessen Position und Machtstellung überwunden werden soll, und damit eine Konsequenz aus dem reformatorischen Rechtfertigungsgedanken zieht, demzufolge die Person und ihre Taten nicht gleichgesetzt werden dürfen; und das Drängen auf Verständigung im Konflikt – also der diskursive Charakter dieses Übergangs, wie er insbesondere in den Runden Tischen zum Ausdruck kam.

Die Wende von 1989 symbolisiert den Übergang zu einer Freiheit, die sich, je länger, desto deutlicher als eine „schwierige Freiheit" erweist. Schwierig ist sie, weil sie anspruchsvoll und unvollständig zugleich ist. Als anspruchsvoll bezeichne ich die gegenwärtige Gestalt gesellschaftlicher Freiheit vor allem unter folgender Perspektive: Je höher die Freiheitsgrade der einzelnen in einer Gesellschaft sind, desto höher sind auch die Ansprüche an ihre moralische und ethische Urteilskompetenz. Als moralisch will ich dabei die Frage nach den universalistischen Prinzipien bezeichnen, die von allen gemeinsam als richtig anerkannt werden müssen, damit das gemeinsame Leben gelingen kann. Als ethisch will ich demgegenüber die Frage nach der jeweiligen Gestalt des guten Lebens bezeichnen, die einzelne und Gruppen je für sich als verbindlich anerkennen. Je höher die Freiheitsgrade, desto wichtiger ist die Frage der Moral, also die Verständigung auf universalisierbare Prinzipien des Zusammenlebens. Den Konflikt über diese Frage erleben wir in Deutschland derzeit exemplarisch im Blick auf das Zusammenleben von Deutschen und Ausländern, vor allem auch in den fortdauernden Auseinandersetzungen um Fragen des Asylrechts.
In seinen Auswirkungen für die Kirche zeigt sich dieser Konflikt in besonderer Form in der Debatte um das sogenannte „Kirchenasyl". Je höher die Freiheitsgrade, desto schwieriger ist die Frage der Ethik, also die Ausbildung einer je besonderen Identität von einzelnen und von Gruppen, die stets zugleich an ihrer Vereinbarkeit mit universalistischen Moralprinzipien zu messen ist. Diese Frage wird derzeit untergründig und hintergründig am Begriff der Nation diskutiert. Die Frage heißt, ob eine Auskunft über die besondere Identität der Deutschen gegeben werden kann und muß, die sich gerade dadurch auszeichnet, daß sie ausdrücklich mit der Anerkennung der universalistischen Prinzipien der menschlichen Würde, der Menschenrechte und des Respekts vor der nichtmenschlichen Natur vereinbar ist.

Als anspruchsvoll bezeichne ich die – aus östlicher Perspektive neu gewonnene – Freiheit noch aus einem anderen Grund. Diese Jahre sind dadurch gekennzeichnet, daß den Institutionen des gemeinsamen Lebens nur noch eine geringe Bindungskraft zugetraut wird. An den häufig ziemlich kraftlosen Äußerungen zum „Jahr der Familie" läßt sich das eindrücklich studieren. Zugleich aber zeigt sich, daß ein rein aufs Individuum setzendes Verständnis von Freiheit nicht zu einer lebbaren Gestalt dieser Freiheit führt. Um der Freiheit selbst willen ist es deshalb notwendig, die Institutionen des gemeinsamen Lebens neu zu entdecken und an ihrer freiheitsfördernden Gestaltung zu arbeiten. Das gilt gerade und in herausgehobener Weise für die Familie. Die verbreitete These von der Gleichwertigkeit der verschiedenartigsten Lebensformen hilft an dieser Stelle nicht weiter. Sie hat ihren berechtigten Anlaß in dem Wunsch, der Diskriminierung von Minderheiten – insbesondere von gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften – entgegenzutreten. Und zu Recht wird dieser Wunsch mit dem Gedanken der gleichen Würde aller Menschen, die von der jeweils gewählten Lebensform unabhängig ist, verknüpft.
Aber auf die Frage nach Lebensformen, in denen die Gemeinschaft der Generationen eine tragfähige Gestalt gewinnt, in denen die Frage Heranwachsender nach einer für ihr Leben verbindlichen Gestalt der Freiheit eine Antwort finden kann, in denen altgewordene Menschen vor Vereinzelung bewahrt werden – all diese Fragen werden mit der These, alle Formen menschlichen Lebens seien gleichwertig, nicht zureichend beantwortet. Ein Lob der Familie, das andere Formen des Zusammenlebens nicht diskriminiert, ist durchaus angebracht. Aber auch die anderen Institutionen des gemeinsamen Lebens – Vereine, Parteien, Betriebe, schließlich die Kirchen selbst – müssen wiederentdeckt, ihre Zukunftsperspektiven müssen ausgelotet werden. Vor allem müssen um der Freiheit willen die Institutionen der Sozialkultur besonders sorgsam gewahrt und weiterentwickelt werden. Wenn dagegen in ein und demselben Jahr das Verbot der Sonntagsarbeit gelockert und der gesetzliche Schutz des Buß- und Bettags aufgehoben wird, läßt sich das nur als ein fahrlässiger Umgang mit der Sozialkultur bezeichnen.

Freiheit muß immer gegen die Herrschaftsansprüche überlegener Mächte bewahrt und verteidigt werden. Anspruchsvoll ist die neu gewonnene Freiheit schließlich im Blick auf die Frage, welchen spezifischen Herrschaftsmechanismen gegenüber sie gegenwärtig bewahrt werden muß. Unter diesen Herrschaftsmechanismen ist unter heutigen Bedingungen die *Macht der Medien* in erster Linie zu nennen. Die Medienmacher kündigen für die nächsten Jahre eine nochmalige Vervielfachung des Angebots im Bereich der elektronischen Medien an. Ermöglicht wird das durch die Digitalisierung im Medienbereich; durch sie können mit Leichtigkeit statt fünfzehn oder zwanzig Programmen einhundertfünfzig oder zweihundert Programme in jedem Wohnzimmer empfangen werden. Beim Ausmalen dieser digitalisierten Zukunft will ich mich jetzt nicht aufhalten. Ich will nur darauf hinweisen: Eine Gesellschaft, die sich in einer solchen Situation noch immer mit der Meinung beruhigt, Lesen, Schreiben und Rechnen seien im Grunde die einzigen Kulturtechniken, auf die es ankäme, verweigert einen entscheidenden Beitrag zur Freiheitsfähigkeit ihrer Glieder. Wenn nicht Medienpädagogik einen sehr hohen Rang in der Aufgabenstellung von Schulen und Weiterbildungseinrichtungen zuerkannt erhält, wird unsere Gesellschaft vor den ganz elementaren Freiheitsherausforderungen der nächsten Jahrzehnte versagen.

Von einer schwierigen Freiheit sprach ich unter dem Doppelaspekt, daß diese Freiheit anspruchsvoll und daß sie unvollständig ist. Nun ist das Projekt der Freiheit von seinem

Wesen her immer unabgeschlossen. Daß ich die Freiheit als unvollständig bezeichne, ist aber in einem eher vordergründigen und handfesten Sinn gemeint. Was ich im Blick habe, ist die elementare Erfahrung vieler Menschen gerade im Osten Deutschlands, daß in Deutschland gegenwärtig individuelle Freiheit und soziale Gerechtigkeit nicht in einer ausreichenden Balance zueinander stehen. Ein solcher Zustand stellt eine besondere Herausforderung an die Kirchen dar. Katholische und evangelische Kirche haben deshalb einen umfassenden Diskussionsprozeß zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland angestoßen. Sie haben dabei drei Aufgaben in ihrer Verschränkung in den Blick genommen: die Vollendung der inneren Einheit Deutschlands, die europäische Integration und die Verantwortung angesichts oft bestehender globaler Gegensätze. In dieser Komplexität wird das Thema nach meiner Überzeugung zu Recht einen Schwerpunkt in den kirchlichen Beiträgen zur öffentlichen Diskussion der nächsten Zeit bilden. Für zutreffend halte ich auch die Optionen, von denen das gemeinsame Diskussionspapier von evangelischer und katholischer Kirche zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland ausgeht. Drei Optionen werden in den Vordergrund gerückt: die Option für die Schwachen, die Option für eine soziale Friedensordnung und die Option für die Zukunft des Lebens. Diese Optionen münden folgerichtig in eine Plädoyer für eine Erneuerung der sozialen Marktwirtschaft, die sich an den Kriterien persönlicher Freiheit und sozialer Gerechtigkeit zugleich orientiert.

Den Grund der Freiheit vergegenwärtigen

Zu den konkreten Gestalten und Wirkungen christlicher Freiheit gehört eine Ordnung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat, die von der Anerkennung der Religionsfreiheit aus entworfen und deshalb durch die wechselseitige Unabhängigkeit von Kirche und Staat geprägt ist. Gerade im Osten Deutschlands, aber nicht nur dort, wird diese wechselseitige Unabhängigkeit von Kirche und Staat neuerdings wieder häufiger mit dem Begriff der Trennung von Staat und Kirche beschrieben. Für ein staatskirchenrechtliches System, für das *Ulrich Stutz* schon vor siebzig Jahren den Begriff der „hinkenden Trennung" verwendet hat, ist der Trennungsbegriff nach wie vor unzureichend und unbefriedigend. Das hat seinen Hauptgrund darin, daß er als entscheidende Voraussetzung eine Entgegensetzung von „privat" und „öffentlich" mit sich führt, derzufolge die Religion als Privatsache erklärt, dem Staat aber eine Prärogative für den Bereich des Öffentlichen zuerkannt wird. Damit widerfährt dem Staat zu viel der Ehre, der Religion aber entschieden zu wenig.

Weil christlicher Glaube sich mit öffentlicher Verantwortung verknüpft und weil die Kirche sich ihrem Öffentlichkeitsauftrag nicht entziehen kann, ist die Erklärung der Religion zur Privatsache inakzeptabel. Und weil der Staat keinen Monopolanspruch auf das Öffentliche hat, darf er auch die Kirche nicht aus dem Bereich der Öffentlichkeit verbannen. Deshalb aber dürfen Kooperationen zwischen Kirche und Staat – beispielsweise im Feld der Diakonie, der Wissenschaft, des Religionsunterrichts oder der Kirchenfinanzen – nicht als Einschränkung kirchlicher Freiheit verstanden, sondern sie müssen als Ausdruck kirchlicher Freiheit wahrgenommen und gestaltet werden.

Daß ein solcher Ansatz in schwierige Abwägungsfragen führen kann, haben wir in der Evangelischen Kirche in Deutschland in der jüngsten Vergangenheit beispielhaft an den Auseinandersetzungen um Struktur und Gestalt der Militärseelsorge erlebt. In den Jahren 1993/94 hat diese Debatte sich auf den Streit um zwei Grundmodelle der Seelsorge an Soldaten zugespitzt, von denen eines (Modell A) die bisherige Form der Militärseelsorge mitsamt der Stellung der Militärpfarrer als Staatsbeamte modifiziert weiterführen sollte, während das andere (Modell B) eine Struktur vorsah, innerhalb deren die Soldatenseelsorger Kirchenbeamte bleiben sollten.

Dabei handelt es sich ohne Zweifel um einen besonders sensiblen Bereich, in dem die Inhalte des kirchlichen Zeugnisses – insbesondere des kirchlichen Friedenszeugnisses – sich gewollt oder ungewollt mit den Strukturen verknüpfen, in denen der kirchliche Dienst getan wird. Der Vorschlag des Modells B, daß die Militärpfarrer aus dem Staatsbeamtenstatus in den Status als Kirchenbeamte überführt werden sollten, enthielt also weder eine Aufkündigung der Seelsorge an Soldaten noch eine Absage an die Kooperation mit dem Staat. Es lag darin vielmehr der Versuch, die Seelsorge an Soldaten so weiterzuentwickeln, daß dabei seelsorgerliche Nähe zu den Soldaten und Unabhängigkeit des kirchlichen Zeugnisses sich in einer überzeugenden Weise miteinander verbinden. Auch der Kompromiß zwischen beiden Modellen, auf den sich die Synode der EKD im November 1994 schließlich geeinigt hat, zeigte auf seine Weise, daß von einer Absage an die Seelsorge an Soldaten und einer Aufkündigung der Kooperation mit dem Staat keine Rede sein konnte. Abzuwarten bleibt freilich, ob und wie dieser Kompromiß sich in die Wirklichkeit umsetzen läßt.

Ich habe die Frage nach Gestalten und Wirkungen evangelischer Freiheit unter drei Aspekten beleuchtet: im Blick auf die Wirklichkeit der Kirche, im Blick auf gesellschaftliche Entwicklungen und im Blick auf das Verhältnis von Kirche und Staat. In allen drei Hinsichten zeigt sich, daß unsere Gegenwart uns in besonderer Weise dazu herausfordert, der christlichen Freiheit erkennbaren Ausdruck zu geben, sie also nicht auf die Innerlichkeit der Person zu beschränken, sondern sie in der Sozialgestalt der Kirche wie in ihrem Öffentlichkeitsauftrag kenntlich werden zu lassen. Doch die Gestalt der Freiheit läßt sich nur erneuern, wenn der Grund der Freiheit immer wieder neu vergegenwärtigt wird. Deshalb führt die Frage nach Gestalten und Wirkungen christlicher Freiheit immer wieder auf die eine und bleibende Aufgabe zurück: auf die Verkündigung der Freiheit, die von Gott kommt.

Wolfgang Huber

In einer Zeit lautlosen Auszugs

Zur Situation katholischer Frauenverbandsarbeit in Deutschland

Die Verbände waren lange Zeit ein Markenzeichen des deutschen Katholizismus; heute müssen sie ihre Rolle in Kirche und Gesellschaft neu bestimmen. Im letzten Jahr haben wir über die Situation der katholischen Jugendverbände (HK, September 1994, 464 ff.) und der Sozialverbände (HK, Oktober 1994, 522 ff.) berichtet. Der folgende Beitrag befaßt sich mit der Lage der Frauenverbände: Sie haben sich durch den Wandel im Rollen- und Selbstverständnis von Frauen wesentlich verändert.

Wer die gegenwärtige Frauenbewegung in Gesellschaft und Kirche verfolgt, verliert leicht aus dem Blick, daß ihr ein ausgeprägtes *Emanzipationsstreben* gegen Ende des vergangenen bzw. zu Beginn dieses Jahrhunderts vorausging. Geprägt war es im wesentlichen durch den Kampf um gleiche Rechte: Wahlrecht, die Möglichkeit zur Übernahme politischer Ämter, Erwerbstätigkeit, Bildung, Zugang zur Universität. Es ist kein Zufall, daß es in eben diesen Jahren zur Gründung verschiedener Frauenverbände kam, die zum größten Teil bis heute – teilweise unter geändertem Namen – die Interessen von Frauen wahrnehmen.

Die erste Welle der Frauenbewegung erfaßte auch die Kirchen. So nahm die *Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands* (kfd), mit einer Zahl von fast einer Million Mitgliedern der gegenwärtig größte katholische Frauenverband, in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts ihren Anfang in „Gebetsgemeinschaften" bzw. im „Verein christlicher Mütter"; wenig später wurden für die Mädchen eigene „Jungfrauenkongregationen" gegründet. Waren zu Beginn „klassische" Frauenthemen von Interesse – religiöse und erzieherische Fragen, die Belange der Familie, karitative Unternehmungen –, so sehen die Verantwortlichen bald eine wichtige Aufgabe auch in der gesellschaftlichen Bildung.

Leitungs- und Schlüsselpositionen wurden mit Geistlichen besetzt

Die politische Bildung und Beteiligung von Frauen hat sich von Anfang an der 1903 gegründete *Katholische Deutsche Frauenbund* (KDFB), der gegenwärtig mit einer Mitglieder zahl von rund 220000 zweitstärkste Frauenverband, zu seinem spezifischen Anliegen gemacht, mit dem Ziel, die Präsenz von Frauen im öffentlichen Leben zu forcieren. Zur allgemeinen sollte so eine explizit katholische Frauenbewegung hinzutreten. Erstmalig wandte sich ein Verband gleichermaßen an Verheiratete und Ledige, Berufstätige und Nichtberufstätige. Die drängenden Anliegen der ersten Jahre waren die Mädchenbildung, für die ein eigenes Jugendsekretariat gegründet wurde, die soziale Sicherung und die rechtliche Absicherung der Berufsarbeit von Frauen, staatsbürgerliche Schulungsarbeit und, nach Einführung des Frauenstimmrechts 1919, die engagierte Mitwirkung in parlamentarischen und anderen Gremien.

Die Mitgliederzahlen beider Verbände stiegen innerhalb relativ kurzer Zeit sprunghaft an. Mit ihren eigenen Zeitschriften – heute sind es „Frau und Mutter" für die kfd und „Die christliche Frau" für den KDFB – verfügten sie über ein wichtiges Instrument, um ein gemeinsames Bewußtsein zu entwickeln und Öffentlichkeitsarbeit zu betreiben. Teils in den zwanziger, teils später in den fünfziger und sechziger Jahren, wurden für bestimmte Gruppierungen eigene Referate oder Vereinigungen eingerichtet: für *berufstätige Frauen,* für *Landfrauen,* die über die Landvolkbewegung hinaus vertreten sein wollten, für *Hausfrauen.*

Nachdem 1908 Frauen der Zugang zu den Universitäten gestattet worden war, schlossen sich akademische Pionierinnen 1913 im Verband Katholischer Studentinnenvereine zusammen, dem bald ein Altmitgliederbund hinzugefügt wurde. 1952 ging aus diesen beiden Organisationen der *Bund katholischer deutscher Akademikerinnen* (BkdA) hervor. Zum Leitziel wurde damals der Gedanke, daß katholische Akademikerinnen ihre qualifizierte Ausbildung in christlicher Verantwortung zum Wohle der Allgemeinheit einsetzen und so zur Lösung der Probleme ihrer Zeit beitragen sollten. Absolventinnen höherer Schulen bilden seit 1949 den *Kreis katholischer Frauen im Heliandbund.* Bereits 1885 war als eigener Frauen-Berufsverband der *Verein katholischer deutscher Lehrerinnen* ins Leben gerufen worden, der heute lehrenden Frauen aller Bildungsbereiche offensteht. Andere Berufsverbände folgten, wie etwa die Frauensektion innerhalb der *Katholischen Arbeitnehmerbewegung,* der *Verband katholischer Frauen in Wirtschaft und Verwaltung* oder die *Berufsgemeinschaft katholischer Frauen im pastoralen Dienst.* Von ihrer Zielsetzung her haben diese Verbände verständlicherweise keine ausgeprägte Breitenwirkung. Zum Teil nehmen sie heute eine wichtige Interessenvertretung für bestimmte Berufsgruppen und frauenspezifische Anliegen wahr, zum Teil haben sie aufgrund der gewandelten gesellschaftlichen Verhältnisse ihre Bedeutung verloren.

Von den bislang genannten Frauenverbänden unterscheidet sich grundlegend der *Sozialdienst katholischer Frauen* (SkF) durch seine ausschließlich sozial-karitative Ausrichtung. Im Bewußtsein, daß in unserer Gesellschaft Frauen von bestimmten Problemen in besonderer Weise betroffen sind, widmet er sich heute als *Fachverband der Caritas* mit überwiegend ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen der praktischen Hilfe für sozial gefährdete oder in Not geratene Frauen und

ihre Familien. Seinen Anfang nahm er 1899 im „Verein vom Guten Hirten", der später zum „Katholischen Fürsorgeverein für Mädchen, Frauen und Kinder" ausgeweitet wurde. Ausnahmslos alle Mädchen und Frauen, die in Not geraten waren, sollten hier, ungeachtet ihrer Religion oder Nationalität, in schwierigen Situationen Hilfe erfahren. Das heutige Aufgabenfeld des SkF erstreckt sich über Schwangerschafts(konflikt)beratung, Mutter-Kind-Einrichtungen, Adoptions- und Pflegekinderdienste, Trennungs- und Scheidungsberatung, Angeboten für Alleinerziehende bis zur Hilfe für Aidskranke, Obdachlose, Straffällige, Prostituierte und ausländische Frauen.

Mit der Gründung eigener Verbände machten katholische Frauen zum ersten Mal in der Öffentlichkeit gezielt auf ihre Situation, ihre Anliegen und Forderungen aufmerksam und klagten ihre Rechte ein. Neu war auch, daß Frauen über die Art der Arbeit, über Inhalte und Zielsetzungen selbst bestimmten. Allerdings schien es für Teile des Klerus zunächst nahezu unvorstellbar, ihnen eine derartige Verantwortung zu übertragen. Aus diesem Grund wurden in dieser Phase in vielen Frauenverbänden Leitungs- und Schlüsselpositionen mit Geistlichen besetzt.

Wachsendes Bewußtsein für die Vielfalt weiblicher Lebensformen

Zur ernsthaften Bedrohung für die Frauenverbände wurde in den dreißiger Jahren die nationalsozialistische Diktatur. Zeitschriften, Werbung neuer Mitglieder und Öffentlichkeitsarbeit wurden verboten, die Zentralverbände von Mütterverein und Jungfrauenkongregation aufgelöst, ebenso eine Reihe von Zweigvereinen des KDFB, während den Zentralverband die Bezeichnung „deutsch" in seinem Namen rettete. Frauenarbeit konnte, wenn überhaupt, nur noch am Ort bzw. in Form privater Zusammenkünfte und durch den Rückzug auf rein „innerlich-religiöse" Themen stattfinden.
Auf die restriktive Epoche des Dritten Reiches folgte für die katholischen Frauenverbände eine *Blütezeit,* in der die bewährten Organisationsformen aufgegriffen und ausgeweitet werden konnten. Heute sind die Verbandsstrukturen differenziert nach Orts-, ggf. Diözesan- und Bundesebene; die kfd ist darüber hinaus mit ihren Gruppen auf Pfarrei- und Dekanatsebene vertreten.

Wesentliche kirchenpolitische Impulse erfuhr die Verbandsarbeit durch das Zweite Vatikanische Konzil, insofern es durch seine erneuerte Ekklesiologie die *Mitwirkungsmöglichkeiten der Laien* – und damit auch der Frauen – in der Kirche deutlich gestärkt hat. In der Folgezeit bekleiden Frauen in ihren Verbänden vermehrt Führungspositionen, die bis dahin Priestern vorbehalten gewesen waren, insbesondere die der Generalsekretärin oder Präsidentin. Dem wachsenden Bewußtsein für die mögliche Vielfalt weiblicher Lebensformen tragen einige Verbände durch *neue Namen* Rechnung, die die Offenheit für alle Frauen, gleich ob verheiratet oder unverheiratet, berufstätig oder Familienfrau, symbolisieren.
Im Laufe der Jahre, nicht zuletzt angeregt durch das Konzil, erweiterten die katholischen Frauenorganisationen ihr Engagement in den Bereich der *Ökumene,* der internationalen Kontakte und der Vernetzung mit anderen Frauenverbänden und -gruppen hinein. Die ökumenische Zusammenarbeit wird wesentlich gefördert durch die Mitgliedschaft im *Deutschen Komitee des Weltgebetstages der Frauen.* Der KDFB veranstaltet seit 1988 gemeinsame Kongresse mit dem *Deutschen Evangelischen Frauenbund;* die kfd hält Kontakt zur *Evangelischen Frauenhilfe,* mit der sie in den vergangenen Jahren gemeinsame Aktionen für die nordirische Frauenfriedensbewegung und gegen den Sextourismus in asiatische Länder durchführte; gegenwärtig läuft ein Projekt zum Thema „Gewalt gegen Frauen".

Die *internationalen Kontakte* stehen – neben engen Beziehungen zu anderen deutschsprachigen Frauenverbänden, vor allem in Österreich und der Schweiz, und zunehmenden Gesprächen mit Frauen aus den ehemaligen Ostblockstaaten – im Zeichen der Begegnung mit der Dritten Welt. Spendenaktionen, finanzielle Hilfe zur Selbsthilfe und Projekte, wie das durch den KDFB gegründete Helfta-Seminar, eine Wohn- und Begegnungsstätte für junge Frauen aus Entwicklungsländern, spielen dabei eine zentrale Rolle.
Im nationalen Bereich setzte die *Ausweitung in die neuen Bundesländer* und der damit verbundene Erfahrungsaustausch zwischen Frauen aus Ost und West zusätzliche Akzente. Seit 1990 können hier kfd, KDFB und BkdA die Entstehung neuer Diözesanverbände bzw. die Gewinnung neuer Mitglieder verzeichnen. Etliche Veranstaltungen, insbesondere zu politischen Fragen, werden gemeinsam durchgeführt, die schon bestehenden Kontakte (durch Berlin-Reisen oder gemeinsame Wallfahrten) dadurch auf eine breitere Basis gestellt. Freilich besteht kein Zweifel, daß trotz aller Solidarität die innere Einheit noch aussteht.
Zum Zweck einer effizienteren Interessenvertretung in Kirche und Gesellschaft legt sich eine *Kooperation* der kirchlichen Frauenverbände untereinander nahe, die u.a. ihren Ausdruck in eigenen Arbeitsgemeinschaften auf Diözesan- und Bundesebene findet. Freilich ist die Zusammenarbeit keineswegs immer unproblematisch. Zwar gibt es in Einzelfällen auf Ortsebene Doppel- und Mehrfachmitgliedschaften. Auf der anderen Seite herrscht vielfach explizite Konkurrenz, insbesondere dort, wo Verbände ihr Profil durch die Abgrenzung von anderen bestimmen.

Über das gemeinsame Gespräch hinaus legen die Frauenverbände Wert auf die Kooperation mit anderen Frauenorganisationen, Verbänden und gesellschaftlichen Gruppierungen, mit denen sie sich zum Teil in übergeordneten Institutionen zusammengeschlossen haben. In diesem Zusammenhang ist insbesondere die Zusammenarbeit im *Zentralkomitee der deutschen Katholiken,* im *Deutschen Frauenrat,* im *Müttergenesungswerk,* in der *Weltunion Katholischer Frauenorganisa-*

tionen, in der *Arbeitsgemeinschaft Interessenvertretung Alleinerziehender* und der *Arbeitsgemeinschaft für katholische Familienbildung* zu nennen; auf der Ebene der Gemeinden spielt die Zusammenarbeit mit der *Landvolkbewegung,* der – nicht einheitlich organisierten – Landfrauenbildung und mit den Bildungswerken eine große Rolle.

Durchbrechen traditioneller Rollenfixierungen und überholter Frauenleitbilder

Diese Vernetzung hat zugleich eine *Öffnung nach außen* zur Folge, die durch die eigene Öffentlichkeitsarbeit noch gefördert wird. Ihr Ziel besteht nicht einfach darin, neue Mitglieder zu gewinnen, sondern gezielt auch jene Frauen anzusprechen, die mit Verbandsarbeit wenig im Sinn haben, jedoch dieselben Interessen verfolgen. Im besonderen Fall der kfd ist eine Öffnung nach außen ohnehin durch ihre ausdrückliche pastorale Beauftragung von seiten der Bischöfe gegeben: Durch die jeweilige Verknüpfung des Diözesanverbandes der kfd mit der allgemeinen *diözesanen Frauenseelsorge* (mit Ausnahme des Diözesanverbandes München) ist die Arbeit der kfd inhaltlich und organisatorisch in die Frauenarbeit der einzelnen Diözesen integriert; ein Teil der Veranstaltungen findet gemeinsam statt.
Im Vergleich zu den Anfängen hat sich das heutige Aufgaben- und Interessensgebiet der Frauenverbände zum Teil stark verschoben. In Zeitschriftenbeiträgen, Veranstaltungsthemen und Weiterbildungsangeboten spiegeln sich sowohl die *gesellschaftlichen Umbrüche* als auch das *im Wandel begriffene Selbstverständnis von Frauen* deutlich wider. Durch diese Veränderungen ergeben sich – bei unterschiedlicher Akzentsetzung in den einzelnen Verbänden – bestimmte Schwerpunkte innerhalb der Arbeit. Grundsätzlich suchen die Verbände den unterschiedlichen Lebenssituationen von Frauen – die heute komplexer sind als früher – durch differenzierte Angebote Rechnung zu tragen, die sich gezielt an bestimmte Gruppen wenden, wie Alleinerziehende, Frauen in Trennungssituationen, Witwen, Berufstätige, Berufsrückkehrerinnen u. a. m. *Selbstfindung,* die *Suche nach der eigenen Identität als Frau,* die *Begegnung mit dem eigenen Ich* stellen in diesem Zusammenhang wichtige inhaltliche Elemente dar. Zugleich wird von seiten der Teilnehmerinnen immer wieder der Wunsch nach Formen geltend gemacht, die es möglich machen, sich selbst und die eigenen, spezifisch weiblichen Erfahrungen einzubringen.

In gesellschaftlich-politischer wie in kirchlicher Hinsicht nimmt das Bemühen um ein Durchbrechen traditioneller Rollenfixierungen, überholter Frauenleitbilder und „typischer" Wesenszuschreibungen breiten Raum ein, wie auch offizielle Stellungnahmen und Veröffentlichungen bezeugen. Zwar gibt es im einzelnen nach wie vor Verbandsfrauen, die ihre Aufgabe gern und bewußt im pfarrlichen Zuarbeiten, im Kaffeekochen und Ausrichten des Basars oder im ehrenamtlichen karitativen Engagement sehen, doch die

OSTERPASSION · Worte mit neuem Klang

Szenische Gedichte von
Paul Konrad Kurz



Bilder von Georg Meistermann · Interpretation von Erich Jooß
128 Seiten · Format 28 x 19 cm · Hardcover
limitiert, numeriert, signiert vom Autor
DM 48,–/öS 375,–/sFr. 48.–
ISBN 3-7966-0758-6

Neu in Ihrer Buchhandlung.

Schwabenverlag
Senefelderstraße 12 · 73760 Ostfildern · Telefon 07 11/44 06-1 62

Kinderarbeit

Kaffee ist Kinderarbeit.

In vielen Dingen, mit denen Sie sich täglich umgeben, steckt Kinderarbeit: Kaffee, Tee, Teppiche, Textilien, Schmuck, Rohstoffe und sogar Spielzeug. Kinderarbeit nimmt erschreckend zu. Immer jüngere Kinder müssen arbeiten, um zu überleben. Bitte unterstützen Sie terre des hommes bei der Arbeit für diese Kinder.

Eine Broschüre über Kinderarbeit senden wir Ihnen gerne kostenlos zu. Schicken Sie uns einfach diese Anzeige mit Ihrer Anschrift.

terre des hommes Bundesrepublik Deutschland e.V.
Ruppenkampstraße 11a
Postfach 41 26
49 031 Osnabrück

Spendenkonto 700
Osnabrücker Volksbank eG
Blz 265 900 25

terre des hommes



11071 sec 931

Zeit ist endgültig vorbei, wo sich Frauen auf bestimmte Tätigkeiten festlegen lassen. Im Gegenzug sind die Frauenverbände bestrebt, die rechtliche und tatsächliche Stellung von Frauen, ihre Präsenz und ihren Einfluß im öffentlichen Leben zu stärken: durch politische Ämter und Mandate, gerade in einer Zeit, in der der Frauenanteil in den Parlamenten zu schrumpfen droht, durch den Einsatz für eine gerechtere Verteilung und Würdigung der Arbeit von Frauen, gleich ob es sich dabei um Erwerbs- oder Familienarbeit handelt, durch eine bessere Anerkennung des Ehrenamtes (etwa im Rentenrecht), durch die Mitarbeit in kirchlichen Institutionen und Leitungsgremien (z.B. in der Ehegerichtsbarkeit), durch die Entfaltung ihrer pastoralen Fähigkeiten und ihr Einbringen in die Strukturen der Kirche; durch vielfältige Beratungstätigkeit, in Forschung und Lehre der Hochschulen, in der wissenschaftlichen Theologie. Verbandsarbeit möchte auf diesem Hintergrund Frauen dazu ermutigen und befähigen – nicht zuletzt durch entsprech-ende Angebote der Weiterbildung –, ungewohnte Aufgaben zu übernehmen. Dabei besteht auch keine Scheu, in offenen Gegensatz zu Positionen der Amtskirche zu treten, wie die Stellungnahmen zum päpstlichen Schreiben „Ordinatio sacerdotalis" bezeugen. Viele Mitglieder von kfd, Frauenbund und BkdA möchten den Einsatz für die Zulassung zum Priesteramt und zum Diakonat der Frau fortgesetzt wissen.

Die feministische Theologie hat Spuren hinterlassen

Wenngleich Frauen in den Verbänden sich immer weniger über die Beziehung zu ihrem bzw. einem Mann definieren, besteht sehr wohl ein Bewußtsein dafür, daß eine Änderung im Selbstverständnis und Rollenverhalten nicht isoliert von Männern gelingen kann – wohl schon deswegen, weil der Großteil von ihnen selbst in Beziehungen lebt. Als neue Herausforderung ergibt sich von daher die Entwicklung von Konzepten für ein partnerschaftliches Zusammenleben in Kirche und Gesellschaft, von neuen Formen der Präsenz in der Politik ebenso wie die Bemühung um eine *bessere Vereinbarkeit von Familie und Beruf.* Überall dort, wo anstelle von Partnerschaft Unterdrückung herrscht, setzen sich die Frauenverbände – zum Teil in gezielten Aktionen – zur Wehr: gegen Unrechts- und Unterdrückungssituationen, gegen die Verletzung der Menschenwürde von Frauen, gegen Prostitution und Heiratshandel, gegen Gewalt und sexuellen Mißbrauch.

Die Sensibilisierung für die genannten Probleme verdankt sich neben den Anstößen durch die neue Frauenbewegung wesentlich den Fragen und Erkenntnissen der *feministischen Theologie.* Deren Infragestellung von herkömmlichen patriarchalischen Denk- und Verhaltensweisen, die Suche nach einer weiblichen Spiritualität, nach „anderen", weiblich geprägten Gottesbildern, nach neuen Möglichkeiten in der Liturgie und einer frauengemäßen Sprache haben auch in der Verbandsarbeit ihre Spuren hinterlassen. Entsprechend verraten die Titel von Fortbildungsprojekten, Tagungen und Vorträgen eine lebhafte Auseinandersetzung mit diesen Themen (vgl. dazu auch *Anneliese Lissner:* Zur Situation von Frauen in Gesellschaft und Kirche. Zehn Thesen Katholischer Frauenbewegungen, in: Lebendige Seelsorge 1991, 89–98; sowie *Marion Leiber:* Seelsorge mit Frauen: Was wollen sie – was bekommen sie? in: Lebendige Seelsorge 1992, 226–229).
Freilich stoßen diese neuen Impulse keineswegs durchweg auf Zustimmung, ist das kritisch-geschärfte Bewußtsein und das Interesse für spezifisch feministische Anliegen innerhalb der Verbände keineswegs homogen. Vielmehr stehen *progressive Positionen* neben *traditionell-konservativen Leitbildern.* Wenngleich bei diesen Spannungen der Generationenkonflikt eine gewisse Rolle spielt, greift es zu kurz, sie einfach auf das Verhältnis zwischen Alt und Jung zu reduzieren. Letztlich stehen sich hier ein *unterschiedliches Selbst- und Rollenverständnis* und auch unterschiedliche Modi des persönlichen Glaubens gegenüber. Die Zukunft der Frauenverbände entscheidet sich nicht zuletzt daran, inwieweit es ihnen gelingt, *konträre Standpunkte* auszuhalten und miteinander ins Gespräch zu bringen.

Als ernstzunehmende Schwierigkeit im Blick auf diese Zukunft erweist sich die *Altersstruktur* der Verbände: So liegt der in einer Mitgliedererhebung ermittelte Altersdurchschnitt für die kfd bei über 59 Jahre. Dabei zeichnet sich zugleich ein Trend zu langen, teilweises jahrzehntelangen Mitgliedschaften ab; die Betreffenden gehören vielfach auch noch anderen Verbänden an. Nur rund sieben Prozent der Mitglieder sind jünger als 40; Nachwuchs unter jüngeren Frauen gibt es wenig (vgl. *Barbara Bau-von der Straeten/Angelika Schmidt-Koddenberg* [Hg.]; kfd Mitglieder-Umfrage '91. Eine Analyse der Mitgliederstruktur nach verbandlichen und sozialen Aspekten, Kurzfassung des Forschungsberichtes, Köln 1992; der KDFB führt gegenwärtig eine Befragung mit dem Ziel einer exakten Mitgliedererfassung durch, deren Ergebnisse jedoch noch nicht vorliegen).
Die Situation in den anderen Frauenverbänden, soweit sie überhaupt statistisch erfaßt wurde, ist ähnlich drastisch, insbesondere in den Städten, die Klage über die *fehlenden jungen Frauen* allen gemeinsam. Dem steht die Beobachtung gegenüber, daß auf der anderen Seite *offene Angebote* der Verbände bzw. Veranstaltungen der allgemeinen Frauenpastoral, z.B. Vorträge, Wochenenden, Freizeiten etc. durchaus auch bei jüngeren Frauen auf Resonanz stoßen. Nicht zuletzt die Gruppe der Alleinerziehenden ist hier auf dem Vormarsch. Offensichtlich ist das mangelnde Verbandsbewußtsein also nicht zwangsläufig ein Indiz für ein allgemeinen Desinteresse an Frauenfragen.

Die Gründe für die Scheu vor einer Verbandsmitgliedschaft sind vielfältig und liegen sowohl im privaten wie im gesellschaftlichen und kirchlichen Bereich; die Kirchendistanz gerade jüngerer Frauen bis hin zum endgültigen Auszug; die

zunehmende Auflösung des „typisch katholischen Milieus, das u. a. wesentlich durch die Verbände repräsentiert wurde; die prozentual deutlich höhere Berufstätigkeit jüngerer Frauen, die, neben der Sorge für Familie und Kinder, wenig bzw. gar keine Zeit für eine regelmäßige Arbeit im Verband läßt; die gegenwärtige Krise des Ehrenamtes (vgl. HK, September 1993, 433 ff.), die Scheu vor Verpflichtungen, die zunehmende Individualisierung und Ich-Orientiertheit, hinter der die Wahrnehmung gemeinschaftlicher Interessen zurücktritt, wie auch andere Vereine und Verbände zu spüren bekommen – und nicht zuletzt die Altersstruktur innerhalb der bestehenden Verbände, durch die sich junge Frauen nur ungenügend vertreten fühlen (vgl. dazu: Beiträge aus dem Kolloquium zur Mitglieder-Umfrage '91 der kfd, Düsseldorf 1993).

Wie läßt sich in Zukunft solchen Schwierigkeiten begegnen? Offensichtlich erscheint vielen, gerade auch jüngeren Frauen, eine *Lockerung bzw. flexiblere Gestaltung der verbandlichen Strukturen* wünschenswert. Wo, wie im Fall der kfd, die Mitgliedschaft an die Zugehörigkeit zu einer Pfarreigruppe gekoppelt ist, müßte diese Verquickung modifiziert werden. Bereits bewährt haben sich pfarreiunabhängige gemeinsame Zusammenschlüsse, Initiativen und Projekte (z. B. auch in Form von Wochenendveranstaltungen). Hilfreich sind auch Angebote, die sich an bestimmte *Zielgruppen* richten.

Da die traditionellen, vielfach überalterten Gruppierungen für junge Frauen und ihr Glaubens- und Kirchenverständnis zweifelsohne eine Hemmschwelle darstellen, darf die Gründung eigener, auch „progressiverer" Kreise für Jüngere mit eigenen Themenschwerpunkten kein Tabuthema sein. Gerade junge Mitglieder können vor Ort nur gewonnen werden, wenn ihre spezifischen Interessen nicht als mehr oder weniger „störender" Fremdkörper in der bisherigen Arbeit erscheinen – und dafür bieten sich eigene Gruppen mit eigenen Organisationsformen an. Von seiten der Verbände werden derartige Versuche bereits unternommen. Was auf höherer Ebene auf Zustimmung stößt und zumeist recht gut gelingt, bereitet an der Basis allerdings oft Schwierigkeiten. Vom Mut und der Bereitschaft, traditionelle Strukturen aufzubrechen und neue Wege zu gehen, wird es wesentlich mit abhängen, ob die Frauenverbände in einer Zeit des mehr oder weniger lautlosen Auszugs von Frauen aus der Kirche als Gegenpol ein wichtiges Stück Integrationsarbeit zu leisten vermögen.

Sabine Pemsel-Maier

Der Auftrag hat Vorrang

Personalsituation und -planung im Bistum Basel

Wie in den deutschen Diözesen macht sich auch in der Schweiz der Priestermangel immer stärker bemerkbar. Im Bistum Basel, der größten Schweizer Diözese, werden in 20 Jahren für 450 Pfarreien wahrscheinlich nur noch 90 Pfarrer zur Verfügung stehen. Verantwortbare Lösungen lassen sich nur finden, wenn beim Auftrag der Kirche angesetzt und von ihm her nach der Sozialform gefragt wird. Im Bistum Basel hat man in dieser Hinsicht erste Schritte unternommen, die durchaus Beispielcharakter haben.

Wie für andere Bistümer ist auch für das Bistum Basel die Personalsituation seit längerem eine der großen Herausforderungen; diese Herausforderung hat das große Schweizer Bistum auf eine bemerkenswerte Art aufgenommen, indem seine Dekanenkonferenz das Phänomen des Personalmangels mit ihrer Suche nach neuen Wegen für das pastorale Handeln verschränkte und mit dem methodischen Dreischritt von Sehen, Urteilen und Handeln anging.

Im Bistum Basel leben rund 1,12 Mio Katholikinnen und Katholiken in 530 Pfarreien und 70 fremdsprachigen Missionen; von den 530 Pfarreien sind – in der Bistumsregion Jura: im Kanton Jura und im bernischen Südjura mit Biel/Bienne – 80 französischsprachig. Während es in den 1960er Jahren noch 800 inkardinierte Priester im aktiven Dienst des Bistums gab, waren es 1990 nur noch 400; im Jahr 2000 werden es nur noch 200 sein. Von den 450 deutschsprachigen Pfarreien haben heute noch 280 einen eigenen Pfarrer oder Pfarradministrator, aber schon 1998 werden es nur noch 200 sein. Denn jährlich scheiden etwa 20 Priester als Pfarrer aus, neu ins Pfarramt können aber nur drei Priester eingesetzt werden. So können jährlich etwa 16 aus dem Amt scheidende Pfarrer nicht mehr durch Priester ersetzt werden, und auch viele Priester in der Spezialseelsorge haben keinen priesterlichen Nachfolger. So wird mehr als die Hälfte der Pfarreien keinen eigenen Pfarrer mehr haben, so daß die Ausnahme, daß ein Diakon oder ein Laie als Gemeindeleiter bzw. Gemeindeleiterin amtiert, zur Regel wird. Wenn sich die heutigen Gegebenheiten nicht verändern, werden in 20 Jahren für die 450 Pfarreien noch 90 Pfarrer zur Verfügung stehen; dann wird eine Pfarrei nur noch im Ausnahmefall einen eigenen Pfarrer haben.

In drei Jahren werden voraussichtlich nur etwa 120 ständige Diakone sowie Laientheologen und Laientheologinnen als Gemeindeleiter und Gemeindeleiterinnen zur Verfügung

stehen. Denn viele Laientheologen und Laientheologinnen wollen nicht Gemeindeleiter bzw. Gemeindeleiterin werden, weil dieser Dienst mangels sakramentaler Beauftragung nicht richtig wahrgenommen werden kann. Auch unter der Annahme, daß in drei Jahren etwa 80 der 454 Pfarreien im deutschsprachigen Gebiet des Bistums nicht mit einem Pfarrer oder einem Gemeindeleiter bzw. einer Gemeindeleiterin besetzt werden müssen, werden trotzdem 40 Pfarrer oder Gemeindeleiter bzw. Gemeindeleiterinnen fehlen. Die Situation, daß nur noch im Ausnahmefall ein Priester als Pfarrer am Ort wirken wird, wird zusätzlich dadurch erschwert, daß nicht einmal mehr genügend ständige Diakone sowie Laientheologen und Laientheologinnen als Gemeindeleiter bzw. Gemeindeleiterinnen zur Verfügung stehen.

Pfarrverbände können nicht beliebig vergrößert werden

Im deutschsprachigen Teil des Bistums Basel sind 175 Pfarreien in 75 Seelsorgeverbänden, im gesamten Bistum 254 Pfarreien in 94 Seelsorgeverbänden zusammengefaßt. Verbände können aber nicht beliebig vergrößert werden, und einzelne Pfarreien müssen „unabhängig" bleiben, weil nicht alle Pfarrer in einem Team zusammenarbeiten können oder wollen. Diese Situation belastet nicht nur die heutigen Pfarreileiter und Pfarreileiterinnen, sondern zunehmend auch die alten Pfarrer und jungen Vikare. Es wird zum einen immer schwieriger, für Resignaten eine ihnen entsprechende Aufgabe zu finden; alte Pfarrer sehen sich zum Teil aus finanziellen Gründen – wenn beispielsweise ihre Haushälterin nicht rentenberechtigt ist – gezwungen, im Pfarramt zu bleiben. Zum andern wachsen die Ansprüche an einen Pfarrer wie Belastbarkeit, Führungsfähigkeit, Konfliktfähigkeit. So fragt das Personalamt: Sind die jungen Vikare solchen Ansprüchen gewachsen, und wie stark wird für die wenigen jungen Priester der Druck, Pfarrer werden zu müssen?

Im *französischsprachigen* Teil des Bistums wurden schon früh Equipen eingesetzt; dies ermöglichte, den Personalrückgang mit Restrukturierungen aufzufangen. Nachdem zwischen 1969 und 1994 die Zahl der in der Pfarreiseelsorge tätigen Priester von 90 auf 43 zurückgegangen ist und von den 74 Pfarreien noch 26 mit einem Pfarrer besetzt sind, scheint sich die Zahl der in der Pfarreiseelsorge Tätigen – 44 Pfarrer, ein Diakon, acht Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen, ein Pfarreianimator, sechs Seelsorger von Sprachmissionen – in den nächsten Jahren zu konsolidieren. Denn zum einen beträgt ihr Durchschnittsalter nur 50 Jahre, und zum andern hoffen die Verantwortlichen, die heutigen Priesteramtskandidaten würden in fünf Jahren alle als Priester im Einsatz stehen. Insgesamt stellen sich heute ebensoviele junge Menschen in den kirchlichen Dienst des Bistums Basel wie vor 40 Jahren. Allerdings wird nur noch ein Drittel Priester; je ein Drittel sind Frauen und Männer, die nicht ordiniert werden können bzw. wollen.

Die Personalsituation in den *fremdsprachigen Missionen* ist von der Bevölkerungsentwicklung wie von der Personalsituation der Bistümer der Herkunftsländer abhängig, wobei sich auch hier ein Priestermangel bemerkbar macht. Erschwerend wirkt sich zudem aus, daß in den Herkunftsländern der Missionare die Mitarbeit der Laien vielfach nicht üblich ist, so daß sogar die kirchliche Arbeit von Ordensfrauen auf Unverständnis stoßen kann. Beklagt wird nicht selten, daß die Zusammenarbeit zwischen Sprachmission und Ortspfarrei zu wünschen übrig läßt.

Diese Personalsituation und namentlich auch der Sachverhalt, daß im kirchlichen Dienst des Bistums Basel nicht mehr nur Priester, sondern auch Ständige Diakone, Laientheologen und Laientheologinnen wirken, hat Probleme struktureller und psychologischer Art zur Folge. „Alle und alles leidet darunter" formulierte eine Arbeitsgruppe der Dekanenkonferenz. Um diese Probleme aufzuarbeiten, befaßte sich die Basler Liturgische Kommission unlängst mit dem Gestalten und Leiten sakramentaler Feiern durch Priester mit Nicht-Priestern, während sich die Dekanenkonferenz schon länger mit der Befindlichkeit der Seelsorger und Seelsorgerinnen beschäftigt.

So ließ sie sich eine Studie des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts St. Gallen (SPI) über das *Zeitbudget der Priester* in der Bistumsregion Jura vorstellen. Bei allen Schwierigkeiten der Abgrenzung und Zuordnung – ist zum Beispiel die Predigtvorbereitung Studium, Gottesdienstvorbereitung oder Hintergrundarbeit? – ergebe sich aus den in einer Januar- und Maiwoche 1993 bei 69 der in der Pfarreiseelsorge tätigen Priestern erhobenen Daten ein präzises Bild der täglichen Aktivitäten, urteilt das SPI. Dabei fällt die hohe wöchentliche Arbeitszeit auf; bei den in der Pfarreiseelsorge Tätigen beträgt sie im Durchschnitt 62 Stunden; das führt zu den hohen täglichen Arbeitszeiten von Dienstag bis Freitag von zwischen zehn und elf Stunden bei keinem ganz arbeitsfreien Tag.

Probleme, die Leiden verursachen

Dementsprechend klein ist der Freiraum für individuelle Aktivitäten und theologische Fortbildung (ganze zwei). Die arbeitsintensivsten Bereiche sind die Liturgie (22), Unterricht und Diakonie (26) sowie Hintergrundarbeit (bis 35). Deutlich länger arbeiten jene Priester, die im Team arbeiten und die für eine höhere Katholikenzahl verantwortlich sind.

Um die Frage nach der Befindlichkeit genauer angehen zu können, erfragte eine Arbeitsgruppe der Dekanenkonferenz von 85 Seelsorgern und Seelsorgerinnen des Bistums in verschiedenen Funktionen deren Arbeits- und Lebensweise. Mit dieser „weichen", nicht repräsentativen Umfrage konnten allerdings nur Trends erhoben werden. Gleichzeitig wurde eine SOFT-Analyse durchgeführt und ein Zeitbudget erhoben. Mit der SOFT-Analyse wurden die Befragten gebeten, Bereiche ihrer Lebens- und Arbeitssituation zu beschreiben, die sie zufrieden (Satisfactions) machen, die sie

herausfordern (Opportunities), die sie als Fehler erachten (Faults) und die sie als Bedrohung erfahren (Threats). Für das Zeitbudget mußten die Befragten einen detaillierten Wochenzeitplan aufstellen, der prozentual auf 72 Tätigkeitsmöglichkeiten umzurechnen war.

Mit dem Fragebogen wurden die fünf Themen erhoben: Grundvollzüge der Kirche, Zusammenarbeit, Rolle, Freizeit, Kirchenrecht. Im Thema *„Grundvollzüge der Kirche"* ergab die Umfrage für den Bereich „Koinonia (Gemeindeaufbau)", daß die Einzelseelsorge mit Abstand die größte Befriedigung bringt. Dagegen werden gemeindebildende Aufgaben (Räte- und Gruppenarbeit, Motivation zur Mitarbeit ...) von wesentlich weniger Befragten als positiv erfahren. Ökumene wurde nur selten genannt. In der zunehmenden Polarisierung wird allgemein die größte Bedrohung gesehen. Im Bereich „Martyria" wird der Religionsunterricht von dazu ausgebildeten Personen eher als befriedigend empfunden; aber auch sie erleben ihn zuweilen als Bedrohung. Im Bereich „Leiturgia" erfährt ein Drittel, vor allem Priester sowie Gemeindeleiter und Gemeindeleiterinnen, Befriedigung. Priester äußern die Befürchtung, bei größerem Priestermangel zu Sakramentenverwaltern reduziert zu werden. Der Bereich „Diakonia" wurde nur vereinzelt angesprochen. Er wird gerne an Fachkräfte delegiert; diese erleben ihn positiv, leiden jedoch darunter, daß ihre Arbeit als minderwertig beurteilt wird.

In der *Zusammenarbeit* wird Befriedigung, aber auch Bedrohung erfahren. Das Team nimmt einen sehr hohen, aber auch diffusen Stellenwert ein: die meisten wollen in einem Team arbeiten. Als bedrohende Schwierigkeiten werden fehlende Kommunikation und der Wunsch nach gegenseitiger Anerkennung genannt. Der Austausch unter Kollegen und Kolleginnen läßt zu wünschen übrig, wird aber von einigen als Ort der Befriedigung genannt. Bei der Zusammenarbeit mit dem Kirchenrat – der Exekutive der öffentlichrechtlichen Gebietskörperschaft (Kirchgemeinde) – geben einige Pfarrer und Gemeindeleiter bzw. Gemeindeleiterinnen an, daß Spannungen bestehen.

Pfarrer sowie Gemeindeleiter und Gemeindeleiterinnen geben mehrheitlich an, daß ihre *Rolle* ausreichend umschrieben ist. Seelsorger und Seelsorgerinnen in nicht leitender Position empfinden hier einen Mangel. Die Frage nach dem Sinn ihrer Arbeit wird von Pfarrern und Gemeindeleitern selten, von allen übrigen Berufsgruppen – vorwiegend von Frauen – aber oft gestellt. Die Frage nach Spannungen zwischen Priestern und Nichtpriestern wird im gleichen Maße bejaht wie verneint. Gemeindeleitung durch Laien wird von einem großen Teil der Befragten für verantwortbar gehalten, jedoch weder für zukunftweisend noch für verheißungsvoll. Priester sowie Laientheologen und Laientheologinnen stehen ihr skeptischer gegenüber.

Nur ein Viertel der Befragten gibt an, genügend *Freizeit* zu haben. Wenn auch die Möglichkeit zur freien Gestaltung der Arbeitszeit als Befriedigung und Herausforderung gesehen wird, klagt mehr als ein Drittel doch über die hohe Zahl an Überstunden und den ständigen Mangel an Zeit. Über zwei Drittel der Befragten erleben den kirchlichen Dienst zeitweise als psychische Belastung.

Das *Kirchenrecht* wird vor allem in drei Bereichen erlebt. Die Zulassungsbedingungen zum Priesteramt werden von einer großen Zahl der Befragten thematisiert. Die Weihe von bewährten verheirateten Männern (viri probati) wäre vor allem für Priester und Gemeindeleiter eine Lösung; Frauen hingegen drücken ihre Angst aus, daß sie durch die Weihe von viri probati nochmals zurückgedrängt würden. Ein Sechstel der Befragten sieht sich durch die Strukturen der Kirche und durch entsprechende Verlautbarungen und Moralvorstellungen bedroht. Und schließlich ist die Geschiedenenpastoral für einige Seelsorger und Seelsorgerinnen das kirchenrechtliche Problem, das in der Praxis am meisten belastet. Ekklesiologisch zu denken geben muß der Eindruck aus dieser Befragung, daß Kirche selbst für Seelsorger und Seelsorgerinnen eine wenig erfahrbare Größe ist. Diesen Eindruck gewann der Basler Bischof *Hansjörg Vogel* aufgrund folgender Elemente: Einzelseelsorge ist beliebter als Gemeindeaufbau, was der gesellschaftlichen Individualisierung entspricht; es fehlt am Austausch im menschlichen und theologischen Bereich; die Kirchenerfahrung auf der Ebene des Dekanates ist für viele nicht mehr plausibel; das Bistum wird als weit weg erlebt, von ihm wird wenig Unterstützung erwartet; die Ebene der Weltkirche kommt in der Umfrage nur unter dem Aspekt von Rechtsvorschriften in den Blick.

Orientierung an der Reich-Gottes-Praxis

Mit den Zahlen zur Personalsituation wie mit der Erhebung der Befindlichkeit der Seelsorger und Seelsorgerinnen wurde von der Dekanenkonferenz der erste Schritt des Dreischritts von Sehen, Urteilen, Handeln gegangen. Von Anfang an war die Frage wegleitend: Welchen Auftrag hat die Kirche in dieser Welt und wie kann sie ihn wahrnehmen? Denn erst im Zusammenhang dieser Hauptfrage sei die Frage nach dem Personal zu stellen: Welche Dienste und Dienstträger und Dienstträgerinnen sind zur Wahrnehmung des Auftrages nötig? Bei ihrer Arbeit am Projekt „Personalsituation" bedient sich die Dekanenkonferenz des Arbeitsinstrumentes für pastorales Handeln im Bistum Basel „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit ..." Diese Arbeitshilfe zur Anwendung der Dreischritt-Methode auf alle Fragen, mit denen sich kirchliche Gremien beschäftigen können, erwies sich in bezug auf innerkirchliche Fragestellungen als ergänzungsbedürftig. Deshalb entwarf der Pastoraltheologe *Urs Eigenmann* eine Ergänzung des Arbeitsinstrumentes im Teil „Urteilen" für die Beurteilung kirchliche Phänomene, ohne allerdings den Ansatz zu verändern: „Die Kirche ist nicht um ihrer selbst willen da, sondern hat den Auftrag, zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit zu suchen (vgl. Mt 6,33) sowie am Aufbau dieses Reiches mitzuarbeiten."

Gegenüber diesem Reich-Gottes-Praxis-orientierten Ansatz machte die Projektgruppe eine gewisse Skepsis aus. Auch

wird die Kirche von den Seelsorgern und Seelsorgerinnen primär als kirchenrechtliche und weniger als ekklesiologische Größe erfahren und verstanden. Deshalb wurde der Arbeitsschritt „Urteilen" mit einer Bibelarbeit darüber eröffnet, was „Reich Gottes" bedeutet und wie „Reich Gottes" in pastorales Handeln umgesetzt werden kann. Dabei ließ sich die Dekanenkonferenz von *Ulrich Luz*, Ordinarius für Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bern, fachmännisch begleiten. So wurden Grundzüge einer Reich-Gottes-Theologie erarbeitet und als Reich-Gottes-Praxis herausgestellt: „Leben aus dem Reich Gottes heißt, das tun zu wollen, was Jesus will, und sich in die Radikalität Jesu den Armen, Benachteiligten, Ausgestoßenen zuzuwenden (subversive Praxis)." Eine Reich-Gottes-Praxis besagt Entsprechung und Radikalität: Wie sich Gott dem Kleinen zuwendet, wendet sich ein Leben aus dem Reich Gottes dem Kleinen zu; dabei richtet sich die Radikalität der Bergpredigt, des Gewaltverzichts, der Feindesliebe nicht nach der Machbarkeit aus.

Das „Reich Gottes", so folgerte bei der Vorstellung der Ergänzung des Arbeitsinstrumentes zum Schritt „Urteilen" Eigenmann, ist eine universale theologische Kategorie, es muß deshalb als die alles bestimmende hermeneutische Größe zur Geltung gebracht werden. Als hermeneutische Größe ist das Reich Gottes ein eschatologisch utopischer Horizont und nicht etwa eine noch ausstehende statische Utopie; diese trüge die Gefahr von Totalitarismen in sich, sei es der absolute Plan oder der absolute Markt. Ein Horizont hingegen ist prinzipiell unerreichbar und die Ausrichtung nach ihm ist nicht quantitativer, sondern qualitativer Art. Als Grundentscheidung gibt das Arbeitsinstrument vor: „Die Kirche ist nicht um ihrer selbst willen da, sondern hat den Auftrag, am Aufbau des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit mitzuarbeiten. Gemäß dem Zweiten Vatikanischen Konzil sollte sie sich ‚Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art' (GS 1) zu eigen machen. Die Sozialform der Kirche müßte der Realisierung dieser Option dienen. Es gilt, das erkenntnisleitende Interesse zu klären."

Ausdrücklich wird abschließend nach Leitbild und Sozialform der Kirche gefragt. „Bewußt oder unbewußt bestimmt ein Leitbild von Kirche unser Handeln. Es ginge darum, sich Klarheit über dieses Leitbild zu verschaffen. Die Sozialform der Kirche ist gegenüber dem Reich Gottes nicht neutral, denn nicht jede Sozialform gestattet der Kirche in gleicher Weise, wirklich zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit zu suchen. Die Kirche müßte sich deshalb immer neu um eine ‚evangeliumsgemäßere Gestalt' bemühen." Diese institutionskritische Note des Arbeitsinstrumentes hat in einer Veröffentlichung ihres Hauptautors Urs Eigenmann – in der Arbeitsgruppe wirkte seinerzeit auch der heutige Diözesanbischof Hansjörg Vogel mit – einen noch schärferen Ausdruck gefunden: „In konkreten Entscheidungssituationen ist zu fragen, ob es letztlich um den Selbsterhalt und die Selbstdarstellung einer christlichen Gruppe, Gemeinde oder Kirche geht, oder ob die Sorge und das Bemühen um den Bestand und das Funktionieren der kirchlichen Organisation der messianischen Praxis im Dienst am Aufbau des Reiches Gottes zu- und untergeordnet ist" (Am Rand die Mitte suchen. Unterwegs zu einer diakonischen Gemeindekirche der Basis, Fribourg/Brig 1990, S. 135).

Zur Zeit verfolgt die Dekanenkonferenz gleichsam eine Doppelstrategie: Zum einen bringen die Dekane in ihren Dekanaten jetzt schon den Ertrag der bisherigen Arbeit ein, und zum andern arbeitet die Dekanenkonferenz am Projekt weiter. Im Einverständnis mit Bischof Vogel bereitet die Projektgruppe den Schnitt „Handeln" vor. Dann aber muß an eine Umsetzung gedacht werden. *Rolf Weibel*

Das Rathaus der Welt?

Im Jubiläums-Jahr der UNO häufen sich Reformvorschläge

Was sind sie nun, die Vereinten Nationen – Hoffnungsträger internationaler Politik, künftige Weltregierung oder nur ein kostspieliges, willfähriges Instrumentarium der jeweiligen Interessenkonstellationen unter den Mitgliedsstaaten? Sie brauchen, können und dürfen keines von beiden sein, schreiben Experten dem Jubilar ins Stammbuch beim Rückblick auf den nun fünfzig Jahre dauernden Versuch, Organisationen, Instrumente und Verfahren der UNO den sich ändernden Rahmenbedingungen internationaler Politik anzupassen und zu reformieren.

Die UNO feiert ihren 50sten Geburtstag: Am 25. April 1945 traten 50 Staaten zur Gründungskonferenz in San Francisco zusammen, am 26. Juni unterzeichneten sie die Charta der Vereinten Nationen. Sie starteten damit nach dem Scheitern des Völkerbundes den zweiten Versuch, ein *System kollektiver Sicherheit* zu errichten, zwischenstaatliche Gewalt der Obhut der internationalen Gemeinschaft zu unterstellen, um den Weltfrieden und die internationale Sicherheit zu wahren, „künftige Geschlechter vor der Geißel des Krieges zu bewahren" (Präambel der UN-Charta).

Der kalte Krieg jedoch, der die folgenden Jahre prägen sollte, ließ viele der Hoffnungen, Ziele und Handlungsmöglichkeiten der Vereinten Nationen einfrieren. Entsprechend euphorisch war von Aufbruch, Renaissance und einer „zweiten Chance" (*Boutros Boutros-Ghali*) die Rede, nachdem der lähmende Ost-West-Konflikt zu Ende ging. Hoffnungsfroh wurde von den Chancen, aber ebenso auch wieder einmal von der Dringlichkeit *grundlegender Reformen* gesprochen, die die UNO in allen Bereichen ihres Wirkens aus der selbstverschuldeten Unfähigkeit wie auch aus den von außen angelegten Fesseln der Wirkungsloskeit, aus ihrem „Papiertiger"-Dasein erlösen sollten.

Neue Möglichkeiten des internationalen Menschenrechtsschutzes

Durchaus gab und gibt es, wenngleich auch nur in mühsamen und kleinen Schritten, Entwicklungen, die eine solche Renaissance der Staatengemeinschaft zu belegen schienen – etwa im Bereich des *internationalen Schutzes der Menschenrechte*. Hier wurde etwa die Tendenz erkennbar, das in der UN-Charta festgeschriebene, lange Zeit als unumstößlich geltende Dogma der Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten der Mitgliedsstaaten zugunsten des Menschenrechtsschutzes neu zu interpretieren und damit zu relativieren. Der Sicherheitsrat nimmt nun auch, als Markstein dafür gilt die „Kurdenresolution", humanitäre Fragen in den Blick; Völkerrechtler plädieren dafür, Menschenrechtsverletzungen als Bedrohung für den Weltfrieden zu betrachten (vgl. HK, September 1993, 455 ff.). Über Jahre hinweg hatten Menschenrechtsorganisationen einen UN-Hochkommissar für Menschenrechte gefordert; 1994 wurde dieser Posten geschaffen und mit dem Ekuadorianer *José Ayala Lasso* besetzt.
Diesen positiven Entwicklungen steht jedoch auch weiterhin die harsche Ablehnung der westlichen Menschenrechtspolitik etwa durch China gegenüber, wird nach wie vor zwischen Nord und Süd das „Recht auf Entwicklung" gegen individuelle und politische Menschenrechte ausgespielt. Diese Konflikte prägten die Wiener UN-Menschenrechtskonferenz im Juli 1993 (vgl. HK, August 1993, 396 ff.) ebenso wie die jüngst zu Ende gegangene Jahreskonferenz der UN-Menschenrechtskommission – dort ist auch wieder einmal China, wenn auch nur knapp, einer Menschenrechtsrüge entkommen. Ebenso gilt es zu bedenken: Mit als „humanitär" deklarierten UN-Aktionen ergibt sich zugleich ein ganzer Komplex von Fragen und Begründungszwängen. Diese reichen von der Befürchtung, hinter solchen Aktionen könnten sich nur allzuleicht handfeste Interessen der Interventionsmächte verbergen über die wohl kaum mögliche Gleichbehandlung von kleinen Staaten und Großmächten bis hin zum Problem der „Selektivität" – warum Somalia und nicht der Sudan?

Ein anderes Beispiel für neugewonnene Aktionsräume und -möglichkeiten ist zweifellos der *Umweltbereich*; zumindest scheint die alternativlose Monopolstellung der Vereinten Nationen bzw. die Notwendigkeit einer global agierenden Organisation angesichts der alle Staaten gleichsam berührenden Umweltprobleme unbestritten. Der Umweltgipfel in Rio im Sommer 1992 mit der dort verabschiedeten Agenda 21 (vgl. HK, September 1992, 419 ff.) eröffnete die Kette von fünf UN-Weltkonferenzen, die mit dem Weltfrauengipfel in Peking im Herbst dieses Jahres abgeschlossen sein wird.

Besonders aber dem *internationalen Konfliktmanagement* eröffnete das Ende des Ost-West-Konfliktes, der Systemkonkurrenz und der lähmenden „Vetoblockade" im Sicherheitsrat neue Räume. Hier gab es Entwicklungen, die eine „zweite Chance", eine wirkliche Renaissance der UNO plausibel zu machen schienen. Als Indiz für eine neue Kooperationsbereitschaft der Staaten wird gemeinhin die Einmütigkeit gewertet, mit der die internationale Gemeinschaft die Invasion des Irak in Kuwait im Sommer 1990 verurteilte, auch wenn der „desert storm" dann nicht aus New York, sondern aus Washington blies. Auch gab es zahlreiche Stimmen, die in der Bewertung des zweiten Golfkrieges weniger optimistisch waren und gerade in dieser Aktion neue Gefahren vor allem für die Glaubwürdigkeit der Vereinten Nationen und ihres Sicherheitsrates sahen.
Mit den relativ erfolgreichen UN-Missionen etwa in El Salvador (ONUSAL) oder Mosambik (ONUMOZ) – dort konnten 1994 dank der UNO freie Wahlen abgehalten werden – beschritt man zugleich neue Wege, wurden die tradtionellen Friedensmissionen um eine „zivile" Komponente erweitert (Wahlhelfer, Polizisten), eine Entwicklung, die ebenfalls in Richtung einer neuen, auch in innerstaatlichen Konflikten wirkungsvoll agierenden UNO wies.

Auf diese Aufbruchssignale fallen jedoch die dunklen Schatten der Kürzel UNOSOM II und UNPROFOR. Auch das Engagement der Vereinten Nationen in Somalia sollte ein Präzedenzfall neu erschlossener Aktionsräume werden. In der Somalia-Resolution des Sicherheitsrates fand sich eine neue Begründung für die ergriffene Initiative, „das unermeßliche Leid" der Bevölkerung. Mit über hundert getöteten UN-Soldaten, einem beispiellosen Durcheinander von humanitärer Hilfe, Friedensstiftung und punktuellen militärischen Schlägen, mit einem lähmenden Kompetenzgerangel vor allem zwischen den Vereinten Nationen und den USA sowie dem schließlich fast fluchtartig wirkenden Abzug der letzten „Blauhelme" wurde UNOSOM zu einer einzigen Desillusionierung in puncto „neue UNO".
Ebensowenig taugt auch UNPROFOR, die in Mustern und Formen des traditionellen „peace-keeping" verbleibende Mission im *ehemaligen Jugoslawien*, als Beispiel für den Anbruch einer großen Zukunft multilateraler Friedensstiftung: In von der UNO erklärten Sicherheitszonen, die keine sind (der UN-Generalsekretär hatte fünfmal so viele Truppen gefordert wie der Sicherheitsrat schließlich gewährte), sind gedemütigte und teilweise als Geiseln genommene UN-Soldaten gezwungen, dem Leid der Zivilbevölkerung zuzuschauen, werden so zu hilflosen Chronisten von Kriegsver-

brechen und der Wirkungslosigkeit internationaler Diplomatie. Experten kritisieren, die Mission habe zu spät, zu halbherzig und ohne kohärentes Konzept begonnen. Vor allem aber sei UNPROFOR nur ein weiteres Beispiel dafür, daß auch ohne die „Veto-Blockade" im Sicherheitsrat des Ost-West-Konfliktes keine UNO-Politik gegen oder ohne die ständigen Mitglieder des Sicherheitsrates möglich sei.
UN-Generalsekretär Boutros Boutros-Ghali, selbst von der serbischen Seite bei seinem Bosnienbesuch durch Nichtbeachtung gedemütigt, und sein Stellvertreter vor Ort wehren sich indessen verzweifelt, zum Sündenbock für das kollektive Versagen von EU/WEU, KSZE und Nato zu werden. Sie versuchen zu verhindern, daß UNO-Skeptiker eben UNPROFOR zum (negativen) Paradigma der UN-Friedensmissionen überhaupt machen.
Wie ist es um die UNO an anderen Brennpunkten der gegenwärtigen Welt bestellt? In *Ruanda* gelang es erst gar nicht, eine UN-Schutztruppe aufzustellen, in *Angola* wird die zu früh und nur halbherzig betriebene Aktion der UNO wesentlich für den erneut ausgebrochenen Bürgerkrieg verantwortlich gemacht. Und der Konflikt in Tschetschenien? Er geht die UNO gar nichts an, ist eine rein „innere Angelegenheit" Rußlands – das Völkerrecht kennt kein Recht auf Sezession.

Überzogene Vorstellungen und falsche Leitbilder

Völkerrechtler und Friedensforscher warnen vor einer allzu einfachen und vorschnellen Bilanz dieser „Aufbruch"-Phase seit Ende der achtziger Jahre und geben vor allem die Überlastung des UN-Systems mit seinen allzu knappen Ressourcen zu bedenken. Vor allem dürfe die UNO nicht vor dem Hintergrund völlig überzogener Erwartungen, falscher Leitbilder und Modelle beurteilt werden, dem Bild der Weltregierung auf der einen, dem des Spielballs weltpolitischer Interessengegensätze auf der anderen Seite.
Keine andere internationale Organisation leide in gleichem Maße unter Mißverständnissen wie die Vereinten Nationen, kritisiert der Frankfurter Politologe und Forschungsgruppenleiter an der Hessischen Stiftung für Friedens- und Konfliktforschung, *Ernst-Otto Czempiel*, in seinem jüngsten Buch: „Die Reform der UNO. Möglichkeiten und Mißverständnisse" (München 1994). Sei von der Reform der UNO die Rede, müsse zuerst das Verständnis der UNO reformiert werden. Überhaupt, so eine zentrale These Czempiels, bedeute die UNO zu reformieren eigentlich, die Außenpolitik ihrer Mitgliedstaaten neu zu konzeptualisieren. Bezüglich der falschen Leitbilder schießt sich Czempiel auf den „Mythos" kollektiver Sicherheit ein (dies besagt vereinfacht eine Selbstverpflichtung der Mitglieder einer Organisation, auf militärische Gewalt zur Durchsetzung eigener politischer Interessen zu verzichten und im Falle der Verletzung dieser Übereinkunft durch ein Mitglied, in einer gemeinsamen Aktion dagegen aufzutreten). Auf globaler traut er anders als auf regionaler Ebene diesem Leitbild in absehbarer Zeit kaum Erfolg zu, da es letztlich einen Konsens voraussetze, der realistisch nicht zu erwarten sei. Der Vorstellung von der Weltregierung setzt Czempiel das Bild des „Weltrathauses" entgegen, ein Forum, daß die *Kooperation* der Mitgliedsstaaten ermöglichen soll.

In ihren Grundlagen den veränderten Rahmenbedingungen noch angemessen?

Vor allem aber sind offenbar im Spiel der Verantwortungsweitergabe die UNO immer der schwächste Partner: Für die Bilanz von Scheitern und Erfolg der UN-Missionen, so etwa auch die mahnenden Stimmen der Autoren der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST), des Institutes für Friedensforschung und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg (IFSH) und der Hessischen Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK) in ihren „Friedensgutachten" der letzten Jahre, dürfe nicht von der Hauptverantwortung der Mitgliedsstaaten abgelenkt werden, von der mangelnden Bereitschaft, Truppen in ausreichender Zahl und möglichst schnell zur Verfügung zu stellen, über die generelle Weigerung, die eigenen Soldaten einer UNO-Führung zu unterstellen, wie der UN-Generalsekretär immer wieder anmahnt, bis hin zur skandalösen Zahlungsmoral der Mitglieder.
Nicht nur auf dem Höhepunkt des Nord-Südkonfliktes in den Vereinten Nationen, als die USA auf die Dominanz der Gruppe der 77 in der Generalversammlung und deren Forderung nach radikaler Änderung des Weltwirtschaftssystems mit Beitragskürzungen reagierten, war die UNO in finanziellen Nöten. Bereits Ende der 60er Jahre kämpfte sie mit Löchern im Budget, ihr 40jähriges Jubliäum feierte sie in der bis dahin schwersten Finanzkrise. Der Blick zurück auf fünfzig Jahre UNO ist ein Blick auf einen einzigen Wechsel schlimmer und weniger schlimmer Finanzkrisen; die Zahlungsmoral der Mitglieder bleibt ein stetiges ceterum censeo auch des amtierenden Generalsekretärs, zuletzt in seinem Jahresbericht 1994.

Wie weit und wie grundlegend aber müssen die immer wieder geforderten Reformbemühungen ansetzen, sieht man einmal von den gerade von Ghali mit Verve angegangen, vom Rotstift diktierten Um- und Abbauarbeiten in der UNO-Bürokratie und Verwaltung ab? Kann eine Institution, die in ihrer Zielsetzung, ihren Mechanismen und der Konstruktion ihrer zentralen Organe so stark von der Nachkriegsordnung geprägt ist wie die Vereinten Nationen überhaupt noch den völlig veränderten Rahmenbedingungen angemessen sein bzw. angepaßt werden? Bedarf es nicht vielmehr einer grundlegenden Revision auch der Charta?
Der Rückblick auf die vergangenen fünfzig Jahre zeigt eine Fülle von Veränderungen, mit der die Vereinten Nationen ihrerseits versucht haben, auf Veränderungen der internationalen politischen Rahmenbedingungen zu reagieren. Dies gilt zuerst für den Bereich des internationalen Konfliktma-

nagments: Wenn heute nahezu jeder, hört er die Abkürzung UNO, an „Blauhelme" in weißgestrichenen Fahrzeugen denkt, das „peace-keeping" nahezu für die UNO-Aktivitäten überhaupt steht, darf nicht vergessen werden, daß dieses selbst ein Produkt flexibler Einstellung auf veränderte Rahmenbedingungen war, genauer gesagt der Funktionsunfähigkeit des Systems kollektiver Sicherheit in den Zeiten des Kalten Krieges. In der Charta ist dieses UN-Instrument, dessen Einsätze seit 1988 so sprunghaft angestiegen sind und das weiterhin zunehmend angefragt wird, nicht einmal vorgesehen. „Peace-keeping" steht gleichsam zwischen dem Kapitel VI, der „friedlichen Streitbeilegung", und den „Zwangsmaßnahmen" von Kapitel VII der Charta.

Entwicklungen, die die Gründerväter von San Francisco sicherlich so noch nicht im Blick hatten, gab es aber auch, oder besser erst recht etwa beim Engagement der Vereinten Nationen in *entwicklungspolitischen Belangen*. Unter den Vorzeichen eines sich selbst blockierenden Sicherheitsrates, der sich rasch verändernden Mehrheitsverhältnisse in der Generalversammlung und der Abschlußphase des Entkolonialisierungs- und Emanzipationsprozesses der Dritten Welt schoben sich deren Anliegen mehr und mehr in den Vordergrund. Besonders nach 1965, in der Phase des beginnenden Nord-Süd-Konfliktes, dominierte der entwicklungsbezogene Bereich. Die mittlerweile selbst zum Problem gewordene Vielzahl von Organisationen und Unterorganisationen der UNO ist ein Produkt dieser Phase. Von 1975 an wurden rund 80 Prozent der UN-Finanzmittel in entwicklungspolitische Aktivitäten investiert.

Heute, Mitte der neunziger Jahre werden gegenteilige Befürchtungen geäußert: Die neuerliche Konzentration auf die Friedensmissionen könnte zu Lasten des Entwicklungsbereiches gehen. Aus dieser Perspektive fügte es sich gut, daß ins UN-Jubeljahr der Weltsozialgipfel in Kopenhagen fiel. Im Umfeld der Anfang März abgehaltenen Mammutveranstaltung wurden auch zahlreiche Überlegungen zur Reform der UNO angestellt. Im Vordergrund standen dabei die Aufwertung sowie die finanzielle und personelle Stärkung von ECOSOC (dem 54köpfigen Wirtschafts- und Sozialrat der Vereinten Nationen, zentrales Organ für wirtschaftliche, soziale, kulturelle, erzieherische, gesundheitliche Belange), bis hin zu Überlegungen, einen eigenen *Wirtschafts-Sicherheitsrat* zu installieren. Ebenso wurden Überlegungen angestellt, wie ein Kontrollsystem, ein adäquates Instrumentarium zur Überwachung und Durchsetzung des „Paktes über wirtschaftliche, kulturelle und soziale Rechte" als Kern einer quasi internationalen Sozialordnung geschaffen werden könnte.

Wieder einmal fiel aber auch der Blick dorthin, wo sich die UNO in ihrem entwicklungspolitischen Aktivitäten selbst im Weg steht und sich etwa die Aktivitäten von Sonderorganisationen wie UNICEF, UNESCO oder UNDP unnötig überlagern. Bereits 1987 wurde ein Reformprozeß eingeleitet, um hier eine bessere Koordination zu erreichen. In einer von der Dag-Hammerskjöld-Stiftung zu Beginn dieses Jahres veröffentlichten Studie, die sich ausschließlich dem entwicklungspolitischen Engagement der Vereinten Nationen widmet, kritisieren die Autoren, die langjährigen UNO-Mitarbeiter *Erskine Childers* und *Brian Urquhart*, die Vereinzelung der Sonderorganisationen, die Zersplitterung von Kapazitäten und die Konzeptionslosigkeit, mit der teilweise agiert werde. Das unkoordinierte Nebeneinanderher mache die einzelnen Sonderorganisationen auch anfällig für einseitige Interessen der Mitgliedsstaaten. Zwischen den Hauptorganen und den Sonderorganisationen gebe es teilweise Konkurrenz, letztere forcierten zum Teil auch den Separatismus. Entschieden plädieren die Autoren für eine Stärkung der Zentralorgane, zugleich aber auch für deren konsequente „Demokratisierung". Die in der UN-Charta festgeschriebenen Vorstellungen in ökonomischen und sozialen Belangen seien aber durchaus auch für die 90er Jahre angemessen. Die Gründerväter hätten ECOSOC so angelegt, daß er dem heute geforderten Wirtschaftssicherheitsrat entspreche.

Reformüberlegungen betreffen aber keineswegs nur die Sonderorganisationen, sondern auch die zentralen Organe. *Winrich Kühne* von der Stiftung Wissenschaft und Politik (Ebenhausen) bezeichnet die *Reform des Sicherheitsrates* als „eines der wichtigsten Projekte der internationalen Politik auf dem Wege ins nächste Jahrtausend" („Erweiterung und Reform des UN-Sicherheitsrats: keine weltpolitische Nebensache" in: Europa Archiv, Folge 24/1994, S. 686). In jedem Fall hat dieser mit dem Ende des Kalten Krieges eine enorme Aufwertung erfahren, einige Stimmen meinen gar, die Renaissance der UNO sei streng genommen eigentlich die des Sicherheitsrates. Gerade hier aber scheinen sich all jene Probleme aufzustauen, die die Reformenanstrengungen des Jubilars insgesamt belasten: Die sehr unterschiedlichen nationalen Interessen, Besitzstanddenken etwa bei den ständigen Mitgliedern des Sicherheitsrates, die Opposition gegen die Sonderrolle der Großmächte und die Spannungen zwischen Nord und Süd überhaupt.

Gewalt verhindern, nicht bestrafen

Sieht man einmal von China ab, ist weder Asien, noch Lateinamerika, noch Afrika unter den ständigen Mitgliedern des Sicherheitsrats vertreten. Aber auch die fehlende Repräsentanz der regionalen Organisationen in diesem zentralen Gremium scheint nicht mehr angemessen. Wie lassen sich jedoch umgekehrt eine neuerliche Lähmung oder zumindest Ineffizienz dieses entscheidenden Gremiums durch interne Spannungen oder die Handlungsunfähigkeit durch schiere Größe vermeiden? Fraglich scheint vor diesem Hintergrund, ob es noch 1995 möglich sein wird, eine mehrheitsfähige Formel für eine neue Zusammensetzung des Sicherheitsrates zu finden.

Unter Formeln wie: Prävention statt Sanktion, Gewalt verhindern statt bestrafen, vom Krisenmanagement zur Konfliktprävention, „Charta vom Kopf auf die Füße stellen"

(Czempiel) lassen sich die Überlegungen zu Reformen im sicherheits- und friedenspolitischen Bereich zusammenfassen. In seiner 1992 vorgelegten „Agenda für den Frieden" hat Boutros-Ghali die Prävention als die eigentliche friedenstiftende Strategie herausgestellt. Freilich betonen Friedensforscher wie Völkerrechtler, daß es bei Begriffen wie präventiver Diplomatie oder präventiver Konfliktverhütung noch erheblichen Klärungsbedarf gebe. Von Experten mit Fragezeichen versehen dagegen wird das gleichfalls von Ghali in das nun breiter angelegte Spektrum von präventiven, friedenstiftenden und -sichernden Aktionen eingebrachte „robuste peace-keeping". Konkreter noch richten sich die Reformüberlegungen aber auch beispielsweise auf Ausbildung und Ausrüstung, die das moderne „peace-keeping" erforderlich mache, wobei auch gefragt wird, welche Staaten überhaupt mit ihren Truppen den erforderlich hohen Standards gerecht werden könnten.

Überdies setzt der Generalsekretär wie die meisten der Reformvorschläge vor dem Hintergrund der komplizierter und komplexer gewordenen Friedenssicherung auf das Prinzip *Subsidiarität*; vehement treten sie für die Stärkung der regionalen Organisationen ein. „Am Ausgang des zwanzigsten Jahrhunderts muß der exklusive Verlaß auf eine globale Organisation in einer sich immer weiter regionalisierenden, hinsichtlich der gesellschaftlichen, religiösen und politischen Werte und der daraus resultierenden politischen Kultur immer stärker differenzierten Welt als Mißverständnis gelten"(Czempiel). Plausibilität besitzt diese Forderung in jedem Fall in einer Weltlage, die durch eine „neue Ära anarchischer Formen der Unfriedlichkeit gekennzeichnet ist" (*Theo Sommer*), durch eine nach dem Wegfall des disziplinierend wirkenden Ost-West-Antagonismus ganz neue Generation von Konflikten, meist mit ethno-kulturellem Hintergrund. Regionale Organisationen verfügen normalerweise über ein besseres Verständnis für die lokalen Konflikte und könnten militärisch auch schneller eingreifen.

Die Dominanz innerstaatlicher Konflikte und Auseinandersetzungen mit ethno-kulturellem Hintergrund machen es aber auch notwendig, die Definitionen von Weltfrieden, von Sicherheit und Sicherheitsbedürfnissen als Entscheidungsgrundlage der UN-Aktivitäten zu überdenken. Die „zivilen" globalen Bedrohungen des Weltfriedens müssen in den Blick genommen werden. Unter den Terminus der „Weltgesellschaft" faßt Czempiel die Veränderungen beim Sicherheitsbedürfnis, dessen Entmilitarisierung und Entterritorialisierung zusammen. Der UN-Generalsekretär unterstrich in seinem Tätigkeitsbereicht 1994, daß Sicherheit von vielen Faktoren abhängig und die ökonomische, soziale und politische Entwicklung umgekehrt zentrale Ursache von Konflikten sei.

Für „ein neues Konzept der menschlichen Sicherheit" plädiert auch der UNDP-Bericht 1994. Viel zu lange sei das Konzept der Sicherheit durch das Konfliktpotential zwischen Staaten bestimmt gewesen und nur unter dem Aspekt der Bedrohung der Grenzen eines Landes gesehen worden: „Für die meisten Menschen entsteht heute ein Gefühl der Unsicherheit eher aus Sorge über das tägliche Leben als aus der Furcht vor einer Weltkatastrophe." Dies sollte jedoch nicht überraschen – schon die Gründer der Vereinten Nationen hätten der Sicherheit von Menschen die gleiche Bedeutung eingeräumt wie der territorialen Sicherheit.

Alexander Foitzik

Endlich auf dem Reformweg?

Zur politischen und kirchlichen Situation der Ukraine

Die unabhängige Ukraine gehört flächen- und bevölkerungsmäßig zu den größten Staaten Europas, steckt aber politisch wie wirtschaftlich immer noch in enormen Schwierigkeiten. Die Lage der Kirchen hat sich inzwischen einigermaßen konsolidiert. Allerdings ist die Orthodoxie in der Ukraine nach wie vor gespalten und sind auch die Spannungen mit der griechisch-katholischen Kirche noch nicht ausgeräumt. Ökumenischer Prüfstein werden die bevorstehenden Feiern zu den Jubiläen der Union von Brest und Uschgorod sein.

Die Worte des Präsidenten klangen schön. „1995 müssen wir die Grundlage dafür legen, daß die Ukraine als hochentwickelter demokratischer Staat das dritte Jahrtausend erreicht", ließ *Leonid Kutschma* zum heurigen Neujahr seine Landsleuten via Fernsehen wissen. Der ukrainische Staatschef würdigte den friedlichen Verlauf der zahlreichen Wahlgänge des vergangenen Jahres und meinte: „Die Ukraine hat sich endlich auf den Weg großangelegter Reformen begeben."

Die politischen Tatsachen in der 52 Millionen Einwohner zählenden GUS-Republik sind freilich um einiges prosaischer, die sozialen Zustände um vieles trauriger. Weite Teile der Bevölkerung leben unter der offiziellen Armutsgrenze. Die Wirtschaft ist in den letzten Jahren deutlich geschrumpft

statt gewachsen. Die Inflation galoppiert nach wie vor davon: 1992 mit 1600 Prozent, 1993 mit 3100 Prozent. Für 1994 werden bessere Daten gemeldet (so wurde etwa der Produktionsrückgang in der Landwirtschaft gestoppt), von einem wirklichen Aufschwung ist das Land aber noch deutlich entfernt.

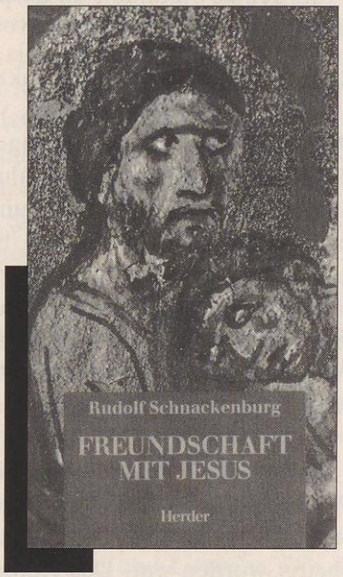
Die Zahlen allein lassen wenig von den Mühen des Alltags erahnen, mit denen die Menschen in der Ukraine heute kämpfen: Sie warten oft lange auf die ohnehin kargen Löhne. Staatlich zur Verfügung gestellte und leistbare Güter für den täglichen Bedarf sind Mangelware und von schlechter Qualität, die privat angebotenen sind gut, aber kaum erschwinglich. Ähnliches gilt für Medikamente. Es mangelt an Strom, Heizmaterial und Wasser, vor allem im Winter. Eine eigene Wohnung zu ergattern, gleicht einem Lottotreffer. Die öffentlichen Verkehrs- und Transportmittel beeindrucken dadurch, daß sie trotz ihres desolaten Zustands noch unterwegs sind. Das wenige Staatseigentum, das privatisiert wird, reißen in erster Linie jene zur eigenen Bereicherung an sich, die früher im realen Sozialismus Karriere gemacht haben. Und überall, wo Geld und Schutzgeld zu holen ist, treiben mafiose Banden ihr Unwesen.

Bisher glänzte die Ukraine nicht durch Reformeifer

Unter den Staaten der ehemaligen UdSSR zählt die Ukraine bisher zu jenen, die nicht gerade durch Reformeifer glänzen. Abgesehen von einigen regionalen Verwaltungen vor allem im Westen des Landes blieb weitgehend die kommunistische Nomenklatura im Sattel. Bei den ersten freien Parlamentswahlen im vergangenen Jahr erlangten die *Kommunisten* die klare Mehrheit, denn sie können sich auch der Unterstützung der meisten der sogenannten „unabhängigen" Abgeordneten sicher sein (die „Unabhängigen" sind vor allem Funktionäre lokaler Verwaltungen, Betriebsdirektoren und Kolchosechefs). Der demokratische Block, eine Allianz mehrerer Oppositionsparteien, erreichte an die 30 Prozent, den Rest stellen einige Kleinparteien. Eine deutlichere politische Veränderung brachten 1994 die Präsidentschaftswahlen. Leonid D. Kutschma setzte sich in der Stichwahl vom 10. Juli gegen den amtierenden Präsidenten *Leonid Krawtschuk* durch. Als wichtigste Aufgabe nennt Kutschma bei seinem Amtsantritt die Bekämpfung der Wirtschaftskrise des Landes.

1993 war Kutschma als Ministerpräsident zurückgetreten, weil ihm das Parlament Sondervollmachten zur Durchsetzung der Wirtschaftsreformen nicht gewährt hatte. Auch das neue Parlament beschloß kurz nach seiner Wahl zum Staatspräsidenten Einschränkungen der Privatisierung. Kutschma unterstellte daraufhin Regierung und Regionalräte seiner direkten Kontrolle. Der Wille des Präsidenten, das Reformtempo zu erhöhen, brachte ihn rasch in Konflikt mit Regierungschef *Witali Massol,* der noch von Krawtschuk auf

Leben aus der Bibel



Rudolf Schnackenburg entfaltet seine ganz persönliche Sicht und Erfahrung der Gestalt und Bedeutsamkeit Jesu: Jesu, das ist die konkrete Verwirklichung von Freundschaft in einer Person, denn in ihm wird wahr, was möglich ist an Zuneigung und Hingabe. Die Freundschaft mit Jesu zu suchen, das ist mehr als bloße Nachfolge. Es ist das mystische Hineingezogensein in die Gemeinschaft mit Gott, die Teilhabe am Leben des Absoluten.

NEU: 100 S., geb., DM 22,80
öS 178,– /SFr 22.80
ISBN 3-451-23606-0



Die biblischen Grundtexte und Meditationen für die wöchentlichen Treffen in Taizé. Diese Sammlung dient der Vor- oder Nachbereitung eines Taizé-Besuches wie auch der persönlichen Bildmeditation im existentiellen Stil von Taizé

NEU: 128 Seiten, Paperb.,
DM 16,80 /öS 131,– /SFr 16.80
ISBN 3-451-22774-6

In jeder Buchhandlung!

HERDER

Druck des Parlaments hin zum Ministerpräsidenten ernannt worden war. Massol war bereits von 1987 bis 1990 Ministerpräsident der damaligen Sowjetrepublik Ukraine und war zum Abtritt gezwungen worden, weil er sich gegen die Unabhängigkeit der Ukraine von der Sowjetunion ausgesprochen hatte. Er gilt als konservativer Reformbremser.

Präsident Kutschma brachte in den letzten Monaten sukzessive seine Gefolgsleute in wichtige Regierungsposten, verzichtete aber auf eine offene Rücktrittsaufforderung an Massol. Der Konflikt eskalierte Anfang März dieses Jahres. Massol reichte aus Protest gegen den von Kutschma eingeschlagenen Reformweg seine Demission ein. Zum Übergangs-Premier wurde *Jewgeni Martschuk* ernannt, er war zu Sowjetzeiten Chef des Geheimdienstes KGB in der Ukraine und von 1991 bis 1994 Chef der ukrainischen Sicherheitskräfte. In den nächsten Wochen wird ein Tauziehen zwischen Präsident und Parlament um eine Umgestaltung der Regierung erwartet.
Noch vor Wirksamwerden seines Rücktritts unterzeichnete Ministerpräsident Massol Anfang März nach langem Zögern ein *Reformpaket*, das zusammen mit dem Internationalen Währungsfond (IWF) erarbeitet worden war. Das Reformpaket sieht massive Sparmaßnahmen des ukrainischen Staates vor, die vom IWF als Voraussetzung für die Gewährung eines Kredits in der Höhe von 1,3 Milliarden US-Dollar verlangt wurden. Der IWF-Kredit gilt seinerseits als Voraussetzung für weitere internationale Maßnahmen zur Stützung der ukrainischen Wirtschaft.
Ob die vom IWF verlangten drastischen Einsparungen im Staatshaushalt die soziale Lage entschärfen, darf bezweifelt werden. So ist etwa darin die Schließung einer Reihe unrentabler Kohlegruben vorgesehen. Im ukrainischen Bergbau mit seinem Zentrum im Donezk-Becken im Osten des Landes arbeiten 1,2 Millionen Menschen, insgesamt fünf Millionen sind den Angaben zufolge von diesem Wirtschaftszweig abhängig. Die traditionell starken Gewerkschaften der Bergarbeiter haben bereits Widerstand angekündigt. Noch dazu schuldet ihnen der Staat für 1994 Löhne, insgesamt 350 Millionen Dollar.
Internationale Hilfe großen Stils ist für Ukraine seit dem Zerfall der Sowjetunion aus mehreren Gründen rar ausgefallen; mangelnder Reformwille der Regierung, zu starke Konzentration der internationalen Aufmerksamkeit auf den „großen Bruder" Rußland sowie das Pokerspiel der Ukraine um die ehemals sowjetischen Atomwaffen auf ihrem Gebiet. Nach langwierigen Verhandlungen unterzeichneten die USA, Rußland und die Ukraine Anfang 1994 ein Abkommen, das die Vernichtung aller 176 auf ukrainischem Territorium stationierten Interkontinentalraketen vorsieht. Die USA und Rußland erklärten sich bereit, nach einem Beitritt der Ukraine als Nichtnuklearstaat zum Atomwaffensperrvertrag Sicherheitsgarantien zu geben. Als Gegenleistung wurde der Ukraine eine Milliarde US-Dollar zugesagt.

Die Ukraine sieht nach wie vor – und nicht ganz unberechtigt, wie jüngste Debatten im russischen Parlament zeigten – ihre Sicherheit und Souveränität durch Rußland bedroht. Daher sprechen sich Teile der Staatsführung gegen den vollen Verzicht auf Atomwaffen aus. Das Parlament stimmte zwar einer Vernichtung der Atomraketen zu, nicht aber dem Beitritt zum Sperrvertrag. Obwohl ein beträchtlicher Teil der Sprengköpfe nach Angaben Kutschmas bereits vernichtet wurde und keine der SS-24-Raketen mehr gefechtsbereit ist, blieben bisher die vereinbarten Zahlungen weitgehend aus. Verhandelt wird nach wie vor auch über ein Tauschgeschäft. Die Ukraine will an Rußland mit Atomsprengköpfen bestückte Kampfflugzeuge abtreten und als Gegenleistung Ersatzteile und Treibstoff für die eigene Armee erhalten.

Für Tschernobyl ist immer noch keine Lösung gefunden

Das zweite „Atomproblem", mit dem die Ukraine kämpft, heißt *Tschernobyl,* und es ist bei genauer Betrachtung viel schrecklicher als das macht- und sicherheitspolitische Tauziehen um Atomraketen. Am 26. April jährt sich zum neunten Mal der Tag, der der Welt die größte Reaktorkatastrophe bescherte. Nicht nur, daß bereits tausende Reaktorarbeiter und Soldaten, die an den Aufräumungsarbeiten beteiligt waren, an den Spätfolgen ihres Einsatzes gestorben sind und noch zehntausend sterben werden. Die Verstrahlung großer Gebiete in der Ukraine und in Weißrußland wird noch Jahrhunderte einen Schatten des Todes über die größte und fruchtbarste Kornkammer Europas werfen.
Millionen Tonnen verstrahlten Materials wurden in der 30-Kilometer-Schutzzone um den Reaktor vergraben, die radioaktiven Stoffe drohen langfristig in die riesigen Grundwasserseen nördlich der Hauptstadt Kiew ausgewaschen zu werden. Jetzt will man in dieser Zone auch noch ein Endlager für Atommüll errichten, um nicht von russischen Endlagern abhängig zu sein. Für jene Menschen, die nach wie vor in verstrahlten Gegenden leben, werden aus Geldmangel kaum Maßnahmen zur Gesundheitskontrolle und -vorsorge getroffen. Viele Spätfolgen sind daher noch nicht abzusehen.
Auch die Reaktorruine selbst bereitet große Sorgen. Der Schutzmantel aus Stahl und Beton ist brüchig geworden und droht einzustürzen. Weitere Explosionen im noch immer heißen Reaktorkern selbst werden nicht ausgeschlossen. Eine langfristige Lösung wurde auch von ausländischen Experten bisher nicht gefunden, nur eines steht fest: Die Kosten dafür werden immens sein.
Gefahr droht nicht nur vom Unglücksreaktor. Die beiden weiteren Reaktorblöcke im Tschernobyl-Meiler entsprechen bei weitem nicht mehr den internationalen Sicherheitsstandards, ebenso wie die übrigen zwölf Kernreaktoren des Landes. Für Reparaturen fehlt es meist an Geld. Nach jüngsten Informationen sind in den vergangenen zwei Jahren 8500 Kernkraft-Ingenieure aus der Ukraine abgewandert, in erster Linie nach Rußland, wo sie besser bezahlt werden. Die Zwischenfälle in den Reaktoren, die auf Bedienungsfehler

zurückgehen, häuften sich 1994, die Lage wird zunehmend kritisch. Dennoch nahm die Regierung die für Ende 1993 angekündigte Stillegung der restlichen Blöcke von Tschernobyl nicht vor. Der Grund: permanenter Energiemangel.
Die *Energieversorgung* ist eines der Hauptthemen, die auch die Beziehungen der Ukraine zu Rußland prägen. Das Land ist von den Gas- und Öllieferungen aus Rußland abhängig, bleibt aber mit den Zahlungen immer weit im Rückstand, derzeit mit vier Milliarden US-Dollar. Noch stärker belastet ist das Verhältnis zwischen den beiden Staaten aber durch den Streit um die Schwarzmeerflotte und um die Halbinsel Krim, die als autonome Republik zur Ukraine gehört.
In der ersten Zeit nach dem Zerfall der Sowjetunion versuchte die ukrainische Führung, angetrieben durch die erstarkte Nationalbewegung, auf Distanz zu Rußland zu gehen. Moskau war das Feindbild schlechthin. Es stellte sich jedoch bald heraus, daß die wirtschaftlichen und politischen Verflechtungen größer sind, als manchen lieb ist. Kutschma schlug daher nach seinem Amtsantritt als Präsident im Juli des Vorjahres einen rußlandfreundlicheren Kurs ein. In einem Anfang Februar vereinbarten Freundschaftsvertrag anerkennt Rußland – entgegen seiner bisherigen Position – den Grenzverlauf zur Ukraine. Die von Rußland verlangte Einführung einer doppelten russisch-ukrainischen Staatsbürgerschaft – sie soll vor allem den 22 Prozent Russen in der Ukraine zugute kommen – wurde auf weiteres vertagt. Die Ukraine gestattet der von Rußland dominierten Schwarzmeerflotte, bis auf weiteres in ukrainischen Häfen stationiert zu sein. Der Konflikt um die Flotte dürfte sich dennoch weiter hinziehen.

Die ukrainische Orthodoxie ist gespalten

Nach den Wirren des Umbruchs konsolidiert sich langsam auch die Lage der christlichen Kirchen. Die größte Kirche bildet nach wie vor die Orthodoxie, zu der sich drei Viertel der Bevölkerung bekennen. Ihre Kraft ist aber durch interne Spaltungen geschwächt. Als 1990 die ukrainische Nationalbewegung großen Aufschwung erhielt und Moskau zum Synonym für Fremdbestimmung geriet, kam die russisch-orthodoxe Kirche immer stärker in Bedrängnis. Das Moskauer Patriarchat reagierte mit einer Umbenennung eines ukrainischen Jurisdiktionsbereichs in „Ukrainisch-orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats“ und mit der Zuerkennung einer teilweisen Autonomie.

Die Maßnahme hatte nur bedingt Erfolg. Die 1921 gegründete „autokephale“ ukrainische orthodoxe Kirche, die während der Sowjetherrschaft verboten war und nur im Exil überlebte, faßte ab 1989 in der Ukraine wieder Fuß. Es gelang ihr, bis heute nach Regierungsangaben an die 300, nach eigenen Angaben mehr als 800 Pfarreien zu errichten bzw. für sich zu gewinnen. Im September 1993 wählten die „Autokephalen“ ein neues Oberhaupt: *Dimitri Jarema* folgte dem in den USA verstorbenen „Patriarchen“ *Mystislaw Skrypnik.*

In der „Los-von-Moskau“-Bewegung sah auch der frühere Metropolit Filaret von Kiew seine Chance auf Machterhalt. Er war 1992 von der Ukrainisch-orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats als Metropolit abgewählt und in den Laienstand versetzt worden. Man warf ihm allzu willfährige Zusammenarbeit mit dem Sowjetregime vor. Filaret verzieh der russischen Orthodoxie auch schwer, daß nicht er als Kiewer Metropolit – wie es Tradition war – zum Moskauer Patriarchen gewählt worden war, sondern Metropolit Aleksij. Anfängliche Versuche des abgewählten Filaret, sich an die Spitze der „autokephalen“ zu setzen, schlugen fehl. So rief er mit einer Reihe von orthodoxen Bischöfen die „Ukrainisch-orthodoxen Kirche des Kiewer Patriarchats“ ins Leben. Sie zählt heute nach amtlichen Angaben an die 1900 Pfarreien.

Der orthodoxe Kirchenstreit hat *tiefe geschichtliche Wurzeln.* Der Kiewer Fürst Wladimir I. legte 988 den Grundstein für die Entstehung der russischen Orthodoxie, als er in seinem Reich das byzantinische Christentum als offizielle Religion einführte. Als die Macht der „Kiewer Rus“ im 13. Jahrhundert verfiel, stieg Moskau als neues Machtzentrum auf. Ab dem 14. Jahrhundert kam die Ukraine unter die Herrschaft Polens und Litauens. Die Kosaken starteten 1648 unter Bohdan Khmelnitsky zusammen mit den unterdrückten Bauern den Aufstand gegen die polnische Herrschaft. In seinem Bestreben, einen unabhängigen ukrainischen Staat zu schaffen, traf er 1654 ein Abkommen mit dem Moskauer Zaren, machte sich aber damit praktisch zu dessen Vasallen. 1667 wurde die Ukraine aufgeteilt, das Gebiet östlich des Dnjepr kam zu Moskau, das Gebiet westlich zu Polen. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts fiel auch der Westteil des Landes an Moskau, mit Ausnahme von Galizien, das unter die Habsburger Krone kam.
Im 19. Jahrhundert entstand auch in der Ukraine eine starke Nationalbewegung, die aber von seiten Rußlands niedergehalten wurde. Nach dem Ende des Ersten Weltkriegs mußte Rußland im Frieden von Brest-Litowsk die Unabhängigkeit des ukrainischen Staates anerkenne. 1920 bekamen im Bürgerkrieg die Kommunisten die Oberhand, 1922 trat die Ukraine der UdSSR bei. Nur Galizien wurde von den Polen annektiert, es fiel aber 1939 im Zuge des Hitler-Stalin-Paktes an die UdSSR.

Die „Autokephale Ukrainische Orthodoxe Kirche“ setzt ihrer eigenen Überzeugung nach heute die Tradition der Kiewer Kirche vor 1687 fort, die bis dahin vom Moskauer Patriarchat unabhängig war. Und auch die orthodoxe Kirche des Kiewer Patriarchats versucht die Geschichte für sich zu verbuchen. Beide Kirchen sind aber von den übrigen orthodoxen Kirchen nicht als eigenständig anerkannt. Dennoch setzen sie darauf, daß ihnen langfristig die „Autokephalie“ zugestanden wird. Auch andere nationale orthodoxe Kirchen mußten mehrere Jahrzehnte warten, bis das Ökumenische Patriarchat den Tatsachen Rechnung trug, lautet ihr Argument.
Die abgespaltene ukrainische Orthodoxie rechnet dabei auch mit der traditionellen Rivalität zwischen den Patriar-

chaten von Konstantinopel und Moskau. Zum einen stand die Westukraine – Galizien, Wolhynien, Transkarpatien – bis in dieses Jahrhundert nie unter Leitung Moskaus, sondern unter der Konstantinopels: Erst durch den Hitler-Stalin-Pakt fiel dieses Gebiet der russischen Orthodoxie gleichsam zu, ohne daß von kirchlicher Seite entsprechende Akte gesetzt wurden. Zum anderen würde die kirchliche Abspaltung der Ukrainer von den Russen die zahlenmäßige Stärke und damit den Einfluß des Moskauer Patriarchats in der Weltorthodoxie schwächen.

Noch erscheint aber eine volle Unabhängigkeit für die ukrainische Orthodoxie weit entfernt. Die „Ukrainisch-orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats" ist nach wie vor die stärkste und auch einzige anerkannte orthodoxe Kirche des Landes. Mit mehr als 5700 Pfarreien stellt sie auch die größte christliche Kirche der Ukraine. In den ersten Jahren nach der Wende fühlte sie sich von den ukrainischen Behörden und Politikern nicht nur im Stich gelassen, sondern mehr noch benachteiligt und verfolgt. Das galt besonders für die Westukraine, in der die Nationalbewegung am stärksten war und ist und die „russische" Orthodoxie fast ganz zurückgedrängt wurde. Im Osten und Süden des Landes, in dem der Großteil der russischen Minderheit des Landes lebt, konnten die Kiew verbundenen Orthodoxen und die „Autokephalen" nicht in dem Ausmaß Fuß fassen, denn die Russen fürchten eine „Ukrainisierung" ihrer Kirche.

Spannungen innerhalb der griechisch-katholischen Kirche

Zweitgrößte christliche Kirche des Landes ist heute bereits die mit Rom unierte griechisch-katholische Kirche mit annähernd 3000 Pfarreien. Sie war 1946 auf Geheiß Stalins verboten und in die orthodoxe Kirche zwangsintegriert worden. Sie überlebte trotz härtester Verfolgung im Untergrund, im Dezember 1989 wurde sie wiederzugelassen. Ihr rasches Wiedererstarken geschah mit kräftiger Unterstützung der ukrainisch-katholischen Kirche im Ausland, die vor allem in den USA, Kanada, Australien und Rom beheimatet ist. 1991 kehrte der heute 80jährige Großerzbischof von Lemberg, Kardinal *Myroslaw Iwan Lubatschiwskyi,* aus dem römischen Exil in die westukrainische Metropole zurück.
Die Unierten nutzten die in der Verfolgungszeit erworbene Glaubwürdigkeit und Zeugniskraft in Verbindung mit westlichem Know how und Geld, um ihre Kirche in der Ukraine wieder zu etablieren und die kirchlichen Strukturen rasch aufzubauen. Konflikte gab es zunächst vor allem mit der orthodoxen Kirche um die Rückgabe von Gotteshäusern und Gebäuden, die vor dem Verbot von 1946 der ukrainisch-katholischen Kirche gehört hatten. Heute haben sich diese Auseinandersetzungen, die in einzelnen Fällen gewalttätig abliefen, weitgehend beruhigt, auch wenn das Problem nicht in allen Pfarreien gelöst ist.
Mit manchen Spannungen sieht sich die unierte Kirche in der Ukraine auch in ihren eigenen Reihen konfrontiert. Ihr Klerus setzt sich aus drei Gruppen zusammen: Jenen Priestern, die geheim im Untergrund tätig waren und nun öffentlich wirken können; jenen, die als orthodoxe Priester ausgebildet wurden und wirkten und nach der „Wende" – meist samt ihrer Pfarrei – zu den Unierten übertraten; und jene, die aus dem westlichen Ausland zurückkehrten, um ihrer Heimatkirche unter die Arme zu greifen. Mentalität, Erfahrung, sowie theologischer und praktischer Ausbildungsstand sind daher unter den Priestern sehr unterschiedlich.

Weit verbreitet ist unter den byzantinischen Katholiken die Sorge, ihre Kirche werde in Liturgie, Kirchenrecht und Kirchendisziplin zunehmend „latinisiert" und „verwestlicht". Der Vatikan hat zu solchen Befürchtungen auch sein Scherflein beigetragen, etwa indem er den unierten Kirchen untersagte, außerhalb ihrer Stammländer Verheiratete zu Priestern zu weihen. Bei aller Verbundenheit mit Rom stehen die byzantinischen Kirchen aus ihrer Tradition her römischem Zentralismus mit deutlicher Skepsis gegenüber.
Auf manche Beschlüsse, die die ukrainisch-katholische Kirche 1992 bei ihrer ersten Synode auf heimischem Boden faßte, hat der Vatikan bisher nicht reagiert. Rom zeigt sich zurückhaltend, was den Aufbau einer unierten Hierarchie im Osten des Landes und die Errichtung eines Metropolitensitzes in Kiew betrifft. Ein starker Wunsch der Leitung der ukrainischen Unierten ist auch die Aufwertung des Lemberg-Großerzbischofs-Sitzes zum Patriarchat. Auch hier brachten die bisherigen Verhandlungen mit Rom kaum Fortschritte.

Hauptgrund dafür ist die *ökumenische Rücksicht des Vatikans auf die Orthodoxie.* Wie in anderen Ländern des ehemaligen Ostblocks hat auch das Wiederaufleben der unierten Kirche große Verstimmung auf seiten der Orthodoxen hervorgerufen. Dabei geht es sicher nicht nur um die Frage der Rückgabe von Gotteshäusern. Die Orthodoxie kann sich auch von ihrem Kirchenverständnis her schwer damit anfreunden, daß es in einem Land parallele Hierarchien des byzantinischen Ritus gibt.
Daher wird von orthodoxer Seite auch die Erstarkung der *römisch-katholischen Kirche* in der Ukraine mit gewissem Vorbehalt beobachtet. Sie war während der Sowjetzeit zwar nicht verboten, aber in ihrem Wirken eingeschränkt. Nun ist die lateinische Hierarchie wieder voll hergestellt und ausgebaut, sie zählt mehr als 300 Pfarreien, vorwiegend im Westen, aber zunehmend auch in anderen Teilen des Landes. Dem lateinischen Erzbischof von Lemberg, *Marian Jaworski,* fehlt nach wie vor eine eigene Residenz. Die lateinischen Katholiken in der Ukraine sind mehrheitlich polnischer Nationalität. Nationalistische Spannungen mit den Ukrainern waren in den letzten Jahren die Folge, sie haben sich inzwischen etwas beruhigt. Das Verhältnis zur unierten Kirche ist nach wie vor nicht friktionsfrei.
Prüfstein für die Ökumene in der Ukraine werden die Jubiläumsfeiern zu 400 Jahre Union von Brest-Litowsk und 350 Jahre Union von Uschgorod sein, die heuer und im kom-

menden Jahr stattfinden. 1595/96 stimmte unter der polnisch-litauischen Herrschaft die Mehrheit der orthodoxen Bischöfe der Ukraine und des heutigen Weißrußland der Vereinigung mit Rom zu. Mit der Uschgoroder Union nahmen 1646 die byzantinischen Ruthenen und Slowaken im damals habsburgischen Ober-Ungarn die Kirchengemeinschaft mit Rom auf. Die Unionen blieben bis heute ein Stachel im Fleisch der Beziehungen zwischen katholischer und orthodoxer Kirche, für die einen Vorbild und Modell für die Einheit der christlichen Kirche, für die anderen politisch erpreßter Abfall von der Mutterkirche.

Auch Kardinal Lubatschiwskyj ruft immer wieder zu Einheit und Versöhnung auf. Die Bischofssynode der ukrainisch-katholischen Kirche faßte den Plan, die Unions-Jubiläen für eine „Informations- und Bildungsoffensive" über die eigene Kirche zu nützen. Sie soll den Ukrainern die historischen Hintergründe, das wechselhafte Schicksal und die heutige Bedeutung der Unionen vor Augen führen. Die Unionen seien das „zweitwichtigste kirchliche Ereignis in diesem Raum" nach der Christianisierung durch die Kiewer Rus gewesen, hielt die Bischofssynode fest.

Was auf theologischer Ebene klar und einleuchtend klingt und auch ist, stellt sich im *Alltag* allerdings ungleich schwieriger dar. So kritisiert etwa die orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats nach wie vor, daß die Unierten auch außerhalb ihres Stammgebietes Galizien und Transkarpaten Pfarreien einrichten, etwa in Kiew, in der Ostukraine und auf der Krim. Auch goutiert die Moskauer Seite nicht, daß die unierten Kirchenoberen ohne große Vorbehalte Kontakte zu den Orthodoxen des Kiewer Patriarchats und zu den „Autokephalen" knüpfen, die von der Weltorthodoxie nicht anerkannt sind.

Tatsache ist allerdings auch, daß es in den letzten Monaten zu vermehrten Kontakten und ökumenischen Begegnungen zwischen den Kirchen der Ukraine gab. Auch auf regionaler und lokaler Ebene entstehen laufend gemeinsame Initiativen. So besteht seit zwei Jahren eine ukrainische Bibelgesellschaft, an der neben Orthodoxen, Katholiken und Lutheranern auch Adventisten, Baptisten und evangelikale Gruppen beteiligt sind. Sie konnte bereits 1,5 Millionen Exemplare der Heiligen Schrift absetzen und plant eine Verbesserung der Übersetzung der Bibel in das zeitgenössische Ukrainisch.

Trotz aller Verwicklungen erscheinen die Kirchen als jene Kräfte, die zwischen Sowjet-Nostalgie auf der einen und Verfall in puren Materialismus auf der anderen Seite Wege eines geistigen und gesellschaftlichen Aufbruchs legen können. So hat etwa die unierte Kirche bereits Aus- und Weiterbildungsstätten für ihre Priestern, (Religions-)Lehrer und auch Laien geschaffen. Gerade auf dem Sektor der religiösen und gesellschaftspolitischen Bildung herrscht enormer Nachholbedarf. Ein starker Hoffnungsschimmer ist auch die *Caritas*. So studieren derzeit rund 150 Jugendliche aus verschiedenen Kirchen an einer katholischen Ausbildungsstätte für Caritas- und Sozialarbeit. An Arbeitsfeldern mangelt es den Caritas-Orgnisationen schon derzeit nicht: Drogensüchtige, Straßenkinder, „Tschernobyl"-Kinder, alte und kranke Menschen, verarmte Familien mit vielen Kindern sind jene, die ihre Hilfe am nötigsten haben.

Eines ist allen christlichen Kirchen inzwischen klar geworden: Verschwenden sie ihre Energien weiterhin für Positionskämpfe untereinander, nützt dies vor allem den Sekten. Und an Sekten mangelt es in der Ukraine gegenwärtig in keiner Weise.

Josef Pumberger

Kurzinformationen

Vatikanische Beiträge beim UN-Weltsozialgipfel in Kopenhagen

In einem Redebeitrag beim Weltgipfel für soziale Entwicklung der Vereinten Nationen, der vom 6. bis zum 12. März in Kopenhagen stattfand, setzte sich Kardinalstaatssekretär *Angelo Sodano* für die Orientierung an einem umfassenden, nicht nur politische und wirtschaftliche, sondern auch ethische und religiöse Dimensionen einschließenden Begriff sozialer Entwicklung ein (Osservatore Romano, 13.–14. 3. 95). Soziale Entwicklung sei im übrigen nur auf der Basis der Beteiligung aller Menschen möglich. Wenn von einer Regierung getroffene Maßnahmen nicht von einer breiten Unterstützung der Zivilgesellschaft begleitet würden, hätten sie wenig Nutzen. Es sei daher nötig, daß der „Gemeinschaftssinn" wiedergefunden werde, der „Sinn für Solidarität". Die Tatsache, daß zahlreiche *Nichtregierungsorganisationen* in Kopenhagen anwesend waren, deutete er als Hinweis darauf, daß viele Menschen sich diesen Sinn für Solidarität durchaus bewahrt hätten. Der Leiter der Vatikandelegation, der Sekretär des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden, Monsignore *Diarmuid Martin*, ging in Kopenhagen auf den Zusammenhang von *Armut und Wirtschaftssystem* ein (Osservatore Romano, 9. 3. 95). Die Effektivität des Wirtschaftssystems im Bemühen, den Bedürfnissen der Armen gerecht zu werden, müsse ständig evaluiert werden: „Ein Wirtschaftssystem, das erhebliche Teile der Nation oder einer Gemeinschaft dazu verurteilt, am Rande zu stehen, sie nicht in die Lage versetzt, ihre Fähigkeiten in Gesellschaft und Wirtschaft einzubringen, läßt diese Personen im Stich". Nicht nur in ethischer, sondern auch in wirtschaftlicher Hinsicht müsse am Sinn eines solchen Wirtschaftssystems gezweifelt

werden. Zur internationalen Verschuldungssituation wies Martin darauf hin, daß es sich dabei nicht nur um ein wirtschaftliches, sondern auch um ein *politisches Problem* handele.

Stellungnahme zum Berufsprofil der Pastoralreferenten

In einem Positionspapier „Berufsprofil für Pastoralreferenten und Pastoralreferentinnen" reagierte Ende Februar die Arbeitsgemeinschaft der diözesanen Zusammenschlüsse der Pastoralassistenten und Pastoralreferenten in der Bundesrepublik Deutschland (AGPR) auf die „Spannung, in der die Berufsträger ihre Tätigkeit weiterhin ohne Einbindung in das Amt, aber zugleich als ausgebildete Fachleute wahrnehmen". Diese habe sich in den vergangenen Jahren deutlich verschärft durch die unterschiedlichen, zum Teil planlosen und unbefriedigenden Konzepte, mit denen auf die zunehmenden Probleme in der Leitung und Sakramentenspendung in den Gemeinden reagiert werde. Mit seinem Positionspapier will der 1980 gegründete Zusammenschluß der Vertretungen der Pastoralreferenten auf Bundesebene auf Klärung des kirchlichen Ortes und der Aufgabenbereiche drängen. Als Laien seien die Pastoralreferenten in die Stukturen des kirchlichen Amtes, an dem sie sicher teilhätten, nicht eingebunden und hätten an der Führung und der pastoralen Planung der diözesanen Kirche fast keinen Anteil. Als hauptamtlich angestellte und fachlich ausgebildete Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Seelsorge würden sie von den Gemeindemitgliedern nicht als normale Laien gesehen. Deshalb seien sie auch nicht in deren Vertretungsstrukturen in der Kirche eingebunden. Ansätze der dringenden Rollenklärung sieht der Berufsverband dabei in den Überlegungen einzelner Bistümer zu einem eigenständigen Seelsorgeauftrag für Pastoralreferenten und -referentinnen sowie einer genaueren Beschreibung des Einsatzes, der Verantwortlichkeiten und Zuständigkeiten. Besonders vor dem Hintergrund der diskutierten wie auch praktizierten Übernahme von Leitungsfunktionen in der Gemeinde durch die Berufsgruppe unterstreicht das Papier die notwendige Klärung der Rahmenbedingungen und eine neue Abstimmung der Dienste in der Gemeinde, so daß „die Eigenverantwortung und Entscheidungskompetenz geklärt und erweitert wird". Dabei gehe es den Pastoralreferenten nicht um eine einfache Übernahme der Pfarrerrolle in der Gemeindeleitung, sondern wesentlich um die Entwicklung neuer, kollegialer Modelle kooperativer Gemeindeleitung gemeinsam mit haupt- und nebenamtlich Tätigen, Ehrenamtlichen, Gruppen und Gremien in den Gemeinden.

Vorbereitungsdokument für den nächsten italienischen Katholikenkongreß

In Palermo findet Ende November dieses Jahres der dritte landesweite Katholikenkongreß Italiens statt. Er steht unter dem Thema „Das Evangelium der Liebe für eine neue Gesellschaft in Italien". Kongresse dieser Art, an denen Vertreter aller Diözesen und der katholischen Vereinigungen Italiens teilnehmen, fanden bisher 1976 in Rom unter dem Thema „Evangelisierung und menschliches Wohl" und 1985 in Loreto unter dem Thema „Christliche Versöhnung und menschliche Gemeinschaft" statt. Jetzt wurde vom Vorbereitungskomitee für den Kongreß in Palermo, das vom Turiner Erzbischof, Kardinal *Giovanni Saldarini*, geleitet wird, ein Dokument veröffentlicht, das der thematischen Hinführung zu dem großen Treffen im Spätherbst dienen und von den Diözesen und Verbänden diskutiert werden soll. Der Text (vgl. il regno, 1.2.1995) beschreibt die politisch-gesellschaftliche und die kirchliche Situation des heutigen Italien und ruft im Blick auf den Kongreß zu einer mutigen und ehrlichen Gewissenserforschung der italienischen Katholiken sowie zu einer gemeinsamen Bemühung um die eigene Identität und die Präsenz in der Gesellschaft auf. Das Dokument stellt fest, zwar verstünden sich die meisten Italiener in einem unspezifischen Sinn als Christen, es drohe aber ein zunehmender Schwund des Bewußtseins für die „authentische Erfahrung Christi" und die Zugehörigkeit zur Kirche mit ihrer klar umrissenen Glaubens- und Sittenlehre. Es sei an der Zeit, Instrumente und Formen der *politischen Präsenz* der italienischen Katholiken neu zu bestimmen und sich dabei der gemeinsamen Bezugnahme auf die christlichen Werte zu vergewissern. Als wichtigste Aufgabe bezeichnet der Text die *Evangelisierung der Kultur* und die Inkulturation des Glaubens in Italien: Um der Fülle der menschlichen Berufung gerecht werden zu können, brauche die Kultur den entscheidenden Beitrag des Glaubens; andererseits müsse sich der Glaube in der Kultur inkarnieren, um wirklich Herz und Geist der Menschen erreichen zu können. Es komme darauf an, die heute in der Gesellschaft vertretenen Werte von ihren Widersprüchen zu reinigen und sie in der Botschaft Christi zu verankern.

Die spanischen Bischöfe zur politischen Krise des Landes

Der Ständige Rat der Spanischen Bischofskonferenz äußerte sich Ende Februar in einer Erklärung besorgt über die *politische und gesellschaftliche Situation des Landes*. Die Bischöfe beklagen die Verschlechterung des gesellschaftlichen Klimas durch die in Spanien grassierenden *Korruptionsfälle* und weisen auf die nach wie vor hohe *Arbeitslosigkeit* hin. In den letzten Jahren habe sich auch das „Klima des moralischen Relativismus und der Permissivität" weiter ausgebreitet, zu dem einige Medien durch ihr Lob ungeordneter Verhaltensweisen und ihr Lächerlichmachen der moralischen und religiösen Werte beigetragen hätten. Als positiv bewerten die Bischöfe in ihrer Erklärung das verbreitete gesellschaftli-

che Drängen auf eine Aufklärung der Skandale und auf eine Wiederbelebung der Werte, die in einem ehrlichen und moralisch einwandfreien Verhalten zum Ausdruck kommen: „Wir Mitglieder des Ständigen Rates der Bischofskonferenz schließen uns diesem gesellschaftlichen Drängen an, das zum Aufschrei geworden ist. Wir verlangen, daß die Mechanismen des demokratischen Systems korrekt und mit der notwendigen Schnelligkeit funktionieren." Die Verantwortlichen im öffentlichen Leben und in den Institutionen sollten Zeichen der Glaubwürdigkeit setzen und sichtbar machen, daß in ihrem Dienst das Gemeinwohl Vorrang gegenüber persönlichen oder Gruppeninteressen habe. Die Erklärung appelliert an die spanischen Katholiken und an alle Bürger des Landes, die moralischen Werte wiederzugewinnen und mit einem gut geformten Gewissen zu handeln. Ein Zusammenleben in Frieden und Gerechtigkeit sei nur auf der Grundlage von Werten möglich, die notwendigerweise einen Bezug zur Wahrheit haben müßten: „Fundament der moralischen Wahrheit und der Gerechtigkeit ist Gott."

Bücher

OTTO HERMANN PESCH, Christliche Lebenspraxis – heute und hier. Echter Verlag, Würzburg 1994. 384 S. DM 38,–.

Kann man heute noch ein Buch verfassen mit dem ebenso lapidar klingenden wie auf den ersten Blick geradezu anmaßend umfassenden Titel „christliche Lebenspraxis"? Man kann, wie der Hamburger Systematische Theologe und Ökumeniker zeigt, ohne daß man den Eindruck hätte, der Titel verspreche mehr, als das Buch tatsächlich hält. Entlang der Zehn Gebote entwickelt Pesch eine Ethik des Alltags von Christen, die die Komplexität ethischer und Glaubens-Fragen nicht idealisierend überspringt. Die Sprachgestalt verrät den Kontext, für den dies Buch zunächst geschrieben wurde, den universitären Vorlesungsbetrieb. Die Darstellungen zu den Stichworten *Umkehr*, *Leiden*, *Handeln*, *Gottesdienst*, *Gemeinschaft*, *Familie*, *Besitz*, *Frau und Mann*, *Wahrhaftigkeit*, *Friede*, *Zukunft*, eingerahmt von *Gottesgewißheit* und *Gotteserfahrung* kennzeichnet ein hohes Maß an Realismus in bezug auf die lebenspraktische wie auch die theologische Problematik der angeschnittenen Themen. Der Autor beschränkt sich bewußt auf Probleme im durchschnittlichen christlichen Alltag und berücksichtigt insofern gerade auch Fragen, die im öffentlichen Streit um Glaube und Kirche vielfach vernachlässigt werden, oder solche, bei denen der Graben zwischen Alltagsverhalten der Menschen einerseits und kirchlicher Lehre andererseits so breit geworden ist, daß die Notwendigkeit, beides miteinander in Verbindung zu bringen, nur allzu leicht aus dem Blick gerät. Selbstredend weicht die Position Peschs auch verschiedentlich von dem ab, was kirchenamtlich zu bestimmten Fragen vertreten wird, aber dies geschieht auf eine Weise, die nicht in erster Linie an Kirchenkritik interessiert ist, sondern reflektierten Auseinandersetzung mit Sachfragen, und dies auf der Basis selbstverständlicher, aber nicht unkritischer Kirchlichkeit. *K. N.*

UWE BECK, Kirche im SPIEGEL – Spiegel der Kirche? Ein leidenschaftliches Verhältnis. Schwabenverlag, Ostfildern 1994. 340 S. 36,– DM.

Auch wenn er inzwischen Konkurrenz bekommen und von seinem einstigen Nimbus einiges eingebüßt hat – der „Spiegel" ist immer noch eine Institution im deutschen Blätterwald. Das Hamburger Nachrichtenmagazin hat zweifellos seine Meriten; Interessante Interviews und Gespräche, gut gemachte Überblicksberichte und Serien zu den verschiedensten Wissensbereichen, beeindruckende Reportagen. Die Kirchenberichterstattung hingegen gehört derzeit nicht zu den starken Seiten des Blattes. Wer sich nicht nur über den einen oder anderen einschlägigen „Spiegel"-Artikel ärgern, sondern über die Kirchenberichterstattung des Magazins Genaueres wissen möchte, hat jetzt dazu Gelegenheit. Uwe Beck hat in seinem Buch (einer Tübinger Dissertation) für den Zeitraum von 1950 bis 1990 untersucht, mit welchen Schwerpunkten, wie häufig und in welcher Manier der „Spiegel" über die katholische Kirche bzw. die beiden großen Kirchen in der Bundesrepublik berichtete. Dabei zeigt sich eine deutliche Entwicklung, die teilweise Parallelen zum Wandel der allgemeinen gesellschaftlichen Einschätzung von Kirche und Christentum aufweist. Während das Magazin in den sechziger Jahren große theologische Titelgeschichten und Serien veröffentlichte, die „teilweise Lehrbuch-Niveau" (Beck) besaßen, ging seit den 70er Jahren die Zahl der Kirchentitel deutlich zurück, wurde der „Spiegel" immer mehr zum Forum für radikale Kirchenkritiker, erscheint die katholische Kirche zunehmend als ironisch-satirisch bloßgestelltes Auslaufmodell. Beck bettet seine detaillierten Analysen zur Kirchen- bzw. Theologieberichterstattung des „Spiegel" ein in allgemeine Überlegungen zum Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit, die für das Hauptthema seiner Arbeit allerdings nicht sehr viel austragen. Dem „Spiegel" schreibt er abschließend ins Stammbuch, beim Zeichnen des Bildes einer „Kirche am Ende" sei ihm die Farbe ausgegangen. *U. R.*

Notizen

Neuer Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) ist der Erfurter Bischof Joachim Wanke. Er folgt in dieser Aufgabe Bischof Heinz Joachim Held nach, dem früheren Leiter des Außenamtes der EKD. Weitere Vorstandsmitglieder der ACK sind der griechisch-orthodoxe Metropolit Augustinos, Bischof Walter Klaiber von der Methodistischen Kirche, Landessuperintendent Walter Herrenbrück (reformiert; seit Herbst 1994 Mitglied im Rat der EKD) und Pastor Uwe Kühne vom Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Wichtigstes Vorhaben der ACK in nächster Zeit ist die deutsche Ökumenische Versammlung, die im Juni 1996 in Erfurt stattfinden soll. Sie soll der nationalen Vorbereitung auf die für 1997 in Graz geplante zweite Europäische Ökumenische Versammlung mit dem Thema „Versöhnung als Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens" dienen.

Die niederländischen Bischöfe haben in einer Erklärung vom 17. Februar erneut ihrer Besorgnis angesichts der immer mehr liberalisierten Praxis der aktiven Sterbehilfe in ihrem Land Ausdruck gegeben. Anlaß der Erklärung war eine Parlamentsdebatte, bei der zwei Gesetzesvorlagen zur Einschränkung der gesetzlichen Duldung aktiver Sterbehilfe abgelehnt wurden. Aktive Sterbehilfe ist in den Niederlanden grundsätzlich strafbar; von einer Strafverfolgung kann jedoch abgesehen werden, wenn der Arzt bestimmte Sorgfaltsmaßregeln einhält. Es ist inzwischen nicht mehr notwendig, daß sich der Patient in der Sterbephase befindet, um straffrei aktive Sterbehilfe leisten zu dürfen. In der Stellungnahme der Bischöfe heißt es: „Da immer mehr Ausnahmen vom Tötungsverbot zugelassen werden und der rechtliche Schutz des menschlichen Lebens in unserem Land immer schwächer wird, rufen wir jeden dazu auf, sein Möglichstes zu tun, um das Leiden von Kranken zu mildern und Initiativen wie die Hospizbewegung zu unterstützen."

Zum neuen Geistlichen Assistenten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken bestellte die Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz den Trierer Weihbischof Leo Schwarz. Dieser ist damit Nachfolger des im vergangenen Jahr verstorbenen früheren Bischofs von Aachen, Klaus Hemmerle. Weihbischof Schwarz, früherer Hauptgeschäftsführer des Bischöflichen Hilfswerks Misereor, ist Vorsitzender der Deutschen Kommission Justitia et Pax sowie Vorsitzender des Geschäftsführenden Ausschusses der Osteuropa-Aktion Renovabis.

Einer der Weihbischöfe der Diözese Chur, der Jesuit Peter Henrici, äußerte sich in einem Zeitschrifteninterview kritisch zur Lage in der eigenen Diözese (Würzburger katholisches Sonntagsblatt, 26.2.95). Auch wenn es um das Bistum ruhiger geworden sei und es keine großen öffentlichen Polemiken mehr gebe, bedeute dies nicht, daß die Verhältnisse einheitlicher geworden seien. Die Spaltung in der Diözese habe sich „eher noch verfestigt" zwischen einer relativ kleinen Gruppe, die sozusagen die „Kirche von Bischof Haas" sei, und der großen Zahl der Priester und Gläubigen, die von ihm distanziert seien, um nicht zu sagen: ihn nicht als ihren Bischof anerkennten. Die zahlreichen Probleme des Bistums, die z. T. bereits in die Zeit vor Haas zurückreichten, könnten jedoch mit ihm nicht angegangen werden.

Das von Irlands Regierungschef John Bruton und seinem britischen Amtskollegen John Major Ende Februar vorgelegte „Rahmenprogramm für die Zukunft" Nordirlands wurde auch von kirchlichen Repräsentanten begrüßt. In einer Erklärung unterstrich der katholische Erzbischof von Armagh, Kardinal Cahal Brendan Daly, das Dokument garantiere eine friedliche Zukunft für alle. Er warnte jedoch vor einseitiger und selektiver Lesart: Das Dokument erlaube keiner Seite vom Sieg über die andere zu sprechen. Zugleich versicherte er den protestantischen Unionisten, sie sollten keinesfalls von einem möglichen geeinten Irland aufgesaugt werden. Erzbischof George Carey von Canterbury erklärte, es bestehe nun die wirkliche Chance, auf einen dauerhaften Frieden in Nordirland hinzuarbeiten. Über die trennenden Grenzen zwischen beiden Bevölkerungsgruppen sei jedoch ein ruhig geführter Dialog notwendig. Dies verlange von allen Nordiren denselben Mut, den sie während der Jahre der Gewalt gezeigt hätten.

Die im Dezember vergangenen Jahres errichtete Bischofskonferenz von Bosnien-Herzegowina hielt jetzt in Mostar ihre konstituierende Vollversammlung ab. Zum Vorsitzenden wurde der Erzbischof von Sarajewo, Kardinal Vinko Puljić, gewählt; zu seinem Stellvertreter Bischof Franjo Komarica von Banja Luka. In einer Botschaft zum Abschluß ihrer Vollversammlung (vgl. Osservatore Romano, 5. 3. 95) dankten die Bischöfe den Katholiken in aller Welt und ihren Bischofskonferenzen für ihre Solidarität, ihre humanitäre Hilfe und ihren Einsatz bei den jeweiligen Regierungen im Interesse eines vollständigen und gerechten Friedens in Bosnien-Herzegowina: „Wir bitten sie auch bei dieser Gelegenheit, unser leidendes und in die Flucht getriebenes Volk nicht zu vergessen."

Eine Umfrage unter katholischen Frauen in England ergab ein hohes Maß an Unzufriedenheit mit der gegenwärtigen Rolle der Frauen in der Kirche. Die Umfrage wurde von der „Gemeinsamen Dialoggruppe" der Bischofskonferenz von England und Wales und der Nationalen Katholischen Frauenvereinigung durchgeführt. Häufig ist in den Antworten die Klage über mangelnde Beteiligung der Frauen an kirchlicher Entscheidungsfindung anzutreffen, sowohl im pastoralen wie im liturgischen und finanziellen Bereich. Enttäuscht zeigten sich viele Frauen auch über negative, diktatorische und paternalistische Verhaltensweisen von Priestern ihnen gegenüber (vgl. The Tablet, 4. 3. 95).

Unter Bezugnahme auf die beiden wegen angeblicher Schmierereien an einer Moschee zum Tode verurteilten und nach Freispruch in zweiter Instanz nach Deutschland ausgereisten pakistanischen Christen warnte das Bischöfliche Hilfswerk Misereor, mehreren hundert Angeklagten in Pakistan drohe wegen des Blasphemiegesetzes die Todesstrafe. Die katholischen Bischöfe und Ordensoberen in Pakistan forderten unterdessen eine Novellierung des 1992 eingeführten Blasphemiegesetzes (vgl. HK, August 1992, 383 ff.). Nicht nur das extreme Strafmaß des Gesetzes sei gefährlich, sondern besonders die damit verbundene Versuchung zu Denunziation und Verleumdung aus Rache.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind eine Eigenwerbung (Verlegerbeilage), je eine Beilage von Publik-Forum und des Verlages Herder, Freiburg, beigefügt.

HERDER-
KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 5 49. Jahrgang Mai 1995

Das ist das Verwirrende mit uns, daß wir zugleich Pharisäer und Zöllner sind.

Søren Kierkegaard

Fünfzig Jahre nach Kriegsende

In diesen Tagen und Wochen wird allenthalben des Kriegsendes vor fünfzig Jahren gedacht. 1995 steht ganz im Zeichen von 1945. Gedenkfeier folgt auf Gedenkfeier. Die ganz großen in Berlin, in Moskau, in Paris, London und Washington mit ihren offensichtlich so gut wie unvermeidlichen protokollarischen und im Falle von Polen auch diplomatischen Verwicklungen kreisen um den 8. Mai, den Tag der deutschen Kapitulation. Im Deutschland, aber auch in den europäischen Nachbarländern gibt es Anlässe und Gedenktage lokaler und regionaler Art mehr oder weniger übers ganze Jahr verstreut.

1945: sperrig in den Ereignissen, sperrig auch in der Bewertung

Das Gedenken hat seine Probleme. 1945 ist schon im Ablauf seiner Ereignisse ein ungemein sperriges Jahr. Der 8. Mai ist nur eines unter mehreren herausragenden Daten, derer zu gedenken ist. Bereits im Januar wurde der Befreiung von Auschwitz durch sowjetische Truppen gedacht. Erst mit dem Einrücken der Sieger an den Ort der Shoa wurde das ganze Ausmaß des Völkermordes an den Juden und der Greuel in den NS-Vernichtungslagern aller Welt bekannt. Die Potsdamer Konferenz (vom 18. Juli bis 2. August) besiegelte die Aufteilung Deutschlands durch die Besatzungsmächte, die Vertreibung der Ost- und Volksdeutschen aus deren angestammten Siedlungsgebieten und virtuell die gewaltsame Teilung Europas in Ost und West.

Am 6. August wurde die erste Atombombe über Hiroshima abgeworfen; nur drei Tage später fiel die zweite, auf Nagasaki. Der Abwurf der ersten Atombombe beschleunigte zwar das Ende des für Japan ohnehin aussichtslos gewordenen Krieges im Pazifik, bedeutete aber zugleich den Einstieg in das atomare Wettrüsten, das uns über 45 Jahre einen prekären Frieden im Zeichen des seit 1989 fast schon vergessenen Gleichgewichts des Schreckens bescherte.

Die Großereignisse spiegeln Einschnitte in die Weltgeschichte, wie sie für das nun zu Ende gehende Jahrhundert einmalig waren. An vielen Orten wird historisch weniger weltbewegender Ereignisse gedacht; sie gehen aber nicht weniger an Herz und Nieren: Zu gedenken ist der späten Opfer der NS-Justiz, die noch in den letzten Kriegswochen zu Tode kamen, unter ihnen am 9. April im KZ Flossenbürg *Dietrich Bonhoeffer.* Manche mittlere oder größere Stadt wurde noch in den letzten Monaten vor Kriegsende in Schutt und Asche gebombt.

Noch weniger auf einen Nenner zu bringen ist 1945 in der Rückschau der Erlebnisgeneration: Der eine kam heil davon, der andere fiel noch in den letzten Kriegstagen an einer der sich auflösenden Fronten oder wurde durch Fanatiker in der eigenen Truppe erschossen. Wer den Kriegswirren entkommen war, mußte, im Osten zumal, ob er Nazi, Mitläufer oder Nazigegner war, mit Drangsalierung durch die Besatzer, mit Vergewaltigung oder gar mit Verschleppung rechnen. Das Kriegsende traf Schuldige und Unschuldige. Für nicht wenige Heimatvertriebene wurde der Weg in eine ungewisse Zukunft zum Todesmarsch; andere konnten sich eine neue, oft auch lukrativere Existenz aufbauen, als die alte Heimat sie zu bieten hatte. Wieder andere gerieten östlich der Elbe in die Fänge einer weiteren totalitären Ideologie, von der sich erst ihre Kinder 45 Jahre später befreien konnten.

1945 war dies alles: der Untergang Deutschlands „im Geruch von Blut und Schande", wie *Thomas Mann,* allerdings bezogen nur auf die deutsche Literatur der Nazizeit, aus dem fernen Kalifornien anmerkte; der totale Zusammenbruch; die

Auflösung aller Ordnungen; nackter Überlebenskampf, der 46/47 noch schlimmer werden sollte. Aber auch das: Ende der Bombennächte, Heimkehr aus dem Felde, ein neues Gefühl der Freiheit ohne Bespitzelung durch den Blockwart, und: bereits erste Versuche der Wiederaufrichtung von Verwaltung und politischer Organisation auf örtlicher und „zonaler" Ebene. Parteien, deren Gründung zum Teil auch vor dem 8. Mai begann, und Zeitungen werden das Jahr über noch manches Gründungsjubiläum zu feiern haben. Dies alles war 1945 und vieles mehr.

Als Stunde Null wird das Kriegsende und die Zeit unmittelbar danach bezeichnet; nichts ist banaler und zugleich falscher als das. Kaum einmal in der neueren Geschichte, wenn überhaupt, dürften Welt- und Lebenszeit erfahren im persönlichen Schicksal wie im Erlebniskreis ganzer Bevölkerungen sich so ineinander verknäult haben. Wer immer noch sich damit quälen sollte: war das Kriegsende nun Niederlage oder Befreiung oder, je nach Standpunkt, das eine ein bißchen mehr als das andere oder auch umgekehrt, der sollte bedenken, was 1945 *vor allem* war: die durch die totale Niederlage erzwungene Wende zur Freiheit, ohne Garantie freilich gegen künftige Katastrophen und in den folgenden Aufbaujahren voll wirksam nur in dem westlich integrierten Teil Deutschlands, während im Osten erst der Kommunismus ein Ende finden mußte. An ihr Ziel kam die Wende dort erst 1989.

Geboten ist der Blick zurück hinter die Linie

Weil dies so ist, erschließt sich 1945 nur zum geringeren Teil aus sich selbst; Bedeutung und Rang müssen nach rückwärts wie nach vorne aufgeschlüsselt werden.

Wie schon vor zehn Jahren ist, nimmt man alles in allem, was zur Zeit über 1945 geäußert und erklärt wird, der Blick hinter die Linie bestimmender als die Perspektive über 1945 hinaus. Hinter dem Jahr des Kriegsendes erheben sich unwillkürlich die dichten, stehenden Schatten Nazideutschlands: die Hitlerdiktatur, der NS-Rassenwahn, die Vernichtung des europäischen Judentums, die deutsche Kriegsschuld, die Kriegsverbrechen. Der Blick hinter die Linie ist angezeigt, notwendig und richtig. Die Ungeheuerlichkeit der Verbrechen zwingt dazu.

Wieviel eher es aus der Distanz eines halben Jahrhunderts als noch vor 20 oder 30 Jahren möglich ist, die nationalsozialistischen Kapitalverbrechen ohne Selbstschonung zu beurteilen, zeigt u.a. die mutige Auschwitz-Erklärung des deutschen Episkopats vom Januar diesen Jahres (vgl. HK, März 1995, 133). Daß die Bischöfe, erschrocken über manches Echo auf die Januar-Erklärung, als es auf ihrer Frühjahrsvollversammlung darum ging, zum Gesamtkomplex auch kirchlicher Schuldverstrickungen im Dritten Reich Stellung zu nehmen, dieser Mut wieder einigermaßen verließ, zeigt allerdings, daß neben Industrie, Banken, Militär sich selbst die Kirche noch schwertut, die Vorgänge von damals ohne Selbstbezogenheit darzustellen und, soweit überhaupt möglich, aufzuarbeiten.

Aber wichtiger als solche speziellen Perspektiven ist die Frage, worauf der Blick bei der Rückschau hinter die Linie sich richtet. Es kommt nicht auf das Daß, sondern auf das Wie der Rückschau an.

Bundespräsident *Roman Herzog* hat in Auschwitz eindrucksvoll formuliert: „Schuld kann nicht gegen Schuld, Leid kann nicht gegen Leid aufgerechnet werden." Dies gilt zuerst. Darüber darf aber nicht verschwiegen werden, daß deutsche Kriegsschuld und Kriegsverbrechen nicht ungeschehen machen, was auf seiten der Sieger im Krieg und zum Kriegsende getan wurde. Die deutsche Kriegsschuld rechtfertigt nicht die Massentötungen von Zivilisten durch die Bomber der Alliierten. Die Kriegsverbrechen von Deutschen im Osten rechtfertigen nicht die Vertreibung zwölf Millionen Ost- und Volksdeutscher, wie umgekehrt die Vertreibung die Greueltaten an Russen, Polen und Tschechen nicht zudecken kann.

Etwas anderes aber ist beim Rückblick hinter die Linie von 1945 noch wichtiger. Daß der Blick dabei hauptsächlich auf die Untaten im Dritten Reich selbst fällt, ist selbstverständlich und dennoch nicht unproblematisch, wenn damit nicht zugleich die nahen und ferneren Ursachen, Fernwirkungen und Begleiterscheinungen ins Spiel gebracht werden, die die Verbrechen mit ermöglichten oder erleichterten; denn aus Ihnen vor allem können und müssen Deutsche, Europäer, Westler, „Gläubige" der Aufklärung lernen. Jede Fixierung der eigenen Geschichte allein auf die Naziverbrechen wäre nicht nur eine sträflich verkürzte „Aufarbeitung" dieser selbst, sondern im Falle Deutschlands überdies fatal.

Wer Rückfälle in der Zukunft meiden will, der muß sich mehr noch als mit den NS-Untaten selbst mit den Ursachen, Möglichkeitsbedingungen und begünstigenden Begleiterscheinungen auseinandersetzen. Die Frage, woran Weimar zugrunde ging, warum trotz NS-Schlägertrupps Hitler legal zur Macht kam, warum Ermächtigungsgesetz, Konkordat und Reichskirche, warum das Schweigen der vom Nationalsozialismus nicht infiltrierten katholischen wie der Bekennenden Kirche zu den Nürnberger Gesetzen und zur Reichspogromnacht, sind für die „Aufarbeitung" der nationalsozialistischen Vergangenheit sehr viel entscheidender als das „beliebte" Bohren von 68er Jugendlichen „wo wart ihr damals, warum seid ihr nicht gegen die Nazis aufgestanden".

Zur geschichtlichen Dimension der Schuldbewältigung kommt die anthropologische. Unter diesem Gesichtspunkt war der Historikerstreit, der in den 80er Jahren ganze Heerscharen von Intellektuellen rechter und linker Couleur beschäftigte, eine ziemlich zwiespältige Veranstaltung. Auf der einen Seite die Historisierer mit ihren Hitler-Stalin-Vergleichen und den Versuchen, geschichtlich einzuordnen, was sich nicht einordnen läßt (ähnliches gilt in Abstufungen allerdings auch für die Verbrechen Stalins und des Stalinismus); auf der anderen Seite die Verabsolutierer, die die Großverbrechen der Nazis, vor allem den Völkermord an den Juden in seiner grausigen Sonderheit so stark vereinmaligen, daß dem Eindruck Vorschub geleistet wird, dieses sei

nicht nur ganz einmalig in der bisherigen Geschichte, sondern so einmalig, daß künftig Ähnliches gar nicht mehr für möglich zu halten sei.
Die anthropologische Richtigstellung dazu lieferte noch rechtzeitig zum 8. Mai vor wenigen Wochen auf einem Kongreß in Karlsruhe (vgl. HK, ds. Heft, S. 222) Verfassungsrechtler *Ernst-Wolfgang Böckenförde:* „Der Mensch ist von Natur aus *ambivalent,* nicht notwendig gut und nicht notwendig böse. Wer diese Ambivalenz leugnet, verschließt die Augen vor erfahrbarer Wirklichkeit. Die Kriege, Verbrechen, Verfolgungen, Völkermorde des 20. Jahrhunderts bis in die Gegenwart hinein, am allerstärksten aber der Holocaust zeigen, was Menschen Menschen antun können, welche Abgründe im Menschen auch verborgen sind…"

Gewalt wird zur Gefahr für den inneren Frieden

Gerade der Blick in die Abgründe der im wahrsten Sinne erbsündlichen Statur des Menschen macht deutlich, zum rechten Umgang mit Weltkriegs- und Nazivergangenheit gehört nicht allein die Rückschau hinter die Linie des 8. Mai 1945, sondern genau so ein scharfer, realistischer Blick auf das Jetzt und nach vorne. Es besteht durchaus der Eindruck, dies geschehe nicht im erforderlichen Maße. Um dem gerecht zu werden, genügen nicht allgemeine Appelle und Aufforderungen zum Lernen aus der Geschichte im Stile: „damit sich niemals mehr wiederhole, was damals geschah". Dringender ist konkrete Versöhnungsarbeit, die darauf verzichtet, sich selbst und anderen vorzurechnen, was alles war, die vielmehr hilft, fortbestehende gegenseitige Vorurteile (im Verhältnis Deutsche – Polen z.B.) abzubauen, und eine gemeinsame europäische Zukunft in enger Zusammenarbeit ermöglicht.

Dies macht aber den kritischen Blick auf das, was sich im eigenen Staat, in der eigenen Gesellschaft entwickelt, nicht überflüssig. Im Gegenteil! Je besser das gesellschaftspolitische Frühwarnsystem funktioniert, um so sicherer kann die lange geschützte zweite deutsche Demokratie unter den veränderten gesamtdeutschen Bedingungen eigenständig reifen, ohne daß Deutschland, sei es als wirtschaftliche, sei es als politische oder gar als militärische Vormacht wieder zu einer Gefahr für seine Nachbarn wird.
Bei Frühwarnsystem mag mancher zuerst an rechtsradikale und neonazistische Gruppen denken und an Jugendliche, die wieder mit Hakenkreuz und Reichskriegsflagge hantieren. Sie dürften ein nicht selten überschätztes Randphänomen sein: politische Sektierer die einen, ziellose Provozierer die anderen, die Nazisymbole nicht aus Überzeugung oder gar aus ideologischer Begeisterung zur Schau stellen, sondern deswegen, weil sie, wie es *Konrad Adam* in der FAZ einmal formuliert hat, in einer Gesellschaft, die fast alle Tabus aufgelöst hat, nur noch mit dem Brechen des letzten Tabus, der Nazivergangenheit, „Eltern und Lehrer erschrecken wollen".

Aber wie steht es um eine Gesellschaft, die so gut wie ohne Tabus auszukommen glaubt, in der buchstäblich alles gleich gültig ist und in der Jugendliche instinkthaft dem Eindruck folgen: sie könnten am besten auf sich aufmerksam machen, wenn sie die allerletzte politische Schamschwelle überschreiten und Brutalität um der Brutalität willen zelebrieren?
Was hat überdies eine Gesellschaft zu gewärtigen, deren innerer Friede weitgehend auf materiellem Wohlstand beruhte, wenn (etwa im Falle weiter sich verschärfender Beschäftigungsprobleme, bei gleichzeitiger flächendeckender Kürzung sozialer Transferleistungen) die Teilhabe größerer Gruppen daran auf ein pragmatisch definiertes Existenzminimum zusammenschmilzt?

Dies scheint aber noch die mindere Gefahr zu sein. Größer wird eine andere. Man sagt, Weimar sei gescheitert, weil der ersten deutschen Republik die überzeugten Demokraten fehlten und zu viele noch der alten Ordnung nachweinten. Dies war sicher der Fall. Aber das Scheitern der Weimarer Republik hatte viele Ursachen, darunter die Tatsache, daß politische und soziale Konflikte weniger streitig im Parlament, als vielmehr gewaltsam auf der Straße ausgetragen wurden, daß Linke und Rechte aufeinander einschlugen.
Noch stellt sich unserer Gesellschaft das Gewaltproblem nicht in der Schärfe von damals, aber es wird akuter von zwei Seiten her. Die eine Seite ist die Zunahme spontaner Gewaltbereitschaft, für die es nähere und fernere Erklärungsgründe gibt. Einer davon ist sicher der: das Sozialisationsfeld – mit verlängerter Adoleszenz – heute Heranwachsender ist extrem beliebig geworden. Die Ansprüche an das Leben verkürzen sich zeitlich. Die Wünsche gehen auf „alles jetzt" und auf möglichst „alles gleichzeitig". Täuscht der Eindruck, daß damit die Neigung wächst, sich das Gewünschte im Zweifelsfall auch mit Gewalt zu beschaffen oder lästiger Hindernisse, und seien es Menschen, sich mit Gewalt zu entledigen?

Die zweite Seite: Politisch organisierte Gewalt internationalisiert sich. Politische Konflikte im eigenen Lande werden zunehmend auf fremdem Territorium ausgetragen. Terroranschläge im Gastland dienen als Erpressung zur Durchsetzung von oft durchaus legitimen Zielen im eigenen Land. Die Anschläge von Kurden in Deutschland sind ein Musterbeispiel dafür.
Unsere demokratischen Institutionen sind stabil, das Bekenntnis der Bürger zu ihnen allem Lästern über Parteien und Verwaltungen zum Trotz verläßlich. Aber das zunehmende Zusammentreffen spontaner Gewaltneigung mit politisch organisierter Gewalt droht zu einer Gefahr für den inneren Frieden moderner Demokratien zu werden – noch nicht akut, aber mittelfristig. Das so leicht hingesagte postmoderne „anything goes" könnte sich bald einmal dunkel einfärben. Im Zusammenhang mit 1945 und dem, was der Weltkriegskatastrophe in Jahrzehnten vorangegangen war, an diese Gefahr zu erinnern, mag manchem überflüssig erscheinen, dürfte aber dennoch nicht falsch sein.

David Seeber

Delegitimiert?

Enzyklika schafft demokratie- und gesetzesethischen Klärungsbedarf

Als die neue Enzyklika Johannes Pauls II. „Evangelium vitae" erschien (vgl. ds. Heft, S. 224 und 243), beschäftigten sich die meisten Kommentatoren und Kritiker – vor allem die theologischen – vorwiegend mit dem ungewohnt eindrücklichen *Lehramtsanspruch* des päpstlichen Dokuments. Dieser ist in der Tat hoch. Gleich dreimal besteigt der Papst nicht nur symbolisch die höchste Kathedra des ordentlichen Lehramtes, um seiner „elementaren Sorge" um den Schutz des Lebens (Bischof *Karl Lehmann*) Ausdruck zu geben und Abtreibung und Euthanasie in der denkbar feierlichsten Form zu verurteilen.

Freilich, wie immer man zu möglichen Lehramtsdefinitionen in Fragen der Moral steht: Dogmen definieren Heilsereignisse oder aus Heilsereignissen abgeleitete Bevollmächtigungen; moralisches Handeln geschieht in Akten und ist an konkrete Situationen und Umstände gebunden. Die Natur des konkreten Aktes muß genauer festgestellt werden; Situationen und Umstände lassen sich nicht definieren, sondern beschreiben und bewerten. Normen können definiert werden, aber was sie im einzelnen verbieten oder gebieten, muß an der konkreten Situation festgestellt werden. An dieser inneren Begrenzung lehramtlichen Definierens moralischer Gebote und Verbote kommt auch der Papst nicht vorbei. Folgerichtig stellt deshalb auch die Enzyklika z. B. fest, „daß die Euthanasie eine schwere Verletzung des göttlichen Gesetzes ist, *insofern* es sich um eine vorsätzliche Tötung einer menschlichen Person handelt" (Nr. 65).
Nach Kriterien der gemeinen Vernunft problematischer muten schon die Beschwörungen des Papstes gegen eine „Verschwörung gegen das Leben" in der zeitgenössischen Kultur und gegen eine „Kultur des Todes" an. Bezeichnend für den Geist der Zeit ist wohl eher ein „Kult des Lebens", weil eine transzendenzlos auf sich gestellte Welt keine anderen Sinngehalte zuläßt, jedenfalls nicht entwickelt, als die Erhaltung und Perfektionierung des Lebens selbst. Das Setzen aller Hoffnungen allein auf das endliche, irdische Leben kann freilich insofern in eine „Kultur des Todes" umschlagen, als in einem Horizont totaler Transzendenzlosigkeit allem, was eigenem und fremdem „Wohlleben" widerspricht – tödliche Krankheit, geistige Behinderung, störende Schwangerschaften – jeder Daseinssinn abgesprochen und damit Abtreibung und Euthanasie wenigstens virtuell Vorschub geleistet wird. Unter diesem Aspekt wirkt die „harte Mahnung" der Enzyklika denn auch durchaus überzeugend. Seitenverkehrt ist die Argumentation dennoch.

Auf den problematischsten Punkt aber wurde hierzulande seltsamerweise seltener hingewiesen. Er betrifft die Beurteilung der Rolle des staatlichen Gesetzgebers und des Gesetzesgehorsams des Bürgers.
Jeder Vernünftige wird der These in Nr. 101 zustimmen, daß es keine echte Demokratie geben kann bzw. daß die Demokratie ihren politisch-moralischen Anspruch schuldig bleibt, „wenn nicht die Würde jeder Person anerkannt und ihre Rechte nicht respektiert werden". Und selbst die eingefleischtesten ethischen Utilitaristen werden einräumen, daß das staatliche Gesetz und der Gesetzgeber an *moralische Regeln* gebunden sind. Aber es reicht nicht, zwischen staatlichem Recht und moralischer Norm theoretisch und allgemein zu unterscheiden; zur Beurteilung der Moralität von Recht und Gesetz gehört auch, daß das als autonomer Handlungsbereich auch rechtsethisch hinreichend bedacht wird.

Der Gesetzgeber hat z. B. auch aus moralischen Gründen, nicht nur aus praktischen, zu überlegen, was Strafbestimmungen im Falle des Schwangerschaftsabbruchs tatsächlich bewirken, und er hat sich Auswirkungen strenger Strafbestimmungen nicht nur auf das ungeborene Leben, sondern auch auf die Schwangere (Gefährdung von Leben und Gesundheit im Falle von illegalen Abtreibungen) Rechenschaft zu geben. Zudem ist es rechtsethisch ein beträchtlicher Unterschied, ob der Staat Abtreibungen für „gesetzmäßig" erklärt und in Gesundheitseinrichtungen, damit in eigener Regie durchführen läßt oder ob er nur den Ordnungsrahmen setzt und dabei aus Einsicht in die weitgehende Wirkungslosigkeit von Strafsanktionen Schwangerschaftsabbrüche innerhalb gewisser Fristen straffrei läßt.

Die Enzyklika läßt aber nicht nur diese Problemschicht ziemlich im dunkeln, sondern der Papst spricht (in Nr. 20) von „einem tragischen Schein von Legalität" im Falle von Gesetzen, die, in welchen Grenzen auch immer, „die Freigabe der Abtreibung und der Euthanasie nach den sogenannten demokratischen Regeln" vorsehen. In der gleichen Textpassage bezeichnet er von gemeinsamen Werten losgelöste, allein an der größtmöglichen Freiheit als Ziel des Kompromisses orientierte demokratische Verfahren als „substantiellen Totalitarismus". Nun können gewiß auch Demokratien totalitär werden, wenn Demokraten allein noch durch Verfahrensregeln miteinander verbunden sind und durch sonst nichts.

Doch dies allein schon aus einer begrenzten Straffreiheit von Euthanasie und Schwangerschaftsabbruch abzuleiten, ist unverantwortlich pauschal. Denn erstens wird durch die strafrechtliche Freigabe von Schwangerschaftsabbrüchen niemand zu einem zweifelsfrei unmoralischen Akt gezwungen. Selbst das freizügigste Abtreibungsstrafrecht erkennt Ärzten und ärztlichen Helfern und Helferinnen das Recht der *Verweigerung aus Gewissensgründen* zu. Zweitens – nochmals – hat der Gesetzgeber auch aus rechtsethischen Gründen Wirksamkeit und gesellschaftliche Nebenwirkungen strafrechtlicher Bestimmungen zu prüfen.

Es ist kaum vorstellbar, daß dies das Ziel war, aber faktisch delegitimiert der Papst mit dem Urteil „Scheinlegalität" den demokratischen Gesetzgeber (Scheinlegalität kann im konkreten Zusammenhang eigentlich nur „Scheinlegitimität" heißen) vor der Öffentlichkeit und speziell vor den Gläubigen der eigenen Kirche. Zugleich werden damit fundamentalistische Eiferer ermutigt, für die Staaten mit „liberalem" Abtreibungsstrafrecht ohnehin zum „fremden Staat" geworden sind, dem sie sich nur bedingt verpflichtet fühlen. Um so mehr wird darüber noch geredet werden müssen. Die Enzyklika hat akuten Klärungsbedarf geschaffen. *se*

Offensiv

Wiener Erzbischof unter Verdacht des sexuellen Kindesmißbrauchs

Der Vergleich zu den USA drängt sich auf, die Erinnerung an einen auch für die US-amerikanische Kirche schmerzlichen, wenngleich im letzten auch fruchtbaren Prozeß: Der Weg zu einem offenen und offensiven Umgang mit Klerikern, die unter den Verdacht des sexuellen Mißbrauchs von Kindern geraten sind. Nun steht auch die österreichische Kirche am Beginn eines solchen Weges des Umdenkens und Umlernens, scheint ihn bereits ein Stück hinter sich gebracht zu haben.

Mit entschiedener Schärfe hatten Bischöfe und andere kirchliche Repräsentanten zunächst auf eine Skandalgeschichte im Nachrichtenmagazin „Profil" reagiert. Darin hatte ein heute 37jähriger ehemaliger Schüler des katholischen Internats Hollabrunn seinen damaligen Erzieher und Religionslehrer, den heutigen Wiener Erzbischof Kardinal *Hans Hermann Groer*, des nun über zwanzig Jahre zurückliegenden sexuellen Mißbrauchs bezichtigt. Ein Pauluszitat im Fastenhirtenbrief des Wiener Erzbischofs habe ihm den Anlaß geliefert: „Weder Lustknaben noch Knabenschänder werden das Reich Gottes erben."

Unmittelbar nach der Veröffentlichung reagierten die kirchlichen Repräsentanten mit massiven Gegenangriffen: von mit Sicherheit haltlosen Vorwürfen, Enthüllungs- und Kopfgeldjournalismus, abgrundtiefer Bosheit und vom Angriff auf die ganze Kirche war die Rede. Groers Mitbrüder zeigten zunächst volles Verständnis für sein Schweigen – würde dies doch nur dem „Medienspektakel" weitere Nahrung liefern, die Anmaßung der Richter- und Staatsanwaltsrolle bestimmter Medien ungewollt bestätigen. Ein in jedem Fall entwürdigendes und rufschädigendes Verfahren würde drohen, mit Sicherheit jede Äußerung Groers zur Sache neue Beschuldigungen nach sich ziehen.

Auf beiden Seiten erhielt die ganze „Geschichte" eine enorme Eigendynamik. Auch andere ehemalige Klosterschüler erinnerten sich nun öffentlich an ihre Erfahrungen aus Hollabrunn und bestätigten die Vorwürfe gegen Groer. Demgegenüber standen Dementis ehemaliger Klassenkameraden.

Mit Spannung wurde die reguläre Frühjahrsvollversammlung der österreichischen Bischofskonferenz vom 3. bis 7. April verfolgt: Die Wiederwahl Groers zum Vorsitzenden – allerdings erst im dritten Wahlgang und nur mit einer Stimme Mehrheit – und sein Rücktritt nach nur zwei Tagen. In einer Erklärung bekräftigten die Bischöfe, der Angegriffene habe ein Recht zu schweigen, Schweigen sei kein Schuldeingeständnis. Überdies gälten die Anwürfe nicht nur Groer alleine, sondern die Kirche als Ganze sollte getroffen werden. Sie lehnten „jede Pauschalverdächtigung" der Priesterschaft wie auch der kirchlichen Erziehungseinrichtungen ab.

Unterdessen aber wurden innerkirchlich Stimmen lauter – darunter auch die Bischöfe von Innsbruck und Klagenfurt, *Reinhold Stecher* und *Egon Kapellari*, die das beharrlichen Schweigen Goers befremdete, die nach Klärung und Information verlangten, die auch im Verhalten des Kardinals möglichen Schaden für die Kirche sahen. Von allen Seiten wurde dann auch die vatikanische „Lösung" des Problems begrüßt: die rasche Ernennung des Wiener Weihbischofs *Christoph Schönborn* zum Erzbischof-Koadjutor. Damit wurde Groer – der ohnehin, wie vom Kirchenrecht verlangt, mit seinem 75. Geburtstag dem Papst den Rücktritt bereits angeboten hatte – weder verurteilt noch freigesprochen. Gleichzeitig wertete man diese Entscheidung als Schadensbegrenzung in bezug auf das öffentliche Ansehen der österreichischen Kirche.

In diesem Sinn agierte auch der neue Vorsitzende der österreichischen Bischofskonferenz, Bischof *Johann Weber* von Graz-Seckau. Die Kirche müsse ein „gläsernes" Haus werden, zitierte er den Papst. Konsequent machte Weber sich auch für eine *Untersuchungskommission* stark, die unterdessen eingesetzt wurde.

Am Fall Groer, sei es nun wirklich einer oder nicht, zeigt sich: Natürlich ist nicht jede Form des Journalismus als „Öffentlichkeit" zu akzeptieren, muß sich der einzelne Journalist in seinen Recherchen gerade von skandalträchtigen Geschichten an der „Unschuldsvermutung" als einem der zentralen Elemente der Rechtsordnung orientieren. Auf die in der Erklärung der Bischofskonferenz beklagten Pauschalverdächtigungen jedoch scheint die Kirche selbst einigen Einfluß zu haben – und dies hängt entscheidend mit dem bisher nicht vorhandenen „gläsernen Haus" zusammen! Wo ein offensiver Umgang mit Problemen praktiziert wird, verringert sich auch das Risiko ins Monströse anwachsender Pauschalverdächtigungen – bei einem so heiklen Thema wie dem des sexuellen Mißbrauchs von Minderjährigen zumal.

Und hierfür ist die US-Kirche Beispiel. Auch sie mußte – Ende der achtziger Jahre massiv konfrontiert mit Anschuldigungen des sexuellen Mißbrauchs gegenüber Klerikern – erst schmerzlich zu einem Umgang mit diesem Thema finden, von der Vertuschung bis hin zu einem offeneren und ehrlicheren Umgang, zu dem in zahlreichen Diözesen

die Einrichtung von Untersuchungskommissionen aber auch der Erlaß von Richtlinien zur Prävention ebenso wie zur Handhabung konkreter Fälle zählen (vgl. HK, Dezember 1990, 555 f. und HK, August 1993, 429). Es war aber wohl dieser Prozeß, der beispielsweise zu einer Klärung im „Fall" des Erzbischofs von Chicago, *Kardinal Joseph Bernardin*, verhalf. Auch dieser war im vergangenen Jahr mit massiven, in der Öffentlichkeit vorgetragenen Vorwürfen konfrontiert. Nach einer eidestattlichen Erklärung Bernardins zog der Beschuldigende die Vorwürfe zurück.

Ein solcher offensiver Umgang muß dabei allerdings einen doppelten Bezugspunkt haben: Zum einen kann sich die Kirche nicht einfach diesem eminent wichtigen gesellschaftlichen Problem verschließen. Wie hoch oder niedrig die Dunkelziffern, wie schwierig statistische Erhebungen in diesem Fall, wie problematisch die strafrechtliche Verfolgung und Minderjährige als Zeugen vor Gericht auch sein mögen – wer die Brisanz in irgendeiner Form zynisch herunterzuspielen versucht, dem kann und soll auch die Kirche entgegentreten. Verpflichtend ist dabei sicher nicht nur das rein quantitative Ausmaß der sexuellen Verfehlung gegenüber Kindern, sondern sind vielmehr die daraus entstandenen psychischen Schäden, die von leidvoller Selbstverachtung, lebenslangen Beziehungsstörungen bis hin zur latenten Suizidgefährdung reichen.

Der andere Bezugspunkt: Sexueller Mißbrauch von Kindern ist keineswegs ein ausschließliches Problem zölibatär lebender Kleriker; davon sind etwa auch – besonders bedrückend – Väter und Mütter betroffen. Nur: Jeder Fall ist anders gelagert und deshalb ist es unzulässig ganze Gruppen an den Pranger zu stellen. Das gilt auch für Kleriker. Aber deshalb ist eben auch größtmögliche Transparenz und Ehrlichkeit im Umgang mit diesem Thema nötig. Denn nicht zuletzt brauchen hier „kranke" Menschen Hilfe. Diese wird dort vorenthalten, wo vertuscht, ein Problem schlicht geleugnet, nicht wahrgenommen wird. *fo*

Zweischneidig

Kann Religion unsere Gesellschaft zusammenhalten?

Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebe von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren könne. So schrieb *Ernst-Wolfgang Böckenförde* in einem 1967 erstmals erschienenen Aufsatz über die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. Er hätte sich damals wohl kaum träumen lassen, welche erstaunliche Karriere dieser Satz noch machen würde: Seit einigen Jahren hat man den Eindruck, er sei in fast aller Munde, jedenfalls im Mund derer, die sich über den inneren Zusammenhalt unseres Gemeinwesens mehr oder weniger ernsthaft Gedanken machen.
Aber auch abgesehen davon, daß jenes vor fast dreißig Jahren niedergeschriebene Diktum beinahe schon zu selbstverständlich herumgereicht wird, das damit angezeigte Problem ist heute mehr als virulent. Böckenförde selber hat seine damals geäußerte These jetzt auf einem von der baden-württembergischen Landesregierung veranstalteten Kongreß Anfang April in Karlsruhe bestätigt und dem die Fragen hinzugefügt: „Woraus ergeben sich solche gemeinsamen Grundauffassungen und inneren Regulierungskräfte der Freiheit? Können sie aus der Freiheit selbst hervorgehen oder haben sie ihren Grund in etwas, das der Freiheit vorausliegt? Und was ist zu tun, daß sie sich in der Abfolge der Generationen forttragen lassen?"

Der Kongreß stand unter dem Generalthema „Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?" Die Antworten auf diese Frage fallen heute unterschiedlich aus; als Kandidaten für die Funktion, den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu gewährleisten, taucht die Nation auf, ebenso der Gemeinsinn oder auch der Rechtsstaat. Von der *Religion* ist weit weniger die Rede, und das ist auch durchaus verständlich: Der gesellschaftliche Einfluß der großen christlichen Kirchen ist zurückgegangen, die meisten ihrer nominellen Mitglieder bewegen sich in – eher freundlicher oder skeptischer – Distanz zu ihren Lehren und Grundvollzügen, Religion begegnet in der Gesellschaft in sehr fragmentierter Form, als individuelle Option ohne verbindliche gemeinsame Gestalt.
In Karlsruhe faßte der Konstanzer Soziologe *Thomas Luckmann* die Lage folgendermaßen zusammen: Die modernen religiösen Themen entsprängen hauptsächlich den subjektiven Erfahrungen und beruhten vorwiegend auf Gefühlen und Empfindungen. Die privatisierte soziale Form der Religion, die ohne Monopol eines einzigen religiösen Kerns der Weltsicht und ohne einheitliche und spezialisierte gesellschaftliche Verortung der Religion auskomme, werde sehr wahrscheinlich von längerer Dauer sein.

Es spricht zwar manches dafür, daß es in der entfalteten Moderne, wie wir sie heute erleben, so etwas wie „religionsproduktive" Tendenzen gibt, daß zumindest das gesellschaftliche Klima religionsfreundlicher bzw. -offener geworden ist. Der katholische Religionssoziologe *Karl Gabriel* sprach von einer Tendenz zur Revitalisierung religiöser und ethischer Fragen und von einem heute auszumachenden „Religionsbedarf". Für die christlichen Kirchen ist ein solcher Bedarf allerdings ein zweischneidiges Schwert, werden sie doch leicht in eine Rolle gedrängt, die sie nicht spielen dürfen oder mit Bedürfnissen konfrontiert, die sie ohne Selbstverleugnung nicht befriedigen können.

Der erhellendste Beitrag zum Thema Religion kam auf dem Karlsruher Kongreß vom Tübinger evangelischen Systematiker *Eberhard Jüngel*, der seit eh und je hochkarätige Theologie mit nüchternem Wirklichkeitssinn zu verbinden weiß und überdies die Gabe der pointierten Formulierung besitzt. Jüngel machte mit aller wünschenswerten Deutlichkeit klar, daß der christliche Glaube nicht Kitt für die

Gesellschaft sein dürfe; dafür sei er viel zu schade. Nicht von einer alles überwölbenden Größe werde die heutige Gesellschaft zusammengehalten, sondern von einzelnen Überzeugungsgemeinschaften, darunter nicht zuletzt die Kirchen.
Auch darauf wies Jüngel hin: Was in unserer Gesellschaft an „Zivilreligion" und an „Privatreligion" existiert, verdankt seinen Fundus weitgehend der positiven, institutionalisierten Religion des Christentums. Die Kirche wiederum forderte er dazu auf, zum einen ihre „weltlichen Kinder" in Gestalt säkularisierter christlicher Errungenschaften zu „segnen, statt sie sozusagen in den Mutterschoß zurückzufordern", zum anderen aber der wachsenden Entkirchlichung mit der Verkündigung des Evangeliums entgegenzutreten: „Die christliche Kirche könnte ja wiederentdecken, daß sie ihrem Wesen nach eine missionierende Kirche ist."
Voltaire schrieb seinerzeit, wenn es Gott nicht gäbe, müßte man ihn erfinden. Den Legitimations- und Integrationsproblemen heutiger Gesellschaft läßt sich nicht mit erfundenen Göttern oder künstlich produzierter Zivilreligion begegnen. Aber auch die Möglichkeiten der Christen und ihrer Kirchen sind und bleiben begrenzt. Gerade deshalb ist es wichtig, daß sie ihren Beitrag zum Zusammenhalt der modernen Gesellschaft auch weiterhin unverdrossen zu leisten versuchen. *ru*

Unberechenbar

Der Deutsche Caritasverband und das „Prophetische"

Die seit Jahren geführte Diskussion (vgl. HK, April 1993, 177 ff.; 319 ff.) über ein Leitbild des Deutschen Caritasverbandes tritt in eine neue Phase. Seit einigen Wochen liegt ein erstes Diskussionspapier dazu vor (abgedruckt in: Caritas, März 1995, 100 ff.). Darin werden mögliche Inhalte eines zu entwickelnden Caritas-Leitbildes aufgezeigt. Auf der Basis erwarteter und erhoffter Rückmeldungen soll im Herbst ein erster formeller Entwurf des künftigen Leitbildes erarbeitet werden.
Zentraler Begriff dieses Papiers ist der des „Prophetischen". Die Kirche führe das Grundanliegen der prophetischen Tradition fort, heißt es da, indem sie „auf Not aufmerksam macht, Strukturen der Ungerechtigkeit aufdeckt und zur Erneuerung von Staat und Gesellschaft auffordert." Im karitativen Engagement finde die prophetische Dimension einen sichtbaren Ausdruck. Die Caritas verstehe sich als in der prophetischen Tradition stehend.
Die Ausrichtung an der prophetischen Tradition ist in mancherlei Hinsicht naheliegend. Bis heute macht es Mühe, die Caritas von ihrem „Image" des Almosen-Gebens zu befreien. Einer richtig verstandenen Caritas muß es immer wieder auch um Einsatz für *Gerechtigkeit* gehen. Sie kann es nicht dabei bewenden lassen, hier und da individuelle Not zu lindern, Pflästerchen auszuteilen, aber die Frage nach krank machenden Strukturen anderen zu überlassen. Sie darf u.U. auch nicht davor zurückschrecken, Unbequemes zu sagen, sich (politisch) einzumischen. Politische Zustimmungsfähigkeit kann für sie nicht das allein ausschlaggebende Kriterium sein. In biblischer Sprache verbindet man dies gewöhnlich mit dem Prophetischen.
Allerdings ist dieser Rückgriff auf das so Naheliegende nicht unproblematisch. Die Wirklichkeit der Caritas-Arbeit in Deutschland wird in einem solchen Begriff nur begrenzt abgebildet. Selbst wenn man unterstellt, ein solches Leitbild solle nicht nur den Ist-Zustand wiedergeben, bleibt hier ein Problem. Der größte Teil der Caritas-Arbeit stellt die gesellschaftlichen Plausibilitäten nicht in Frage, sondern ist Wahrnehmung eines allseits bejahten und politisch gewollten sozialstaatlichen Auftrags.
Mit anderen Worten: „Die Caritas hat Anteil an der flächendeckenden Grundversorgung der Bevölkerung im Gesundheits-, Bildungs- und Sozialbereich", wie es in dem Diskussionspapier dazu heißt. Dies tut sie obendrein in einem Land, das privaten Trägern, gerade auch den kirchlichen, auf Grund der gesetzlich verankerten, subsidiären Aufgabenverteilung vergleichsweise weitreichende Arbeitsmöglichkeiten einräumt. Diesen „Dienst am Menschen" erfüllt ein kirchlicher Träger wie der Caritasverband im Sinne dessen, was aus der modernen Gesellschaft an Sozialstaatlichkeit nicht wegzudenken wäre. So mißverständlich, verbraucht und einer säkularen Öffentlichkeit schwer vermittelbar solche Begriffe immer auch sein mögen, die christliche Tradition nennt dies Bruderdienst, Diakonia.

Das typisch moderne Problem beginnt dort, wo einerseits dieser kirchliche Dienst am Menschen sich nur wenig unterscheidet von dem Angebot anderer „Anbieter", andererseits aber diese institutionalisierten Verantwortlichkeiten der Kirchen im Sozialbereich in eine gewisse Schieflage zum geistig-geistlichen Gewicht der Kirchen in der Gesellschaft insgesamt zu geraten drohen. Ersterem will man mit mehr Unterscheidbarkeit entgegenwirken, letzterem nach der Devise „weniger ist mehr" entsprechen.
Die einen suchen die Unterscheidbarkeit in mehr individueller Verwurzelung der 400 000 Mitarbeiter des Caritasverbandes im christlichen Glauben; ihre Konzeption ließe sich möglicherweise bei einem quantitativ redimensioniertem kirchlichen Engagement wirkungsvoller durchsetzen. Die anderen suchen die Unterscheidbarkeit im prophetisch-kritischen, gesellschaftsreformerischen Profil der Arbeit. In bezug auf die Glaubensbiographie gehen letztere eher davon aus, daß sich innerhalb des Caritasverbandes eine etwa ähnliche Pluralität an Einstellungen und Haltungen zum Glauben wiederfindet wie im Durchschnitt der Gesellschaft. Unterscheidbar soll vor allem die Arbeit selbst sein.

Beiden Tendenzen geht es um das Überleben kirchlichen Engagements im *Kontrast* zur übrigen Gesellschaft. Aber beide sind in Gefahr, die vielfältige Verwobenheit mit ihr und Verwie-

senheit auf sie zu gering anzusetzen. Ein wesentlicher Teil der Caritas-Arbeit ist alltäglich-unspektakulärer Dienst an denen, die – auf welche Weise auch immer – die Hilfe der Allgemeinheit nötig haben und denen diese Hilfe nach allgemeiner Auffassung auch zusteht.

Für alle tut sich hier ein Dilemma auf: Je vergleichbarer die Leistung ist, die man erbringt bzw. die zu erbringen man sich vertraglich verpflichtet hat, desto weniger unterscheidbar droht diese Arbeit zu werden. Je unterscheidbarer sie ist, desto weniger wird sie gesellschaftlich nachgefragt. Hier zu einer verträglichen Balance zu finden, ist die schwierige Aufgabe.
Wenn darüber hinaus aus den kirchlichen Wohlfahrtsverbänden Impulse in die Kirche wie die Gesellschaft gelangen, die mehr oder weniger großen Gruppen in beidem als „prophetisch" empfinden, ist dies gut und wichtig. Etwa in den Armutsstudien (vgl. HK, Juni 1993, 278 ff.) oder in der Arbeit im Asylbereich hat die Caritas in Deutschland hier in der jüngsten Vergangenheit viel beachtete Zeichen gesetzt. Aber es ist etwas anderes, sich als Großorganisation, die notwendigerweise auf vielfältige Weise in diese Gesellschaft verwoben und von ihr abhängig ist, selbst auf das Prophetische zu konzentrieren. Das Prophetische ist etwas Unberechenbares, Geist-gewirktes, das immer in der Gefahr ist, institutionell vereinnahmt zu werden, was nicht heißt, daß nicht auch Institutionen zu prophetischem Zeugnis in der Lage wären. Dennoch: je sparsamer man mit diesem Begriff umgeht, desto besser.

Der Versuch, sich mit der Kategorie des Prophetischen am eigenen Schopf aus dem modernen Sumpf der Ununterscheidbarkeit herausziehen zu wollen, muß scheitern. Mit der Tatsache, daß Christliches auf vielfältige Weise Eingang gefunden hat in das säkulare Ethos, müssen die Christen, die Kirchen und auch die kirchlichen Wohlfahrtsverbände leben – ohne deswegen auf gesellschaftskritisches Engagement zu verzichten. *nt*

Lebensenzyklika: Für eine Mobilisierung des Gewissens

Am 30. März wurde die von einer Kardinalsversammlung 1991 angeregte Enzyklika „Evangelium vitae" Johannes Pauls II. veröffentlicht. Sie zeichnet ein insgesamt düsteres Bild gegenwärtiger Lebensbedrohungen und verurteilt kategorisch Abtreibung und Euthanasie.

Die im Herbst 1993 veröffentlichte Moralenzyklika Johannes Pauls II. (vgl. HK, November 1993, 569 ff) zitierte (in Nr. 80) einen Passus aus der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des Zweiten Vatikanums, der verschiedene Angriffe gegen das Leben, die Unantastbarkeit und Würde des Menschen als Schande und als Widerspruch gegen die Ehre des Schöpfers anprangert. In der am 30. März veröffentlichten neuen Enzyklika „Evangelium vitae" (vgl. ds. Heft, S. 220 und 243) taucht gleich in der Einführung derselbe Konzilstext auf (Nr. 3). In „Veritatis splendor" diente er als Beleg für die Existenz „in sich schlechter" Handlungsweisen; die Enzyklika über Wert und Unantastbarkeit des menschlichen Lebens spricht dem Text „dramatische Aktualität" zu und verwendet ihn als zusammenfassenden Hinweis auf die sich ihr zufolge derzeit immer mehr zuspitzenden Lebensbedrohungen.
Die beiden Dokumente greifen fast nahtlos ineinander. Auf die Einschärfung traditioneller bzw. genauer gesagt neothomistischer Grundprinzipien der katholischen Moraltheologie (natürliches Sittengesetz, Gewissen, Elemente des sittlichen Aktes) folgt jetzt in „Evangelium vitae" die Anwendung dieser Prinzipien auf wichtige Problemfelder gegenwärtiger Lebensethik, wobei die Enzyklika vielfach auf bereits vorliegende lehramtliche Texte zurückgreift und sie bestätigt. Dazu gehören vor allem die Erklärung der Glaubenskongregation über die Euthanasie von 1980 (vgl. HK, September 1980, 451 ff.) und die Instruktion „Donum vitae" der Glaubenskongregation von 1987 über ethische Fragen der Fortpflanzung (vgl. HK, April 1987, 173 ff.)

Unmißverständliches zu Abtreibung und Euthanasie

Die jüngste Enzyklika Johannes Pauls II. geht auf die *Kardinalsvollversammlung vom Frühjahr 1991* zurück, bei der es zum einen um die heutigen Lebensbedrohungen, zum anderen um die Herausforderungen durch Sekten und neue religiöse Bewegungen ging. Das Referat von Kardinal *Joseph Ratzinger* bei diesem Treffen (vgl. HK, Mai 1991, 223 ff.) liest sich wie eine Blaupause für „Evangelium vitae". Das gilt auf seine Weise auch für das Schlußkommuniqué der Kardinalsversammlung, in dem die Kardinäle den Papst baten, die „beständige Lehre der Kirche über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens im Licht der gegenwärtigen Umstände und der heutigen Angriffe ihm gegenüber" möglichst durch eine Enzyklika zu bekräftigen.

Kurz nach dem Treffen im Vatikan richtete der Papst am 19. Mai 1991 einen *Brief an alle Bischöfe*, in dem das Stichwort „Evangelium des Lebens" auftaucht. Dieses von Christus empfangene Evangelium müsse die Kirche mutig verkünden, auch wenn sie damit quer zur herrschenden Meinung stehe. Gleichzeitig wurden die Bischöfe um ihre Mithilfe und Zusammenarbeit im Blick auf die Herausforderung durch

die aktuellen Lebensbedrohungen bzw. das dazu geplante päpstliche Dokument gebeten.

Die jetzt fast genau vier Jahre nach der Kardinalsversammlung vom Frühjahr 1991 veröffentlichte Enzyklika gliedert sich in vier Kapitel: „Die gegenwärtigen Bedrohungen des menschlichen Lebens"; „Die christliche Botschaft über das Leben"; „Das heilige Gesetz Gottes"; „Für eine Kultur des menschlichen Lebens". Im Text haben *unterschiedliche theologische Handschriften* ihre Spuren hinterlassen, was sich sowohl im Vergleich der vier Kapitel untereinander wie teilweise auch innerhalb einzelner Kapitel zeigt. So wirkt etwa die Nr. 26 mit ihrer Aufzählung positiver Zeichen zugunsten des Lebens in der gegenwärtigen Gesellschaft wie ein nachträglicher Appendix zum Rest des ersten Kapitels, der ein undifferenziert-düsteres Bild heutiger Lebensbedrohungen entwirft und dabei zu Schlagworten wie „Verschwörung gegen das Leben" greift, die durch ständige Wiederholung nicht überzeugender werden. In diesem Zusammenhang werden auch Abtreibung und („künstliche") Empfängnisverhütung als „Früchte ein und derselben Pflanze" bezeichnet (Nr. 13).
Ein Grundproblem hat „Evangelium vitae" mit „Veritatis splendor" gemeinsam. Die Moralenzyklika attackierte Tendenzen heutiger Moraltheologie, ohne genauer zu kennzeichnen, wer bzw. welche Werke oder Ansätze gemeint sind. Auch die Lebensenzyklika nennt nirgendwo Roß und Reiter, weder bei ihren Ausführungen zur Abtreibungs- und Euthanasiegesetzgebung noch bei denen zu moralphilosophischen bzw. bioethischen Ansätzen und Strömungen. Ein lehramtliches Dokument, das sich an alle Teile der Weltkirche und alle Menschen guten Willens richtet, stößt sehr schnell an Grenzen, insofern es mit allgemeinen Aussagen operiert, die auf die Gesetzes- wie Diskussionslage in einzelnen Staaten immer nur begrenzt passen.

Die neue Enzyklika zählt im ersten Kapitel (Nr. 10) eine ganze Reihe von Angriffen auf das Leben in der heutigen Welt auf: Elend, Unterernährung und Hunger als Folge einer ungerechten Verteilung der Reichtümer, Waffenhandel, Zerstörung des ökologischen Gleichgewichts, kriminelle Verbreitung von Drogen. Sie konzentriert sich ansonsten aber ganz und gar auf die Bedrohungen des vorgeburtlichen und des zu Ende gehenden Lebens, auf *Abtreibung* und *Euthanasie*. Eigens behandelt wird das Problem der *Todesstrafe* (Nr. 56), wobei „Evangelium vitae" die Billigung der Todesstrafe in „schwerwiegendsten Fällen" durch den „Katechismus der katholischen Kirche" (vgl. dort Nr. 2266) nicht zurücknimmt, wohl aber weiter abschwächt. Wirklich überzeugend ist der entsprechende Passus der neuen Enzyklika allerdings nicht ausgefallen.

Eindringliche Appelle in einem problematischen Horizont

Völlig schnörkellos und unmißverständlich ist „Evangelium vitae" dagegen bei den Themen Abtreibung und Euthanasie, wo Johannes Paul II. ebenso wie bei dem allgemeinen Verdikt gegen die direkte Tötung unschuldigen Lebens (Nr. 57) der Form nach zum Mittel einer Quasi-Dogmatisierung greift. Wie schon in „Veritatis splendor" wird in der Endfassung der Enzyklika der Begriff „unfehlbar" für die entsprechenden Aussagen des Papstes allerdings vermieden. Kardinal Ratzinger gab dazu in der vatikanischen Pressekonferenz zur Vorstellung der Enzyklika genauer Auskunft: Demnach ist bei der Erarbeitung des Textes erwogen worden, die Kennzeichnung als „unfehlbar" bei den Verurteilungen der Tötung eines Unschuldigen, von Abtreibung und Euthanasie zu verwenden; man habe schließlich darauf aber verzichtet, weil es für eine solche Qualifizierung ethischer Urteile in der Geschichte des Lehramts keinen Präzedenzfall gebe.

Die Enzyklika äußert zwar ein gewisses Verständnis für schwerwiegende Gründe, die einer Frau den Entschluß zur Abtreibung nahelegen können und richtet sich (in Nr. 99) ausdrücklich an Frauen, die abgetrieben haben („Die Kirche weiß, wie viele Bedingtheiten auf eure Entscheidung Einfluß genommen haben können, und sie bezweifelt nicht, daß es sich in vielen Fällen um eine leidvolle, vielleicht dramatische Entscheidung gehandelt hat"). Eine Güterabwägung läßt sie bei der Abtreibung aber in keinem Fall zu, während bei der Todesstrafe eine solche Abwägung zugestanden wird.

Das vierte Kapitel von „Evangelium vitae" erinnert die verschiedenen Gruppen und Institutionen in Kirche und Gesellschaft auf ansprechende Weise an ihre jeweilige Verantwortung für Schutz und Förderung des Lebens und mündet in die Aussage: „Es bedarf dringend einer allgemeinen Mobilisierung der Gewissen und einer gemeinsamen sittlichen Anstrengung, um eine große Strategie zugunsten des Lebens in die Tat umzusetzen" (Nr. 95). Als eindringlicher Aufruf zu einer solchen Mobilisierung der Gewissen ist die elfte Enzyklika Johannes Pauls II. in den ersten Kommentaren und Reaktionen denn auch durchweg positiv gewürdigt worden. Fragen der Lebensethik stehen derzeit in den westlichen Gesellschaften überall auf der Tagesordnung und werden kontrovers diskutiert; man braucht nur an die Bio-ethik-Konvention des Europarats zu denken (vgl. HK, Januar 1995, 11). Daß der Kirche hier eine spezifische Verantwortung und ein in ihrer Grundbotschaft begründetes Wächteramt zugunsten des Lebens zukommt, läßt sich nicht ernsthaft bestreiten und wird der Kirche weithin auch zugestanden.

Von einigem Gewicht ist dabei allerdings der *Horizont*, in dem kirchliche Appelle zum Schutz des Lebens und Absagen an Abtreibung und Euthanasie eingebettet sind. Die Lebensenzyklika Johannes Pauls II. bringt sich vermutlich ein Stückweit um die erhoffte Wirkung, weil sie (jedenfalls in ihrem ersten Kapitel) Anklagen gegen die heutige Gesellschaft erhebt, die es an analytischer Sorgfalt fehlen lassen und teilweise weit über das Ziel hin-

ausschießen. „Evangelium vitae" arbeitet z. B. mit einer zu simplen Alternative von technisch-wissenschaftlicher Verfügungsmacht des Menschen als Ausdruck prometheischer Selbstüberhebung und göttlicher Souveränität über Leben und Tod (vgl. Nr. 22). Schon der „Katechismus der katholischen Kirche" hat es nicht geschafft, den *demokratischen Rechtsstaat* in seinen Errungenschaften, Mechanismen und Grenzen angemessen zu würdigen; „Evangelium vitae" setzt diese problematische Linie in den Ausführungen zum Verhältnis von staatlicher Gesetzgebung und Sittengesetz fort (vgl. ds. Heft, S. 220).

Die Grundpositionen sind als solche nicht strittig

Mit dem Weltkatechismus und anderen lehramtlichen Dokumenten teilt die neue Enzyklika auch den weitgehenden *Ausfall kirchlicher Selbstkritik*. Das Eintreten der Kirche für das Evangelium des Lebens und seine Konsequenzen in der modernen Gesellschaft büßt an Glaubwürdigkeit ein, wenn nicht im gleichen Atemzug die Versäumnisse und Fehler angesprochen werden, die sich die Kirche im Lauf der Jahrhunderte in Verkennung oder Abschwächung ihrer eigenen Botschaft beim Umgang mit dem Leben hat zuschulden kommen lassen. „Evangelium vitae" beläßt es (in Nr. 70) bei dem knappen Hinweis, es stimme, daß die Geschichte Fälle kenne, in denen im Namen der Wahrheit Verbrechen begangen worden seien.

Die Enzyklika regt auch zum Nachdenken über das Verhältnis von universalkirchlichem und teilkirchlichem Lehramt gerade in bezug auf ethische Fragen an. In den Niederlanden haben sich die Bischöfe mehrfach sehr klar zur Euthanasiegesetzgebung in ihrem Land geäußert. Die deutschen Bischöfe haben in den letzten 20 Jahren immer wieder zur gesetzlichen Regelung des Schwangerschaftsabbruchs Stellung bezogen; alle Mitgliedskirchen der ACK in Deutschland haben vor einigen Jahren eine umfangreiche Erklärung „Gott ist ein Freund des Lebens" vorgelegt, die praktisch alle Lebensbedrohungen anspricht, die jetzt auch in „Evangelium vitae" behandelt werden (vgl. HK, Januar 1990, 10ff.). Solche teilkirchlichen bzw. ökumenischen Äußerungen haben den Vorteil, daß sie sehr viel genauer als eine Enzyklika die Entwicklungen im jeweiligen Land in den Blick nehmen und von den Grundsätzen einer christlichen Lebensethik her beurteilen können. Das wird sich auch beim „Moralkatechismus" der Deutschen Bischofskonferenz zeigen, der Ende Juni auf den Markt kommt.

„Evangelium vitae" vertritt und verteidigt beim Thema Lebensschutz im allgemeinen wie bei den Einzelfragen Abtreibung und Euthanasie Positionen, die innerhalb des katholischen Lehramts wie auch in weiten Teilen der katholischen Moraltheologie als solche derzeit nicht strittig sind. Das gilt nicht in gleichem Maß für die Aussagen zur gegenwärtigen „Kultur des Todes" wie für den theologisch-moralphilosophischen Rahmen etwa mit seiner Konzeption des natürlichen Sittengesetzes und des Verhältnisses von Freiheit und objektiver Wahrheit, oder auch mit seiner starken Betonung des Hoheitsrechts Gottes über das Leben.

Die Enzyklika fügt sich bruchlos in die vielen bisherigen Äußerungen Johannes Pauls II. zu den einschlägigen Themen ein und macht unmißverständlich deutlich, wie sehr ihm der Schutz des menschlichen Lebens in allen Phasen angesichts vielfältiger Gefährdungen am Herzen liegt. Es bleibt allerdings auch nach „Evangelium vitae" die Frage, inwieweit das Genus einer Enzyklika, in der das Lehramt immer nur sich selbst zitiert, heute angesichts der veränderten kirchlichen und gesellschaftlichen Situation noch sinnvoll ist. *U. R.*

Jesuiten: Generalkongregation führt Erneuerung fort

Generalkongregationen der Gesellschaft Jesu werden nur bei Bedarf einberufen. Die 34. Generalkongregation befaßte sich jetzt vor allem mit rechtlichen Fragen, aber auch mit dem Thema Inkulturation und dem Dialog mit anderen Religionen.

Vom 5. Januar bis 22. März 1995 tagte in Rom die 34. Generalkongregation (GK) der Gesellschaft Jesu. *Peter-Hans Kolvenbach* SJ, der Generaloberе des Ordens, hatte am 8. September 1993 diese Kongregation einberufen. In den darauf folgenden Monaten hatten die Jesuiten aus den 89 Ordensprovinzen, die sich über 128 Länder erstrecken, in freien und geheimen Wahlen die 223 Delegierten für die GK gewählt und eine Fülle von Sachthemen vorgeschlagen, die behandelt werden sollten.

Im Gegensatz zu den meisten anderen Orden, die in regelmäßigen Abständen ein Generalkapitel halten, wird im Jesuitenorden eine GK nur „bei Bedarf" einberufen. So hat es in der 455jährigen Geschichte des Ordens nur 34 solcher Kongregationen gegeben. Die meisten GKs waren einberufen worden, um einen neuen Generaloberen zu wählen, der dann auf Lebenszeit sein Amt ausübt. Dieser Fall war diesmal nicht gegeben, da der 1983 gewählte Generaloberе P. Kolvenbach (Alter: 66 Jahre) weiter im Amt bleibt. Nur sieben Kongregationen – wie auch die 34. GK – waren ausschließlich deshalb einberufen worden, um wichtige Fragen für den Gesamtorden zu beraten und zu entscheiden.

Die letzte dieser Art hatte 1974/75 stattgefunden. Damals wurde vor allem die nachkonziliare Neubestimmung der Sendung des Ordens beraten, die auf die Kurzformel gebracht

wurde: *„Einsatz für Glaube und Gerechtigkeit."* Diesmal war der Hauptgrund für die Einberufung die Revision des *Eigenrechtes des Ordens.* Gemeint ist damit jener Teil der Ordensverfassung, über den – innerhalb des Rahmens des allgemeinen Kirchenrechts – die Legislative des Ordens selbst entscheiden kann. Die 33. GK (1983) hatte dem Generaloberen den Auftrag gegeben, eine solche Revision vorzubereiten, damit sie auf der nächsten GK beschlossen werden könne.

Gratwanderung zwischen Bewahrung und Erneuerung

Zusätzlich zeigten sich in der Vorbereitung noch eine Reihe wichtiger Anliegen, mit denen sich die GK befassen sollte: eine vertiefte Reflexion über die Sendung des Ordens heute; die Gestaltung der Zusammenarbeit mit den Laien, die der Sendung des Ordens teilnehmen wollen; die Stellung und Aufgabe der Brüder in diesem Priesterorden u. a.
Bevor die 34. GK die Behandlung ihrer Sachthemen in Angriff nahm, entschied sie sich für eine Vorgehensweise, die neben den demokratisch-parlamentarischen Spielregeln einer solchen Großversammlung einige Elemente der *geistlichen Entscheidungsfindung in Gemeinschaft* miteinbezog, wie sie bereits in der Gründungsgeschichte des Ordens praktiziert wurden.

Die *Revision des Eigenrechtes der Gesellschaft Jesu* erwies sich in der Vorbereitung und Durchführung als Gratwanderung zwischen Bewahrung und Erneuerung. Denn einerseits hat die Gesellschaft Jesu den ursprünglichen Text der von Ignatius von Loyola verfaßten Satzungen (Konstitutionen) in seiner Gesamtheit nie geändert oder durch eine Neufassung ersetzt; denn es war allzu deutlich, daß dieses Buch nicht nur ein normativer Kodex ist, sondern für die Jesuiten vor allem auch ein geistliches Lehrbuch darstellt über „unsere Weise voranzugehen". Andererseits hat der Orden im Laufe seiner Geschichte auf Generalkongregationen immer wieder einzelne Bestimmungen abgeändert und neue zeitgemäßere Normen eingeführt. Die Revision des Eigenrechts führte zu einer systematischen Zusammenfassung und Aktualisierung dieser zusätzlichen Normen, die nun zusammen mit den Satzungen das geltende Recht des Ordens darstellen.
Diese Arbeit der Kongregation bedeutete faktisch weit mehr als die Zusammenstellung einer Rechtssammlung. Sie wurde für den Orden zu einer intensiven Rückbesinnung auf die eigenen Konstitutionen. Wie es in den letzten 40 Jahren bereits zu einer Neuentdeckung und Wiederbelebung der ignatianischen Exerzitien in ihrer ursprünglichen Form gekommen war, so dürfte die Revision des Eigenrechts dazu führen, daß viele Jesuiten die offene apostolische Dynamik ihrer eigenen Verfassung neu schätzen lernen.
Weiterhin hatte die GK die Aufgabe, die Ämter der Assistenten und Berater des Generaloberen neu zu besetzen. Sie beschloß zunächst eine Neuorganisation und Verkleinerung dieses Kreises von Beratern und Assistenten (Generalkonsult) und wählte dann aus den zehn Verwaltungseinheiten (Assistenzen) des Ordens je einen Berater. Für die zentraleuropäische Assistenz wurde *Wendelin Köster SJ* gewählt, der z. Zt. noch Regens des Priesterseminars an der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt/M. ist.

Vertiefte Klärung der Sendung des Ordens

Schließlich hatten die mehr als 700 Sachanträge (Postulate) aus den Ordensprovinzen eine Fülle von Themen auf die Tagesordnung gesetzt, die nach wochenlangen Beratungen in 30 Beschlüssen (Dekreten) ihren Niederschlag fanden. Aus diesen Dekreten läßt sich wohl am deutlichsten ablesen, welche Richtung der Orden in den nächsten Jahren und Jahrzehnten einschlagen wird.
Nach der Pressekonferenz am Ende der GK stürzte sich die Presse vor allem auf das Dekret „Jesuiten und die Situation der Frauen in Kirche und Gesellschaft", wodurch der Eindruck entstand, als habe sich die GK vor allem mit der Frauenfrage befaßt. Gewiß, es war ein überraschender und mutiger Schritt dieser Kongregation eines Männerordens, zur Situation der Frauen eine klare Stellungnahme abzugeben, aber dies war beileibe nicht das zentrale Thema dieser Versammlung.

Vielmehr ging es an erster Stelle um eine vertiefte Klärung der *Sendung* des Ordens. Bereits in einer ersten ausführlichen Analyse auf der GK hatte sich gezeigt, daß die Zielsetzung „Einsatz für Glaube und Gerechtigkeit" aufs Ganze gesehen überall im Orden akzeptiert worden ist und daß die Umsetzung dieses Zieles zu erheblichen Veränderungen im Apostolat und in der Lebensweise des Ordens geführt hatte. Die Kongregation machte nachdrücklich klar, daß „Einsatz für Glaube und Gerechtigkeit" nicht eine Formel ist, die nur als Legitimation für soziales oder politisches Apostolat dienen soll. Vielmehr betonte sie deutlich die ausdrückliche Glaubensverkündigung, insbesondere angesichts der unübersehbaren kirchlichen Erosionserscheinungen in den traditionell christlichen Ländern.
Zugleich bekannte sie sich einmütig zum entschiedenen Einsatz für Gerechtigkeit angesichts schreiender Nöte und Ungerechtigkeiten unserer Tage. Besonders wurden dabei hervorgehoben: die Marginalisierung Afrikas, die Situation der vormals kommunistischen Länder in Osteuropa, der Überlebenskampf vieler Eingeborenenvölker, die neue Armut – auch in den reichen Ländern – und desolate Situationen vieler Flüchtlinge und Migranten. In einer feierlichen Liturgie würdigte die Kongregation auch jene mehr als 30 Jesuiten, die seit 1975 vor allem im Einsatz für die Armen und Entrechteten ermordet worden sind.

Der Einsatz für Gerechtigkeit als integraler Bestandteil des verkündeten Glaubens wurde von dieser GK um

zwei Dimensionen erweitert, die durch das Apostolat des Ordens in den letzten Jahrzehnten klarer hervorgetreten waren: die Dimension der Inkulturation und die des Dialogs mit anderen Religionen.
Das Zweite Vatikanum hatte mit seiner Erklärung „Nostra aetate" die Tür geöffnet für einen wirklichen interreligiösen Dialog. Die 34. GK erklärte jetzt, daß die Verkündigung des Evangeliums und der Dialog mit an-deren Religionen einander nicht ausschließen, sondern sich gegenseitig ergänzen. Der Dialog mit anderen Religionen soll auf allen Ebenen stattfinden: in der theologischen Reflexion, in der gegenseitigen Inspiration der spirituellen Traditionen, in der Zusammenarbeit für die Nöte der Menschheit. Auffällig ist, daß als Gesprächspartner für diesen Dialog nicht nur die großen Weltreligionen ausdrücklich genannt werden, sondern auch der neue Fundamentalismus, der sich in vielen Religionsgemeinschaften entwickelt.

Das Dekret über die Inkulturation „Unsere Sendung und die Kultur" betont, daß die Verkündigung des Evangeliums nur in Wachsamkeit und Respekt vor den Traditionen und Werten jeder Kultur geschehen kann. Das Evangelium braucht eine Einwurzelung in die jeweilige Kultur – sei es in traditionelle Stammeskulturen oder in unsere westliche moderne und postmoderne Kultur – und hat dabei auch immer eine kulturkritische Funktion.

Die Neuaufbrüche wurden kodifiziert

Vor allem wollte die GK, daß die vier genannten Dimensionen der Sendung des Jesuitenordens (Glaube, Gerechtigkeit, Inkulturation, interreligiöser Dialog) zu einer Integration finden. Um dies zu leisten, wurde an den Anfang ein *Grundsatzdekret* gestellt, das eine Gesamtperspektive und Hermeneutik für alle weiteren Dekrete über Sendung und Apostolat bieten soll. Dieses Dekret mit dem Titel „Unsere Sendung im Dienste Christi" kommt zu folgender Synthese: „Kein Dienst am Glauben ohne Förderung der Gerechtigkeit, Eintritt in die Kulturen und Offenheit für andere religiösen Erfahrungen."

Von den anderen Dekreten seien nur einige kurz erwähnt: Ein Dekret über „Die rechte Einstellung im Dienst der Kirche" versucht das ignatianische „sentire cum ecclesia" mit der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums zu verbinden. Angesichts vieler heutiger Fragen an das Verständnis des Priesteramtes hat die GK ein eigenes Dekret verabschiedet zum Thema: „Der priesterliche Dienst und unsere Identität als Jesuiten". Außerdem wurde in einem Dekret über die Jesuitenbrüder die Einheit in der Sendung aller jesuiten hervorgehoben, und es wurden im Rahmen der vom Heiligen Stuhl genehmigten Veränderungen einige Schritte zur *Gleichstellung aller Mitglieder des Ordens* beschlossen.

Sicher ist es noch verfrüht, die Bedeutung dieser Kongregation insgesamt zu würdigen, da abzuwarten bleibt, welche Früchte die Beschlüsse hervorbringen werden. In aller Vorläufigkeit seien doch schon drei Punkte genannt:
1. Der Orden hat die seit dem Konzil – vor allem durch den Generaloberen *Pedro Arrupe* – eingeleitete innere Erneuerung und die Neubestimmung seiner Zielsetzungen kontinuierlich fortgesetzt, vertieft und erweitert und zu einer gewissen Balance mit seinen traditionellen Aufgabenfeldern gebracht.
2. Die Revision des Eigenrechtes SJ hat die Neuaufbrüche der letzten 30 Jahre, die zu erheblichen Veränderungen der Aufgaben, der Binnenstruktur und der Lebensform im Orden geführt haben, systematisiert und kodifiziert und klar an die ursprünglichen Konstitutionen rückgebunden.
3. Die Spannung zwischen Evangelium und Kultur ist nach den Worten von Paul VI. *„das Drama unserer Zeit"* (Evangelii nuntiandi). Die Gesellschaft Jesu hat mit ihrer 34. GK diese Frage zu einer vordringlichen Aufgabe erklärt. *F. M.*

Schweiz: Neue Bischöfe und Vakanzen

Der Schweizer Episkopat steht mitten in einem umfassenden Revirement. Die Bistümer Sankt Gallen und Sitten wurden jetzt neu besetzt; die Diözesen Lugano und Lausanne-Genf-Freiburg sind durch altersbedingten Rücktritt bzw. Tod ihrer bisherigen Bischöfe vakant.

Am 28. März 1995 vom Domkapitel zum zehnten Bischof des Bistums St. Gallen gewählt, wurde Domdekan *Ivo Fürer* innert einem Tag von Papst Johannes Paul II. als Bischof von St. Gallen bestätigt und zugleich zum Administrator beider Appenzell eingesetzt, so daß der Name des Gewählten und Bestätigten bereits am 30. März bekanntgegeben werden konnte. Einen Tag später konnte Kardinal Heinrich Schwery seinen Generalvikar *Norbert Brunner* als seinen Nachfolger auf dem Bischofsstuhl von Sitten der Öffentlichkeit vorstellen.

Damit sind zwei der vier Bischofssitze der Schweiz besetzt, die dieses Jahr neu zu besetzen sind. Denn *Otmar Mäder*, Bischof von St. Gallen, hatte aus Altersgründen seinen Rücktritt eingereicht, der mit Wirkung ab 24. September 1994 angenommen worden war; Kardinal *Heinrich Schwery* hatte seinen Rücktritt aus Gesundheitsgründen vorzeitig angeboten, der im Januar 1995 angenommen wurde und der mit der Amtsübernahme durch seinen Nachfolger in Kraft treten wird; *Eugenio Corecco,* Bischof von Lugano, ist am 1. März 1995 nach einer schweren

und vorbildlich getragenen Krankheit gestorben; *Pierre Mamie*, Bischof von Lausanne, Genf und Freiburg, hat am 4. März 1995 aus Altersgründen seinen Rücktritt angeboten, der am 6. April angenommen wurde.
Bischof Fürer wirkte bei seinen Vorgängern als Bischofsvikar für pastorale Belange und so gleichsam als Pastoralamtsleiter, und er baute in St. Gallen das Sekretariat des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) zielstrebig auf und aus. Die menschlichen und kirchlichen Qualitäten von Ivo Fürer sind so überzeugend, daß weder sein Alter – er ist am 20. April 1930 geboren und erreichte vor der Bischofsweihe das bürgerliche Rentenalter – noch der Umstand, daß er schon lange nicht mehr als Pfarreiseelsorger tätig ist, besonders zu reden gaben. Zu reden gaben hingegen neue Umstände des Wahl- und Bestätigungsverfahrens.

Unruhe in der katholischen Bevölkerung

Neben dem Bistum Basel ist das Bistum St. Gallen einziges Bistum der Weltkirche mit dem Recht der *freien Bischofswahl durch das Domkapitel,* welches im Konkordat zwischen dem Katholischen Großratskollegium des Kantons St. Gallen und dem Heiligen Stuhl von 1845 und in der Errichtungsbulle für das Bistum von 1847 verbrieft ist. Gemäß Konkordat darf der Gewählte zum einen dem Katholischen Großratskollegium nicht unangenehm sein, und zum andern hat der Apostolische Stuhl das Recht, die kanonische Eignung des Gewählten zu prüfen und ihn ins Amt einzusetzen. Seit 1863 ist der Name des neu gewählten Bischofs immer unmittelbar nach der Wahl den in der Kathedrale um eine gute Wahl betenden Gläubigen verkündet worden. In der Zwischenkriegszeit hatte der Apostolische Nuntius in der Schweiz dem Domkapitel nahegelegt, die Verkündigung des Gewählten aufzuschieben, ansonsten die Prüfung und Einsetzung des neuen Bischofs in sein Amt fast nur noch deklaratorischen Wert besäße. 1938 wurde zwischen dem Nuntius und dem Domkapitel eine gemeinsame Lösung getroffen, wonach das Domkapitel die aufzustellende Sechserliste dem Heiligen Stuhl vor der Wahl zu unterbreiten hat, damit die Eignung aller sechs Kandidaten für das Bischofsamt untersucht und abgeklärt werden kann, so daß sich ein Informationsprozeß nach der Wahl erübrigt. Dieses Verfahren kam bei den folgenden Bischofswahlen unwidersprochen zur Anwendung.

Auch bei der jüngsten Wahlvorbereitung hat das Domkapitel das bewährte Verfahren angewandt. Am 10. November 1994 wurde nach einem Meinungs- und Willensbildungsprozeß, bei dem sich das ganze Bistum beteiligen konnte, die Sechserliste dem Heiligen Stuhl zur Prüfung unterbreitet; am 4. März kam die Sechserliste genehmigt zum Domkapitel zurück. Gleichzeitig erhielt das Domkapitel vom Papst die Weisung, die Verkündigung erst vorzunehmen, wenn der rechtmäßig Gewählte bestätigt sein würde, und der zu Wählende erhielt die Weisung, das geforderte Glaubensbekenntnis und das Treueversprechen in Rom abzulegen. Da „ging eine Unruhe durch die katholische Bevölkerung", hielt der Administrationsrat, die Exekutive des Katholischen Konfessionsteils des Kantons St. Gallen fest, „die sich eines lieben Brauchtums beraubt sah und eine Machtdemonstration Roms vermutete. Das halb vergessene Chur stand plötzlich wieder vor uns".

Nicht zur Beruhigung beigetragen hatte, daß der Sekretär der Schweizer Bischofskonferenz in einer sanktgallischen Zeitung die Meinung vertrat, der Papst könnte den neuen Bischof sogar selber ernennen. Ihn mußte der Administrationsrat an das Konkordat erinnern, „in welchem sich der Papst in der Wahl des Bischofs selber und verbindlich eingeschränkt hat". Der Administrationsrat hat zudem, wie auch das Domkapitel, nichts unversucht gelassen, um das Verkündigungsverbot rückgängig zu machen. Zur Beruhigung beigetragen hat dann, daß sich der Apostolische Nuntius für die sanktgallischen Anliegen eingesetzt hat und dem Domkapitel dann auch bestätigen konnte, der Papst werde die Wahl des Domkapitels akzeptieren und die päpstliche Einsetzung erfolge innert weniger Tage. Um unerfreuliche Vorkommnisse bei künftigen Bischofswahlen zu vermeiden, wird der Administrationsrat die Initiative zu „gemeinsamen Anstrengungen" von Nuntius, Domkapitel und Administrationsrat ergreifen.

Das Anforderungsprofil für den neuen Bischof

Das Domkapitel von St. Gallen hat seine Wahl umsichtig vorbereitet. Zunächst hatte es in einem Brief an die Seelsorger und Seelsorgerinnen alle Glieder des Volkes Gottes und insbesondere die Seelsorger und Seelsorgerinnen einerseits um ihr Gebet und anderseits um ihre Meinungsäußerung zur Bischofswahl gebeten. In seinen Vorgaben hatte es nicht nur die Anliegen des Bistums vor Augen, sondern auch die der Weltkirche und der Ökumene. Es sei eine Aufgabe des Bischofs, „die Anliegen der Weltkirche ins Bistum zu tragen, aber auch die Anliegen des Bistums in die Weltkirche einzubringen. Im Gebiet des Bistums St. Gallen leben Angehörige verschiedener Konfessionen. Der Bischof von St. Gallen muß offen sein für eine ökumenische Zusammenarbeit."

Auf diese Einladung hin sind 651 Eingaben von Einzelpersonen und Gruppen eingereicht worden, die sowohl Anforderungen an den künftigen Bischof eingebracht wie Namen vorgebracht haben. Dabei haben sich zwei Tendenzen abgezeichnet: die eher Traditionsorientierten wünschten einen frommen, marianischen und romtreuen Bischof, das Anforderungsprofil der eher Zukunftorientierten war demgegenüber vielfältiger. Das Domkapitel seinerseits hat sich eingehend mit dem Anforderungsprofil eines St. Galler Bischof befaßt und mit den möglichen Kandidaten gesprochen, ehe es sich auf die Wahlliste einigte, die sechs Namen umfaßte: neben Domdekan *Ivo Fürer,* Generalvikar

Alfons Klingl und die Pfarrer *Albert Breu, Alfons Sonderegger, Markus Büchel* und *Josef Wick.*

Das 1968 selbständig gewordene Bistum Lugano wie das Bistum Lausanne, Genf und Freiburg, dessen Domkapitel erst 1924 wiederhergestellt wurde, kennen keine Regelungen über ein besonderes ortskirchliches oder staatliches Mitwirkungsrecht, wohl aber das Bistum Sitten. Ende des 12. Jahrhunderts war die Wahlkompetenz des Domkapitels allgemein anerkannt. Um die ständige Einmischung Savoyens zurückzudrängen, begannen sich die einheimischen politischen Behörden zunehmend in die Bischofswahl einzumischen: zunächst mußte die Wahl des Domkapitels vom Landrat bestätigt werden, dann erfolgte die Wahl durch beide Gremien, und seit dem 16. Jahrhundert wurde der Bischof von Sitten aus einem Vierervorschlag des Domkapitels vom Landrat bzw. Großen Rat, dem Kantonsparlament, gewählt. Im Gefolge des Codex Iuris Canonici von 1917 überprüfte der Heilige Stuhl auch im Bistum Sitten den Status der Bischofswahl.

Der Kanton Wallis nahm zur Kenntnis, daß der Heilige Stuhl dem Kantonsparlament das seit dem 15. Jahrhundert usurpierte Recht der Bischofswahl formell aberkannte. Das Domkapitel seinerseits verzichtete ohne zu verhandeln auf das Wahlrecht, das von Rom als „zweifelhaftes Recht" bezeichnet worden war. Dem Staat gestand der Heilige Stuhl zu, nach Möglichkeit der Nationalität des Bischofs Rechnung zu tragen; der Staatsrat, die Kantonsregierung, könne ungehindert ihre Wünsche vorbringen und Rom werde im Rahmen des Möglichen nicht eine der Regierung nicht genehme Person ernennen. Dem Domkapitel dankte der Heilige Stuhl für seine Unterwürfigkeit mit zwei Privilegien auf ewige Zeiten: Die Kapitulare dürfen in einem Privatoratorium zelebrieren und als Zeichen ihrer Würde ein goldenes Brustkreuz tragen.

Im Januar 1995 hat Kardinal Schwery bei den Priestern und pastoralen Mitarbeitern im Hinblick auf einen neuen Bischof von Sitten eine Umfrage durchgeführt. Die drei am häufigsten genannten Namen hat er dann auch auf seine Liste der für das Bischofsamt geeigneten Kandidaten gesetzt. Mit Norbert Brunner erhält das Bistum Sitten so einen Bischof, der von vielen Priestern vorgeschlagen wurde und der offensichtlich auch der Wunschkandidat seines Vorgängers war. Er ist denn auch gewillt, fortzuführen, was seine beiden Vorgänger, denen er treu gedient hat, begonnen haben. Als Deutschwalliser wird er wohl auch neue Akzente einbringen und die Distanz zwischen dem Bistum Sitten und den Bistümern und Bistumsanteilen der deutschsprachigen Schweiz verringern können. *R. W.*

Johannes Paul II.: Reise in ein anderes Tschechien

Die Tschechische Republik, die der Papst Ende Mai besucht, erfreut sich einer bemerkenswerten politischen Stabilität und kommt wirtschaftlich gut voran. Hoffnungen auf eine Neubelebung von Glaube und kirchlichem Leben haben sich bisher allerdings nicht erfüllt; im Staat-Kirche-Verhältnis knirscht es beträchtlich.

Am 20. und 21. Mai besucht Johannes Paul II. zum zweiten Mal Böhmen und Mähren. Seine erste Visite ging im April 1990 über die Bühne, fünf Monate, nachdem am 17. November 1989 eine Großdemonstration am Prager Wenzelsplatz die „sanfte Revolution" und den Sturz des kommunistischen Regimes eingeleitet hatte. (vgl. HK, Juni 1990, 291ff.)

Doch obwohl nur fünf Jahre vergangen sind, wird Johannes Paul II. seinen Fuß in ein „anderes" Land setzen. 1990 führte die Reiseroute durch die ČSFR, den tschechoslowakischen Bundesstaat, der die kommunistische ČSSR abgelöst hatte. Im böhmischen Prag, im mährischen Wallfahrtsort Velehrad und in der slowakischen Hauptstadt Preßburg rief der Papst damals zu gesellschaftlicher, moralischer und geistiger Erneuerung, zu Versöhnung, Einheit und Neuevangelisierung auf.

Im nächsten Jahr stehen Neuwahlen an

Mit dem 1. Januar 1993 gingen Tschechien und die Slowakei getrennte Wege: Die staatliche Einheit wurde aufgelöst, obwohl auch die Kirchen und der Vatikan immer wieder für diese Einheit plädiert hatten. Dem tschechischen Ministerpräsidenten *Václav Klaus* kamen die Separationsbestrebungen der Slowakei gelegen, weil er die wirtschaftlichen Reformen radikaler und mit weniger sozialen Rücksichten vorantreiben wollte als sein slowakischer Amtsbruder *Vladimir Mečiar.* Und Mečiar konnte seine nationalistische Politik von da an ohne den „Prager Klotz" am Bein betreiben. So sieht sich der Papst, um politische Verstimmungen zu vermeiden, gezwungen, die beiden Länder heuer getrennt zu besuchen: Tschechien im Mai und die Slowakei Anfang Juli.

Das Antlitz Tschechiens hat sich seit 1990 stark gewandelt. Als Johannes Paul II. in Prag weilte, war eine Übergangsregierung mit der Schaffung einer demokratischen Ordnung beschäftigt. Ministerpräsident war noch der Reformkommunist *Marian Čalfa,* Parlamentspräsident *Alexander Dubček.* Nur der Staatspräsident blieb bis heute derselbe: *Václav Havel.* Eineinhalb Monate nach der Papstvisite schritten Tschechen und Slowaken zu den ersten freien Parlamentswahlen. Das tschechische „Bürgerforum" und die slowakische Schwesterpartei „Öffentlichkeit gegen Gewalt" errangen zu-

sammen die absolute Mehrheit in der Bundesversammlung. Čalfa wurde wieder mit der Regierungsbildung beauftragt, Havel für weitere zwei Jahre im Amt bestätigt.

Im April 1991 zeigte die gemeinsame nachkommunistische Aufbruchsbewegung erstmals deutliche Risse. Das „Bürgerforum" spaltete sich in die leberal-konservative „Demokratische Bürgerpartei" (ODS) unter dem damaligen Finanzminister Václav Klaus, die sozialliberale „Demokratische Bürgerallianz" (ODA) und die „Bürgerbewegung" unter dem damaligen Außenminister *Jiři Dienstbier* (heute Freie Demokraten FD). Im Juni 1992 fanden erneut Parlamentswahlen statt. Klaus wurde Ministerpräsident der ČSFR, im Juli erklärte die Slowakei ihre Souveränität, Václav Havel legte sein Amt zurück, die Verhandlungen über die Trennung begannen.
Im Februar 1993 wurde Havel vom Parlament für fünf Jahre zum Staatsoberhaupt der eigenständigen Republik Tschechien gewählt. Die Regierung wird bis heute von einer Vier-Parteien-Koalition gestellt: ODS, ODA, Christlich-Demokratische Union (KDU) und Christlich-Demokratische Partei (KDS). Derzeit sind zehn Parteien im 200 Sitze zählenden Repräsentantenhaus vertreten (der 81 Mitglieder umfassende Senat wurde bis heute nicht konstituiert).

In rund einem Jahr werden *Neuwahlen* stattfinden. Vor allem ODS-Vorsitzender Klaus und der Führer der oppositionellen Sozialdemokraten (CSSD), *Milos Zeman,* suchen ihre Position zu verbessern, indem sie andere Parteien mit den ihren vereinen wollen. Nach den derzeitigen Meinungsumfragen haben mehrere der Kleinparteien bei der nächsten Wahl kaum noch Chancen, so etwa die KDS. Die ODS liegt in den Umfragen bei 28 Prozent, die CSSD bei 20 Prozent, die ODA bei zehn Prozent.
Die Kommunisten (KSCM) halten bei zehn bis zwölf Prozent. Was die Zahlen der eingetragenen Mitglieder betrifft, sind die Kommunisten noch immer weit in „Führung": 160 000 „Genossen" halten ihr nach wie vor die Treue, vor allem ältere Leute. Sie haben bei der nächsten Wahl allerdings mit Konkurrenz zu rechnen: Das frühere KP-Politbüro-Mitglied *Miroslav Stepan,* der sich vergeblich um eine KSCM-Mitgliedschaft bemüht hat, will mit einer „tschechoslowakischen "orthodoxen KP ins Rennen gehen.

Mit der Aufarbeitung der politischen Vergangenheit hatte man es in Tschechien bisher nicht sehr eilig. So verabschiedete die Regierung erst im März dieses Jahres einen Gesetzesentwurf, der es allen Bürgern ermöglichen soll, Einblick in die Akten der kommunistischen Geheimpolizei zu nehmen. Die rund 100 000 Personenakten, die im Innenministerium lagern, sind allerdings nur mehr ein Teil aller Akten, die die KP-Spitzel angelegt hatten. Mehr als die Hälfte waren von der Geheimpolizei kurz nach der Wende vernichtet worden. Entgegen früheren Plänen sollen die Bürger auch die tatsächlichen Namen – und nicht nur die Decknamen – jener erfahren, die sie überwacht haben.

Noch keine Rückgabe von Kircheneigentum

Wirtschaftlich gilt Tschechien heute als Reform-Musterstaat unter den Ländern des ehemaligen Ostblocks. Von der kommunistischen staatlichen Zentralwirtschaft existieren nur mehr Reste. Ein großer Teil der Wirtschaftsbetriebe ist bereits wieder in privater Hand (vor allem durch das Coupon-Verfahren), der Wirtschaftsabschwung ist gebremst, die Arbeitslosenrate liegt bei geringen drei Prozent. Selbst wenn – wie von manchen Experten erwartet – in der nächsten Zeit da und dort Probleme auftauchen, gilt die ökonomische Lage Böhmens und Mährens insgesamt als stabil. Man hofft auf einen EU-Beitritt noch vor der Jahrtausendwende.
Bis zu den Wahlen 1996 dürfte sich das *innenpolitische Klima* in Tschechien, das in den letzten zwei Jahren relativ ruhig war, allerdings verschärfen. Vor allem der streng liberalistische Kurs von Ministerpräsident Klaus könnte der beliebteste Reibebaum im Wahlkampf werden. So demonstrierten Ende März mehrere zehntausend Menschen in Prag gegen die Sozialpolitik der Regierung (Erhöhung des vergleichsweise niedrigen Rentenalters, Streichung von Kindergeld für besserverdienende Familien, Sanierung der Staatsfinanzen mit Sozialversicherungsbeiträgen).

Staatspräsident Havel, nach wie vor eine Art politisches Gewissen der Nation, dessen Verhältnis zum Pragmatiker Klaus nicht am besten ist, hält weitere politische Reformen für notwendig. Er forderte Mitte März in einer Rede vor dem Parlament eine bessere Überwachung der Einhaltung der Menschenrechte in seinem Land und schlug vor, eine Art Ombuds-Amt oder Volksanwaltschaft zu schaffen. Menschenrechte müßten, so Havel deutlich, wieder zu einem ständigen politischen Thema werden. Jede Beschwerde müsse vorurteilsfrei geprüft, jede kritische Stimme ernstgenommen werden. Es gebe in Tschechien noch immer Anzeichen von Rassismus, Antisemitismus sowie bürokratischer Überheblichkeit und Unterdrückung, deren gemeinsamer Nenner in der Verachtung der Menschenrechte liege. Havel forderte weiters von Regierung und Parlament, die noch ungelösten Eigentumsfragen endlich zu klären. „Solange dieses Problem nicht gelöst ist, haben wir kein Recht zu sagen, daß unsere Reform abgeschlossen ist", sagte das Staatsoberhaupt offensichtlich in Anspielung auf das jahrelange Tauziehen um die Rückgabe beschlagnahmten Kircheneigentums.

Gerade an den erfolglosen und mühsamen Rückgabeverhandlungen werden viele Probleme deutlich, mit denen die katholische Kirche in Tschechien heute konfrontiert ist. Die Papstreden von 1990 klangen optimistisch und zuversichtlich: Die Kirche werde ihre große moralische Glaubwürdigkeit und Autorität, die sie in der Verfolgung und im Untergrund während der Diktatur erworben hat, fruchtbar ma-

chen für ihren eigenen Neuaufbau und die moralische und geistige Erneuerung der Gesellschaft.
Die Zwischenbilanz fünf Jahre später fällt ernüchternd aus. Der Optimismus der ersten Stunde scheint verflogen. Aus der „kurzfristigen Kirchenbegeisterung" nach der Wende ist keine „nachhaltige Volksbewegung" geworden, resümierte einmal ein tschechischer Priester.

1991 trat *Miloslav Vlk* die Nachfolge von Kardinal *František Tomášek* auf den Prager Erzbischofsstuhl an. Tomasek, der im August 1992 im Alter von 93 Jahren verstarb, war die zentrale Gestalt des kirchlichen Widerstands gegen die kommunistische Herrschaft in der ČSSR gewesen. Vlk, inzwischen selbst Kardinal, etablierte sich – auch international – als geschickter und umsichtiger Kirchenführer. Auch er erkennt – bei allem guten Willen der Kirchenmitarbeiter – die Defizite in den eigenen Reihen: In vielen Pfarren herrsche „Ghetto-Mentalität", stellte er vor nicht allzu langer Zeit fest. Die Kirche drohe in Passivität, Klerikalismus und Unfähigkeit zum Dialog zu verfallen. Der Theologe *Thomáš Halik* umschrieb dies mit dem Wort „Agora-Phobie": die Angst, offen auf den „freien Markt" einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft zu treten.

Eine Million praktizierende Katholiken

Die Zahlen sprechen eine ähnliche Sprache: Von den 1800 Priestern sind zwei Drittel älter als 65. Sie konnten auf die neue Situation kaum vorbereitet werden. Obwohl derzeit rund 400 Seminaristen den Priesterberuf anstreben, ist der Priestermangel eklatant. So stehen beispielsweise in der Diözese Pilsen für mehr als 300 Pfarren kaum 90 Pfarrer zur Verfügung. Bei der Volkszählung 1992 gaben vier der mehr als zehn Millionen Tschechen an, sich zum katholischen Glauben zu bekennen, die Hälfte bezeichnete sich als konfessionslos. Die Zahl der praktizierenden Katholiken schätzen die Bischöfe auf rund eine Million. Bei der letzten Zählung der Gottesdienstbesucher kam man auf 4,5 Prozent der Bevölkerung. Bei Umfragen zur Religiosität geben – je nach Fragestellung – rund ein Viertel bis ein Drittel an, an Gott zu glauben.

Solche Zahlen verfehlten auch bei jenen Politikern nicht ihre Wirkung, die den Einfluß der Kirche in Gesellschaft und Politik so gering wie möglich halten wollen. Ministerpräsident Klaus sprach in der ersten Phase seiner Amtstätigkeit der Kirche noch eine bedeutende Rolle bei der „moralischen Erneuerung" des Landes zu. Heute wirft er ihr vor, sie strebe mehr Einfluß an, als ihr von ihrer Mitgliederzahl her zustehe. Daher auch sein anhaltender Widerstand gegen die Rückgabe eines Teils jenes Eigentums, das der Kirche von den Kommunisten weggenommen wurde, 200000 ha Wald und Boden und 2250 Gebäude. Das Gegenargument, Eigentumsrechte seien keine Frage von Mehrheiten, sondern von Recht und Gerechtigkeit, negiert er machtbewußt.
Der Eigentumsstreit hat der katholischen Kirche in der Öffentlichkeit geschadet, auch daher, daß viele Medien in den ersten Jahren nach der Revolution generell wenig Verständnis für die Anliegen der Kirchen zeigten. Das hat sich inzwischen etwas verbessert, der politische Einfluß scheint aber nach wie vor gering zu sein. So starteten vor kurzem etwa 107 Abgeordnete eine Aktion gegen die von einem Prager Gericht verfügte Rückgabe des Veitsdomes an die Kirche. Die ausstehende klare Regelung des *Verhältnisses von Staat und Kirche* soll erst in einigen Jahren erfolgen (Klaus), bis dahin sollen Übergangsregelungen geschaffen werden. Die Kirchenfinanzierung soll erst dann gelöst werden, wenn die Besitzrückgabe über die Bühne gegangen ist – also nicht in nächster Zukunft.

Manche wundert es daher nicht, daß sich Kardinal Vlk vor kurzem klagte, in Tschechien herrsche wieder „Kulturkampf", geführt gegen die Kirchen von einer „Mischung aus Atheisten, Antiklerikalisten und Nationalisten". Die Kirche werde selbst von Personen, mit denen sie in KP-Zeiten Seite an Seite kämpfte, nicht als „Wegbegleiter" geduldet. Die Politiker seien mehr an Macht als an Demokratie interessiert, monierte der tschechische Primas. Und immer wieder kommen aus der Kirche Stimmen, die den wachsenden „Materialismus" westlichen Zuschnitts beklagen.

Ökumenische Verstimmungen

Daß Johannes Paul II. bei seinem jetzigen Besuch die Fronten im neuen tschechischen „Kulturkampf" aufbrechen kann, wird bezweifelt. Zum einen wurde das Programm stark zusammengestrichen, aus Rücksicht auf die Gesundheit des Papstes. Es wird in Prag lediglich eine Ankunftszeremonie und eine Begegnung im Strahov-Stadion geben. Am zweiten Tag feiert er auf dem Flughafengelände von Olmütz eine große Messe. Dabei wird er zwei tschechische Katholiken heiligsprechen: den mährischen Priester Jan Sarkander, der in der Gegenreformation zu Tode gefoltert wurde, und die sel. Zdislava, Burgfrau und Mutter von vier Kindern, die sich im 13. Jahrhundert mit großen Einsatz der Sorge um alte, kranke und verlassene Menschen widmete.

Gerade die Heiligsprechung Sarkanders (1576–1620) warf einen Schatten über die bevorstehende Papstvisite. Die evangelische Kirche Böhmens und Mährens wirft Sarkander vor, er habe ein katholisches Heer nach Böhmen holen lassen, um der Konversion von Protestanten zum Katholizismus mit Gewalt Nachdruck zu verhelfen. Kardinal Vlk reagierte auf die ökumenischen Verstimmungen mit dem Argument, die Anschuldigungen seien historisch nicht erwiesen. Sarkander werde nicht als Gegenreformator, sondern als Märtyrer kanonisiert, der für seine Überzeugung in den Tod ging. Der Schritt sei daher nicht anti-evangelisch zu verstehen, meinte Vlk und wandte sich entschieden gegen konfessionelle Intoleranz. Eine ökumenische

Begegnung, zu der der Ökumenische Rat der Kirchen den Papst in Prag einladen wollte, wurde jedenfalls fallengelassen.
Zumindest eine ökumenische Erfolgsmeldung kann die Kirche in Tschechien dem Papst allerdings überbringen: Der Ausschuß, der Person, Lehre und Wirken des 1415 vom Konstanzer Konzil als Ketzer verurteilten und verbrannten böhmischen Kirchenreformers Jan Hus neu bewerten soll, kommt in seiner Arbeit gut voran. Johannes Paul II. hatte diese Neubewertung 1990 gefordert und damit für Aufsehen gesorgt.
Bei seinem jetzigen Besuch wird der Papst von Olmütz aus einen kurzen Abstecher in seine Heimat nach Südpolen unternehmen. Unmittelbar vor seinem Rückflug nach Rom soll er dem Vernehmen nach in Ostrava noch mit tschechischen Politikern zusammentreffen, auch mit Ministerpräsident Klaus. Gesprächsstoff wäre genug vorhanden, nur das Klima könnte kalt sein. *J. P.*

Eine internationale Sozialordnung?

Der Nachfolgeprozeß des UN-Weltsozialgipfels ist entscheidend

Die Reduktion der absoluten Armut, die Schaffung produktiver Beschäftigungsmöglichkeiten und die soziale Integration weltweit waren die Kernanliegen des Weltgipfels für Soziale Entwicklung, zu dem Anfang März die Vereinten Nationen nach Kopenhagen geladen hatten. 118 Staats- und Regierungschefs stimmten Abschlußerklärung und Aktionsprogramm zu. Über Erfolg oder Mißerfolg dieser Mammutveranstaltung entscheidet jedoch erst der Nachfolgeprozeß. In jedem Fall aber haben die in sozialen Belangen engagierten Nicht-Regierungsorganisationen Auftrieb erfahren.

„Zum ersten Mal in der Geschichte", so beginnt die Abschlußerklärung des Weltgipfels für Soziale Entwicklung, „kommen wir als Staats- und Regierungschefs auf Einladung der Vereinten Nationen zusammen, um die Bedeutung sozialer Entwicklung und des Wohlergehens aller Menschen anzuerkennen und diesen Zielen jetzt und bis ins 21. Jahrhundert hinein höchste Priorität zu geben." Die Liste der Selbstverpflichtungen, denen 118 Staats- und Regierungschefs in Kopenhagen per Akklamation zugestimmt haben, ist in der Tat beeindruckend. Sie verpflichten sich:
- wirtschaftliche, politische, soziale, kulturelle und rechtliche Rahmenbedingungen zu schaffen, die es den Menschen ermöglichen, soziale Entwicklung zu erreichen;
- das Ziel der Ausrottung der Armut in der Welt durch nationales Handeln und internationale Zusammenarbeit zu verfolgen;
- das Ziel der Vollbeschäftigung als grundlegende Priorität der Wirtschafts- und Sozialpolitik anzuerkennen;
- die soziale Integration voranzubringen durch die Förderung stabiler, sicherer und gerechter Gesellschaften, die auf dem Schutz der Menschenrechte, der Nichtdiskriminierung, der Toleranz... basieren;
- die volle Achtung der Menschenwürde zu fördern, Gleichheit und Gleichberechtigung von Männern und Frauen zu verwirklichen;
- die Ziele eines universellen und gleichberechtigten Zugangs zu einer qualifizierten Ausbildung, des höchstmöglichen Standards von körperlicher und geistiger Gesundheit sowie des Zugangs aller Menschen zu einer medizinischen Grundversorgung zu fördern;
- die Entwicklung der wirtschaftlichen, sozialen und menschlichen Ressourcen Afrikas und der am wenigsten entwickelten Länder zu beschleunigen;
- sicherzustellen, daß dort, wo Strukturanpassungsprogramme verabschiedet werden, diese soziale Entwicklungsziele enthalten, vor allem die Ausrottung der Armut, die Förderung produktiver Vollbeschäftigung und die Förderung der sozialen Integration;
- die Mittel für soziale Entwicklung deutlich zu erhöhen und/oder wirksamer zu nutzen;
- die Rahmenbedingungen für internationale, regionale und subregionale Zusammenarbeit im Hinblick auf das Ziel der sozialen Entwicklung zu verbessern.

Selbstverpflichtungen ohne Rechtsverbindlichkeit

Die Reaktionen auf diese Selbstverpflichtungen ohne Rechtsverbindlichkeit und auf die zähen Verhandlungen über einzelne Konkretisierungen im Aktionsprogramm fielen, wie nicht anders zu erwarten, unterschiedlich aus. „Selten ist der Unsinn der grassierenden Gipfelei so offenkundig gewesen wie in Kopenhagen", so die Frankfurter Allgemeine Zeitung (13.3.1995) in einem Kommentar. Dagegen stand die verhalten optimistische Einschätzung der Frankfurter Rundschau: „Kopenhagen kann, wie einst die Umweltkonferenz von Stockholm 1972, Einstieg in einen sicher langwierigen Prozeß sein, ein Katalysator des globalen (Um)denkens" (13.3.1995). Welche Einschätzung letztlich

recht behält, wird vom Nachfolgeprozeß des Gipfels bestimmt werden. Es besteht zumindest die Hoffnung, daß die in Kopenhagen ausgesprochenen Selbstverpflichtungen als Argumentationshilfe für reformwillige Kräfte dienen können, auch wenn der gelegentlich gezogene Vergleich mit der KSZE und ihrer Bedeutung für den Wandel in Osteuropa sicherlich überzogene Erwartungen weckt. Das in Kopenhagen mit der Schlußerklärung der Staats- und Regierungschefs verabschiedete Aktionsprogramm enthält einige Ansatzpunkte für den Folgeprozeß des Gipfels, darüber hinaus sind im *Vorbereitungsprozeß* Reformideen lanciert worden, deren Umsetzungschancen durch den Gipfel möglicherweise zugenommen haben.

Wie nicht anders zu erwarten, war die Auseinandersetzung um zusätzliche Finanzmittel ein Konfliktfeld zwischen Industrie- und Entwicklungsländern im Vorbereitungsprozeß des Gipfels und auf dem Gipfel selbst. Die Vertreter der Entwicklungsländer machten einen substantiellen Fortschritt bei den Zielen des Gipfels von zusätzlichen Transferleistungen des Nordens abhängig, während Vertreter der Industrieländer auf vielfältige „hausgemachte" Hemmnisse für den Entwicklungsprozeß in den Entwicklungsländern selbst und damit auf die *Eigenverantwortung* der dortigen Regierungen hinwiesen.
Unter den verschiedenen Finanzierungsinstrumenten, die im Umfeld des Gipfels diskutiert wurden, hatte der sogenannte 20:20-Vertrag die größte Bedeutung. Dieser zielt darauf, Industrie- und Entwicklungsländer in einer gemeinsamen Verpflichtung zu binden. Der von der UN-Entwicklungsorganisation (UNDP), dem Kinderhilfswerk der UN (UNICEF) und der UN-Bevölkerungsorganisation (UNFPA) lancierte Vorschlag sieht vor, daß die Entwicklungsländer ihre öffentlichen Sozialausgaben auf 20 Prozent ihres Budgets erhöhen, während die Industrieländer 20 Prozent ihrer Entwicklungshilfe für vorrangige soziale Belange zur Verfügung stellen. Gegenwärtig werden nach UNDP-Schätzung 13 Prozent der Budgets der Entwicklungsländer und sieben Prozent der offiziellen Entwicklungshilfe für prioritäre soziale Belange aufgewandt.

20:20-Vertrag fand Ablehnung in Asien, Zustimmung in Afrika

Als prioritär definiert die Initiative die Gewährleistung der Grundschulbildung für alle, einen deutlichen Ausbau der primären Gesundheitsversorgung einschließlich von Mutter-Kind-Programmen und der Ausbildung von paramedizinischem Personal, die Sicherstellung des Zugangs zu sauberem Trinkwasser und zu Sanitäreinrichtungen, Programme der Ernährungssicherung und Familienplanungsdienste. 30–40 Milliarden US-Dollar jährlich wären, so UNDP, für die Verwirklichung der prioritären sozialen Ziele in den genannten Bereichen aufzuwenden, diese könnten durch den 20:20-Vertrag aufgebracht werden.

Dieser Vorschlag war sowohl im Vorbereitungsprozeß als auch in den Gipfelverhandlungen umstritten, weil er im Gegensatz zu den meisten Elementen des Aktionsprogramms quantifizierbare, einer Überprüfung zugängliche Festlegungen trifft. Während die afrikanischen Länder dem Vorschlag überwiegend positiv gegenüber standen, lehnten ihn die asiatischen Länder als Eingriff in ihre Souveränität ab. Sie empfanden die Verteilung der Verpflichtungen zwischen Entwicklungs- und Industrieländern zudem als unausgewogen, da erstere 20 Prozent ihrer Gesamtbudgets binden, während sich bei letzteren die Verpflichtung nur auf einen eher unbedeutenden Teilposten ihrer Budgets bezieht.

Auch konzeptionelle und statistische Probleme, die die Überprüfbarkeit des 20:20-Vertrages erschweren, waren in der Diskussion von Bedeutung. Die Abgrenzung „prioritärer" gegenüber weniger prioritären sozialen Aufgaben ist keineswegs eindeutig; sowohl Industrie- als auch Entwicklungsländer hätten die Möglichkeit, durch Neudefinition der Abgrenzungen und damit ohne reale Veränderung der Prioritäten der Vertragserfüllung näher zu kommen. Auch ergäben sich bei der Umsetzung Probleme der *statistischen Erfassung*, die aus Unterschieden im Staatsaufbau der Entwicklungsländer resultieren. Die Verteilung der genannten sozialen Aufgaben auf die Gebietskörperschaften ist sehr unterschiedlich geregelt, die 20-Prozent-Verpflichtung müßte sich also auf die konsolidierten Budgets aller Gebietskörperschaften beziehen. Diese eher technischen Fragen wären aber bei politischem Willen zu lösen.

Sensibilität für soziale Dienstleistungen in der Entwicklungszusammenarbeit gefördert

Auch der von UNDP vorgeschlagene Katalog prioritärer Aufgaben wurde in Frage gestellt. So können produktionsbezogene Programme im Rahmen einer selbsthilfeorientierten Armutsbekämpfung für die Erreichung der postulierten Ziele genauso wichtig oder wichtiger sein wie direkte soziale Programme, wenn erstere Einkommen für die Armen schaffen, die es ihnen erlauben, existentielle Dienstleistungen wie Trinkwasser oder Gesundheitsdienste nachzufragen.
Auch eine Erfüllung der 20-Prozent-Verpflichtung bedeutet nicht zwangsläufig einen Fortschritt beim Zugang der Armen zu sozialen Dienstleistungen, denn die Höhe des finanziellen Einsatzes sagt, wie gerade leidvolle Erfahrungen in der Entwicklungshilfe belegen, noch nichts über die *Effizienz* der Mittelverwendung aus. Eine angemessene Berücksichtigung des benachteiligten ländlichen Raumes, eine Begrenzung der Versickerungseffekte im öffentlichen Sektor und eine *klare Zielgruppendefinition* wären die Kernfragen bei der Umsetzung der Initiative.
Zurecht ist der 20:20-Vorschlag gegen den Vorwurf verteidigt worden, er würde nur die „konsumptiven" Ausgaben der Staaten zu Lasten langfristiger Investitionen erhöhen. Effizient eingesetzte Mittel für die Grundbildung, für Trink-

wasser oder ein Basisgesundheitssystem sind Zukunftsinvestitionen, die das produktive Potential der bisher von diesen Dienstleistungen ausgeschlossenen Armen erhöhen. Eine Erhöhung des Mitteleinsatzes für sozial prioritäre Aufgaben darf jedoch nicht als Alternative zu wirtschaftspolitischen Reformen in den Entwicklungsländern gewertet werden, die notwendig sind, um die hausgemachten Hemmnisse zu beseitigen, die der Entfaltung des produktiven Potentials entgegenstehen.

In dem auf dem Gipfel gefundenen Kompromiß wurde eine 20:20-Vereinbarung jenen Ländern anempfohlen, die hieran „interessiert" sind und damit dem Vorschlag jede Verbindlichkeit genommen. Auch die in der Tat schwierige Abgrenzung dessen, was als grundlegende Sozialprogramme anzusehen ist („basic social programmes") und damit anzurechnen wäre, wenn es denn zu einer 20:20-Vereinbarung kommt, ist nicht verbindlich geregelt. Dennoch kann die Diskussion um den Vorschlag die Sensibilität dafür erhöht haben, grundlegende soziale Dienstleistungen stärker in der Entwicklungszusammenarbeit zu berücksichtigen.
Die Bundesregierung hatte sich nach einem längeren internen Abklärungsprozeß zur Unterstützung der 20:20-Initiative entschieden. Es bleibt abzuwarten, wieweit sie sich trotz des Fehlens eines verbindlichen Gipfelergebnisses als „interessiert" definiert und zu Vereinbarungen über eine Prioritätenverschiebung in ihrer Hilfe mit „interessierten" Entwicklungsländern kommt.
Wie auf jeder internationalen Konferenz ist das vor mehr als zwei Dekaden postulierte 0,7-Prozent-Ziel erneut bestätigt worden. Ihm gemäß soll die Entwicklungshilfe der Industrieländer auf 0,7 Prozent des Bruttosozialprodukts erhöht werden. Es gehört zum festen Bestand der Konferenzergebnisse („agreed language"), auch wenn mit wenigen Ausnahmen kein Industrieland bisher dieser Verpflichtung entspricht und auch im Vorbereitungsprozeß des Gipfels Versuche gescheitert sind, zeitliche Vorgaben für die Umsetzung zu definieren.

Im Bereich der Militärausgaben fehlt jede Verpflichtung

Das Ziel soll nun „so schnell wie möglich" realisiert werden, so die Konferenzsprache der Nichtverpflichtung. UNDP hat zudem vorgeschlagen, zur Finanzierung sozialer Aufgaben einen Teil der künftigen „Friedensdividende", das heißt der Einsparungen durch Senkung der Militärausgaben, zu nutzen. In der Tat haben gerade einige der Länder, deren Bevölkerungen zu einem hohen Anteil in absoluter Armut leben, überdurchschnittlich hohe Militärausgaben. Gerade in diesem Bereich sind die Kompromißformeln jedoch bar jeder Verpflichtung. Das Aktionsprogramm spricht nun davon, daß, „soweit angebracht", „exzessive" Militärausgaben „in Übereinstimmung mit nationalen Sicherheitserfordernissen" zu reduzieren seien.

Auf der Suche nach Gott



Neu!

Renold Blank
Ein Gott, der alle Fesseln sprengt
Mit s/w Schaubildern
120 S. Kt.
DM/SFr 24,80 /
ÖS 194,-

Gibt es Gott nun wirklich, oder ist die Welt aus sich selbst heraus verstehbar? Von dieser Frage geht Blank aus. Er setzt sich dabei mit den Argumenten zeitgenössischer Naturwissenschaftler auseinander. Der Physiker und Bestsellerautor Stephen Hawking ist einer seiner Gesprächspartner. Das Buch enthält zahlreiche Schaubilder, Graphiken und Arbeitsblätter zur persönlichen Vertiefung, aber auch zur Arbeit in Gruppen. Eine ideale Grundlage für Religionsunterricht und Bildungsarbeit.



Renold Blank
Leben ohne Todesangst
Mit s/w Schaubildern
136 S. Kt. DM 19,80 /
ÖS 155,- / SFr 21,-

Was ist von Berichten klinisch Toter, die uns immer wieder in Zeitungen und Illustrierten begegnen, zu halten? Sind sie in Einklang zu bringen mit der christlichen Hoffnung auf Auferstehung? Blank zeigt, wie der Tod verstanden werden kann als erfüllende Begegnung mit Gott, der nichts anderes als die Liebe ist.

Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080, 55020 Mainz

Keinen Platz im verabschiedeten Aktionsprogramm fand der ebenfalls von UNDP in der Vorbereitungsphase propagierte Vorschlag, eine *Steuer auf internationale Devisentransaktionen* einzuführen und den Ertrag einem „globalen Fonds für menschliche Sicherheit" zuzuführen. UNDP greift dabei auf einen Vorschlag des Wirtschaftsnobelpreisträgers *James Tobin* zurück, der 1978 eine 0,5-Prozent-Steuer auf Devisentransaktionen mit der Zielsetzung vorgeschlagen hat, spekulative Kapitalbewegungen zu verlangsamen. Insbesondere die Vertreter des Internationalen Währungsfonds haben sich in Kopenhagen gegen eine verbindliche Festlegung auf die „Tobin-Steuer" ausgesprochen und Zweifel daran geäußert, daß durch sie unerwünschte Spekulationsbewegungen wirksam eingeschränkt werden können.
Es besteht aber jetzt ein Auftrag an den Wirtschafts- und Sozialrat der UN (ECOSOC), neue Ideen der Mittelbeschaffung zu prüfen, somit wird die „Tobin-Steuer" weiterhin in der Diskussion bleiben. In den Kontext neuer Finanzinstrumente gehört auch der Vorschlag, bestimmte Umweltsteuern, etwa auf Flugbenzin, einzuführen und den Ertrag zur Finanzierung sozialer Belange zu nutzen. So wichtig umweltpolitisch motivierte Reformen in den Steuersystemen der Industrieländer sind, es wäre blauäugig, den Ertrag entsprechender Steuern ohne weiteres für internationale Aufgaben zu verplanen. Angesichts der hohen Steuerbelastung in den Industrieländern werden umweltpolitisch motivierte neue Steuern entgegen ohnehin bestehende massive Widerstände nur dann politisch realisierbar sein, wenn sie durch Entlastungen bei anderen Steuern kompensiert werden.

Reformen in Entwicklungs- und Industrieländern notwendig

Die Notwendigkeit einer substantiellen *Schuldenreduzierung* wird im Aktionsprogramm betont; die konkreten Festlegungen bestätigen die vom *Pariser Club* anerkannten Konditionen, gemäß derer den ärmsten Ländern nach Einzelfallprüfung 67 Prozent der Schulden erlassen werden sollen. Die Bundesregierung wäre bereit gewesen, dieser Ländergruppe „in Fällen gravierender Verschuldung und überzeugender Reformleistungen" einen Schuldenerlaß bis zu 80 Prozent einzuräumen.
Zudem regt das Aktionsprogramm die *Einrichtung von Gegenwertfonds* für soziale Entwicklung an. Hierbei werden Schulden erlassen bzw. von dritter Seite Forderungen eines Gläubigers zu einem Teil des Nennwerts gekauft unter der Bedingung, daß die Regierung des Schuldnerlandes den Gegenwert in einheimischer Währung für soziale Projekte zur Verfügung stellt. Das Instrument der Gegenwertfonds ist nach der Umweltkonferenz in Rio verstärkt zur Finanzierung umweltpolitischer Projekte genutzt worden.
Wenn auch Fortschritte bei der Entschuldung und neue Finanzierungsinstrumente verständlicherweise im Vordergrund der Forderungen vieler Entwicklungsländer stehen, Erfolge bei den Kernanliegen des Gipfels – Reduktion der absoluten Armut, Schaffung produktiver Beschäftigungsmöglichkeiten und soziale Integration – sind nur zu erwarten, wenn *interne Reformen in den Entwicklungsländern* durchgeführt werden.
Politische Stabilität und Rechtsstaatlichkeit als Grundbedingung für wirtschaftliche und soziale Entwicklung sind in vielen Ländern nicht gewährleistet. Zahlreiche entwicklungshemmende Eingriffe strangulieren die Produktion gerade derjenigen, die in absoluter Armut leben oder in der Gefahr stehen, in sie abzugleiten. So etwa marktwidrige Eingriffe in die Agrarproduktion oder die Repression gegen die städtische „informelle" Ökonomie. Korruption durchsetzt in vielen Ländern den staatlichen Sektor. So stehen viele soziale Dienstleistungen nur auf dem Papier, selbst wenn die Budgetplanung Mittel für sie bereithält. Den eingangs zitierten Selbstverpflichtungen und dem umfangreichen Aktionsprogramm haben auch die Führer der schwarzafrikanischen Kleptokratien ihre Akklamation erteilt.
Der Verweis auf die Selbstverantwortung der Führungen der Entwicklungsländer, die hausgemachten Ursachen der Armut zu überwinden, soll nun nicht die Industrieländer aus ihrer spezifischen Verantwortung entlassen. Neue Mittel der Entwicklungszusammenarbeit können in jenen Ländern einen wirksamen Beitrag leisten, die die selbstverantworteten Ursachen der Armut bekämpfen. Wieweit die wirtschaftliche Entwicklung gelingen kann und somit die Armen in produktive Beschäftigungen integriert werden können, wird zu einem wichtigen Teil durch die Handelspolitik der Industrieländer bestimmt.
An zahlreichen Stellen betonen die Dokumente von Kopenhagen die Bedeutung der „Zivilgesellschaft". Es ist ein Positivum des Gipfels, daß die *Grenzen rein staatlicher Lösungsversuche* deutlich gesehen werden, ein Konsens in internationalen Deklarationen, der erst nach dem Ende des kalten Krieges möglich wurde. *Nicht-Regierungsorganisationen* waren am Vorbereitungsprozeß und in Kopenhagen selbst beteiligt, in vielen Fällen konnten ihre Vertreter als Mitglieder der offiziellen Delegationen mitwirken. Zwei kritische Anmerkungen scheinen hier jedoch nötig zu sein: Zum einen können Nicht-Regierungsorganisationen die staatliche Verantwortung nicht ersetzen, insbesondere in den Ländern im Staatszerfall nehmen sie mittlerweile Funktionen wahr, für die sie nicht geeignet und nicht legitimiert sind.
Zum zweiten sollte der akklamatorische Konsens von Kopenhagen nicht darüber hinwegtäuschen, daß in vielen Ländern Organisationen der Zivilgesellschaft in ihrer Tätigkeit kraß behindert werden: so etwa die Organisationen, die sich für die in Kopenhagen erneut bestätigten politischen und sozialen Rechte einsetzen, aber auch Nicht-Regierungsorganisationen, die im Bereich der armutsorientierten Entwicklungspolitik und im Sozialbereich arbeiten. Hierzu gehören auch enge Reglementierungen, die Nicht-Regierungsorganisationen zu Ausführungsorganen der Bürokratie machen sollen, oder Versuche, Zugriff auf ihre auswärtigen Fördermittel zu erlangen. Die Stellung dieser Organisationen fak-

tisch zu stärken, bleibt somit ein Anliegen des Folgeprozesses des Sozialgipfels.

Auch wenn die Diskussion über die Integration *sozialer Mindeststandards* in die internationale Handelsordnung in Kopenhagen selbst kein beherrschendes Thema war, wird diese Diskussion aktuell bleiben, wenn es darum geht, eine „internationale Sozialordnung" zu schaffen. Auf seiten der Vertreter der Entwicklungsländer überwiegen dabei die ablehnenden Stimmen. Sie befürchten, soziale Belange würden als Vorwand mißbraucht, eine neue Argumentationslinie für *protektionistische Interventionen* zum Schaden exportorientierter Entwicklungsländer aufzubauen.

Sozialklauseln im internationalen Handel

Das Mißtrauen, hinter der unter dem Stichwort „Sozialdumping" geführten Debatte stünden nicht ausschließlich edle Motive, ist nicht grundlos. Es ist sicherlich kein Zufall, daß diese Debatte genau zu dem Zeitpunkt eingesetzt hat, nachdem klar wurde, daß aufgrund des Abschlusses der GATT-Uruguay-Runde bestimmte nicht-tarifäre Handelshemmnisse zum Schutz bedrängter Industrien, etwa im Bereich des Textilhandels, auf Dauer nicht mehr haltbar sind. Sozialklauseln wären nichts weiter als ein Instrument des Protektionismus, wenn sie opportunistisch unter dem Interesse des Schutzes bedrohter Branchen in den Industrieländern definiert werden. Die Verweigerung des Marktzutrittes für im Industrialisierungsprozeß befindliche exportorientierte Länder untergräbt die Möglichkeiten dieser Länder, sich wirtschaftlich zu entwickeln, die Massenarmut zu überwinden und die sozialen Standards zu verbessern.
Daß sich die sozialen Standards zwischen Gesellschaften unterschiedlichen wirtschaftlichen Potentials unterscheiden, ist zwangsläufige Widerspiegelung dieser Unterschiede. Einer nicht unter protektionistischer Absicht geführten Debatte um Sozialklauseln im Welthandel kann es also nur um die Durchsetzung gewisser, allgemein akzeptierter Mindeststandards gehen, nicht mehr, aber auch nicht weniger. So dürfte etwa der Ausschluß von in Zwangsarbeit hergestellten Gütern vom internationalen Handel konsensfähig sein. Die Diskussion weiterreichender operationaler Mindeststandards und über die erforderlichen Kontrollmechanismen sowie die Beschwerdeverfahren im Falle eines Mißbrauchs von Sozialklauseln steht aber noch am Anfang.
Die hochtrabende Einleitung der Schlußerklärung von Kopenhagen („zum ersten Mal in der Geschichte...") erweckt den Eindruck, als hätten sich die Vereinten Nationen erst jetzt den Fragen der sozialen Entwicklung gestellt. Jedoch gibt es seit 1966 den von der Generalversammlung beschlossenen *Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte*, der inzwischen von 130 Staaten, darunter der Mehrzahl der Entwicklungsländer, ratifiziert wurde. Dieser internationale Sozialpakt legt die staatliche Verpflichtung fest, nach und nach („progressively") auf die Verwirklichung sozialer Rechte hinzuarbeiten (vgl. dazu den Beitrag von *Hermann Sauter* in der Dokumentation eines von der EKD-Kammer für Kirchlichen Entwicklungsdienst und der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz gemeinsam veranstalteten Studientags im Vorfeld des Sozialgipfels, in: epd-entwicklungspolitik, Materialien I/95).
Als Kontrollmechanismus sieht dieser Pakt nur ein *Berichtssystem* vor: Die Vertragsstaaten haben sich verpflichtet, dem UN-Ausschuß für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte regelmäßig über die Situation in ihren Ländern zu berichten, soweit sie für den Pakt relevant ist. Der Ausschuß hat Vorschläge für ein *Fakultativprotokoll* erarbeitet, durch das der Kontrollmechanismus des Sozialpakts weiterentwickelt werden soll. Es müsse ein *Petitionsverfahren* eingerichtet werden, durch das der Ausschuß die Möglichkeit erhält, auch Einzelfälle in seine Prüfungsarbeit einzubeziehen. Dadurch kann ein gewisser internationaler Druck zur Einlösung sozialer Rechte geschaffen und Anreize für die innerstaatliche Rechtsentwicklung gegeben werden. Definierte Zulassungsbedingungen sollen gewährleisten, daß das Petitionsverfahren nicht durch eine Flut von Anträgen ausgehöhlt wird. Diese Vorschläge zur Ergänzung des internationalen Sozialpakts sind in Kopenhagen nicht aufgegriffen worden, aber sie können möglicherweise im Folgeprozeß eine Rolle spielen.

Der Folgeprozeß wird zeigen, ob Kopenhagen mehr war als die unverbindliche Akklamation ehrenwerter Ziele. Dabei kann dieser Folgeprozeß nicht losgelöst verlaufen von bereits bestehenden internationalen Vereinbarungen, die bereits lange vor Kopenhagen Elemente einer internationalen Sozialordnung definiert haben: neben dem Pakt für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte sind dies insbesondere die Übereinkommen der Internationalen Arbeitsorganisation.

Die Selbstverpflichtungen von Kopenhagen können Nicht-Regierungsorganisationen in der weiteren Arbeit ermutigen. Der Vorbereitungsprozeß zum Sozialgipfel hat in der Bundesrepublik entwicklungspolitisch engagierte Organisationen und sozialpolitisch tätige Verbände zusammengeführt, die vorher wenig miteinander zu tun hatten. Auch wenn die Überwindung der absoluten Armut in den Entwicklungsländern das beherrschende Thema des Gipfels war: Der Nachfolgeprozeß wird nicht nur die Entwicklungsländer betreffen. Wohlfahrtsverbände in der Bundesrepublik fordern seit Jahren von der Bundesregierung eine Armutsberichterstattung in Deutschland. Durch eine umfangreiche Armutsuntersuchung hat auch der Deutsche Caritasverband dieser Forderung Nachdruck verliehen (vgl. HK, Juni 1993, 278 ff.). Die Bundesregierung hat eine Armutsberichterstattung bisher abgelehnt, mit dem Argument, es gebe keine operationale Definition der Armut. Die Aufforderung an die Regierungen, regelmäßige Armutsberichte zu erstellen, ist Teil des Kopenhagener Aktionsprogramms, dem auch die Bundesregierung ihre Zustimmung erteilt hat. *Georg Cremer*

„Pragmatische Ergänzung, nicht radikaler Umbau“

Fragen zur Zukunft des Sozialstaates an Professor Diether Döring

Von Um-, Rück- oder Abbau des Sozialstaates war in den vergangenen Monaten häufig die Rede. Unterschiedlichste gesellschaftliche Gruppen von den Arbeitgeberverbänden bis zu den Kirchen haben ihre Vorstellungen und Modelle dringend nötiger sozialpolitischer Reformen vorgelegt. Welchen Herausforderungen das System sozialer Sicherung künftig Rechnung zu tragen hat, vor allem aber wie weit der vielfach geforderte Umbau gehen sollte, darüber sprachen wir mit Professor Diether Döring von der Akademie der Arbeit in Frankfurt. Die Fragen stellte Alexander Foitzik.

HK: Herr Professor Döring, im Kontext einer heftig geführten Standortdebatte und einer trotz wirtschaftlichem Aufschwung beharrlichen Beschäftigungskrise ist eine heftige Diskussion über das bestehende System sozialer Sicherung in Deutschland entbrannt. Verliert unter gestiegenen Belastungen die bisherige Sozialpolitik den gesellschaftlichen Konsens, auf den sie relativ unhinterfragt über Jahrzehnte aufbaute?

Döring: Für die Eskalation der Diskussion über den Sozialstaat kann man zwei sehr unterschiedliche Ursachen benennen: Zunächst gibt es gewisse objektive Schwierigkeiten, die kaum zu übersehen sind. Die Sozialpolitik, das System der sozialen Sicherung gerät immer wieder in ein Dilemma: Sie ist in drastischer Weise abhängig von der Wirtschafts- und Beschäftigungsentwicklung. In guten konjunkturellen Zeiten steigen die Einnahmen durch Zunahme von Beschäftigung und Einkommenszuwachs, während der sozialpolitische Bedarf tendenziell abnimmt, zumindest weniger wächst. So eröffneten sich bis in die 70er Jahre hinein immer neue verteilungspolitische Spielräume. Demgegenüber entsteht in wirtschaftlichen Schwächeperioden, bei Zunahme von Arbeitslosigkeit ein gegenläufiger Effekt. Der Bedarf an sozialen Leistungen wächst: Es gibt in der sozialen Sicherung bei Arbeitslosigkeit mehr Leistungsempfänger. Auch die Verrentungstendenz wird bei steigender Arbeitslosigkeit stärker. Die Zahl der Beitragszahler sinkt oder wächst langsamer, die Finanzierungsschwierigkeiten nehmen zu.

„Die legitimatorische Basis der Republik hat sich inzwischen verändert“

HK: Was hat über die Finanzierungsschwierigkeiten hinaus die derzeit ausgesprochen emotional geführte Sozialstaatsdebatte ausgelöst?

Döring: Eine zweite Ursache liegt in der veränderten staatlichen Ordnung in Deutschland. Nachdem die alte Bundesrepublik als deutscher Teilstaat sich nach dem zweiten Weltkrieg nicht mehr auf die Nationalidee als Element staatlicher Legitimation beziehen konnte, traten an deren Stelle zwei andere Grundlagen. Zum einen – wohl vorherrschend – die wirtschaftliche Wohlstandssteigerung mit der Orientierung auf Vollbeschäftigung und die Zusicherung von materiellen Zuwächsen für alle oder doch fast alle Bürger. Dies wurde in den 50er und 60er Jahren mit großem Erfolg realisiert. Zum anderen aber wurde – und dieses Element wird gelegentlich vergessen – für die Nichterwerbsfähigen das Versprechen eines hohen Maßes sozialer Sicherheit gegeben und auch eingelöst durch einen energischen Ausbau des Systems der sozialen Sicherung. Beide Elemente, Wohlstandssicherung und soziale Sicherheit haben gleichermaßen zur Legitimation der alten Bundesrepublik maßgeblich beigetragen und den großen Parteien die Loyalität ihrer Wähler gesichert. Der Einigungsprozeß, die Aufhebung der Teilstaatlichkeit also, hat die legitimatorische Basis der Republik verändert und damit auch ein Stück des alten Konsenses über die Sozialpolitik brüchiger werden lassen. Daneben darf nicht vergessen werden, daß Deutschland durch den Einigungsprozeß große finanzielle Anforderungen erwachsen sind, die überwiegend einseitig den Sozialversicherten aufgeladen wurden.

HK: Ist die vielfach beschriebene Krise des Sozialstaates schon eine Akzeptanz- und Legitimationskrise? In der Bevölkerung scheint sich ja so etwas wie eine schizophrene Haltung abzuzeichen: Auf der einen Seite steht das Bedürfnis nach größtmöglicher Sicherheit, nach dem uneingeschränkten Segen des Sozialstaates, auf der anderen Seite klagt man über dessen Lasten und Kosten.

Döring: Meinungsumfragen zum System der sozialen Sicherung zeigen, daß es sich im ganzen noch großer Akzeptanz in der Bevölkerung erfreut. Dies gilt besonders für die Alterssicherung, mit gewissen Abstrichen auch für die Krankenversicherung. Bezüglich der Arbeitslosenversicherung ebenso wie der Sozialhilfe fallen die Einschätzungen allerdings schon differenzierter aus. Ausschlaggebend hierfür ist meines Erachtens die sehr ungleich verteilte Betroffenheit in der Bevölkerung. Trotz des deutlich erkennbaren langfristigen Anstiegs von Unterbeschäftigung in der Bundesrepublik darf man nicht übersehen, daß ein ganz beträchtlicher Teil

der Erwerbstätigen vom Risiko Arbeitslosigkeit bisher nicht nennenswert betroffen war. Arbeitslosigkeit konzentriert sich immer noch relativ stark auf eine Minorität der Erwerbstätigen, allerdings auf eine recht starke. Ähnlich verhält es sich – nur auf die Gesamtbevölkerung bezogen – mit der Sozialhilfe.

HK: Die Zahl der Sozialhilfeempfänger und das Risiko, zu einem solchen zu werden, ist in den letzten Jahren deutlich gestiegen. Warum fühlen sich dennoch viele von dieser Problematik nicht angesprochen?

Döring: Ohne Zweifel gibt es in der Bundesrepublik auch einen langfristigen Anstieg von Sozialhilferisiken, allgemein einen deutlichen Anstieg der Armutsproblematik. Nicht umsonst ist das Thema Armut in den vergangenen Jahren sehr viel stärker zum Gegenstand öffentlicher Diskussion geworden. Dennoch gilt auch hier: Ein ganz beträchtlicher Teil der Bevölkerung wie auch der Erwerbstätigen und der Sozialversicherten sieht sich nicht in der Rolle potentieller Betroffenheit. Im Falle von Arbeitslosigkeit und Armut gibt es sicher auch eine Fortdauer traditioneller Anschauungen, die hier ein starkes Moment von Selbstverschulden zu erkennen glauben. Dies alles mag eine gewisse Widersprüchlichkeit in der Haltung der Bevölkerung gegenüber dem System der sozialen Sicherung im ganzen erklären.

HK: Mit den wachsenden Armuts- und Sozialhilfeproblemen ist schon einer der zentralen Aspekte der Sozialstaatsdiskussion benannt. Werden heute Strukturschwächen des sozialen Sicherungssystems offenkundig, die in Zeiten des allgemein steigenden Wohlstandes nur überdeckt waren?

Döring: Die Konzeption des heutigen Systems der sozialen Sicherung stammt in ihrem Kernbestand aus den 50er und 60er Jahren. Das System ist also in einer Zeit konzipiert worden, in der es in Deutschland eine deutlich wachsende Beschäftigung, fast durchweg Vollbeschäftigung gab. Das heißt, daß fast alle erwerbsfähigen Mitglieder der Gesellschaft in der Lage waren, durch eigene Erwerbsarbeit ihren Lebensunterhalt und den ihrer Familien zu sichern. So ist es erklärlich, daß man in diesen Jahren glaubte, die Orientierung des bestehenden Sicherungssystems guten Gewissens in Richtung Einkommenssicherung, Lebensstandardsicherung verändern zu können. Die Bedeutung ausgleichender und mindestsichernder Mechanismen schien damals langfristig immer mehr zurückzugehen.

„Die Mindestsicherungsaufgabe wurde an die Sozialhilfe delegiert"

HK: Wie wirkte sich diese Umorientierung auf die traditionelle Funktion sozialer Sicherungssysteme, die Grundsicherung aus?

Döring: Dies läßt sich am Beispiel der Rentenversicherung als Kernsystem der Alterssicherung deutlich illustrieren: Die klassische Konzeption des deutschen Systems bestand ursprünglich in einer Art gemischter Orientierung. Einerseits gab es staatlich finanzierte Sockelbeträge in der Rentenversicherung, andererseits aber zusätzlich auch eine Abhängigkeit der Rentenleistung von Beitragszeit und -höhe und damit auch von Erwerbszeit und -einkommen. In den fünfziger Jahren sind sowohl die Grundbeträge, die es seit der Gründungsgesetzgebung 1889 gab, wie die Mindestrenten, die 1948 eingeführt worden waren, eliminiert und die Leistungen stärker „beitragsäquivalent" ausgestaltet worden; das heißt: die Rentenleistung wurde eindeutig an Höhe und Dauer der Beitragszahlung und an das Erwerbseinkommen gekoppelt. Die klassische Mindestsicherungsfunktion aber wurde delegiert an die Sozialhilfe. Ähnliche Veränderungen gab es im System der Sicherung bei Arbeitslosigkeit. In der Weimarer Zeit, der Gründungzeit der Arbeitslosenversicherung, war es zwar einkommensbezogen ausgestaltet, aber nicht mit der Ausschließlichkeit, wie es das jetzige System ist, das seine Leistungen strikt nettolohnproportional orientiert. Auch hier hat man die tendenziell mindestsichernde, ausgleichende Qualität der Sicherung ersetzt durch die Delegation der Mindestsicherungsaufgabe an die Sozialhilfe.

HK: Diese Umgestaltung war seinerzeit unumstritten und schien unproblematisch. Wurde sie nicht auch von breiten Teilen der Bevölkerung gutgeheißen?

Döring: Diese konzeptionelle Umorientierung wurde von zwei ausgesprochen positiven Veränderungen begleitet: zum einen der drastischen Anhebung des durchschnittlichen Leistungsniveaus – besonders bei der Rentenversicherung; zum anderen der schrittweisen Dynamisierung des gesamten Leistungssystems – beginnend mit der Rentenversicherung, später auch ausgedehnt auf die anderen Sicherungssparten. Das klassische Problem, daß Empfänger von Langfristleistungen gegenüber der gesellschaftlichen Wohlstandsentwicklung zurückfielen, wurde damit beseitigt. Insgesamt gesehen, erfreuten sich diese Hauptreformen der 50er und 60er Jahre hoher Akzeptanz in der Bevölkerung, auch wenn es sicherlich Teilgruppen unter den Versicherten gab, deren Situation sich trotz der durchschnittlichen Leistungsverbesserung eher verschlechtert hatte.

HK: Mit einer Beschäftigungskrise mußte diese Koppelung an die Erwerbstätigkeit, ebenso wie die Orientierung an der Lebensstandardsicherung an ihre Grenzen kommen...

Döring: Heute kann nicht mehr allen Erwerbsfähigen die Möglichkeit garantiert werden, durch Erwerbsarbeit den eigenen Lebensunterhalt, sowie den Lebensunterhalt der Familie zu sichern. Größere Gruppen auch von Erwerbsfähigen sind neben der Versicherungsleistungen auf Einkommenshilfen der Sozialhilfe angewiesen, insbesondere wenn der erforderliche Mindestbedarf wie etwa bei größeren Familien beziehungsweise Haushalten relativ hoch ist. Der steigende Sozialhilfeaufwand, das steigende Risiko der Sozialhilfebedürftigkeit ist eine logische Konsequenz dieser Entwicklung. Die in den 50er und 60er Jahren angemessene

konzeptionelle Orientierung zeigt unter den gegenwärtigen wirtschaftlichen Bedingungen eindeutig Schwächen.

HK: Wie sollen angesichts dieser veränderten Rahmenbedingungen Prinzipien und Zielsetzung der Sozialpolitik neu gewichtet werden, welche Umorientierung ist heute geboten? Muß eine solche Umgestaltung bei der Sozialhilfe ansetzen?

Döring: Zu Recht steht die Sozialhilfe im Zentrum der Diskussion um Reformen im System der sozialen Sicherung. Die Kritik kommt dabei allerdings von zwei verschiedenen Seiten. Die eine richtet sich besonders gegen den Gebrauch der Sozialhilfe als Instrument der Mindestsicherung. Salopp gesprochen wird – und ich teile diese Meinung – moniert, die Sozialhilfe eigne sich nicht als Sicherungsinstrument für ein „Millionenpublikum". Sie wurde ursprünglich nicht für die Breitensicherung konzipiert, sondern für (angenommene) Ausnahmefälle. Auf der anderen Seite geht es um die massiven finanziellen Probleme auf den unteren politischen Ebenen, die durch die Sozialhilfe ausgelöst werden. Auf lange Sicht wäre es sicherlich vernünftig, auf eine konzeptionelle Veränderung der Mindestsicherungsinstrumente in der sozialen Sicherung hinzuarbeiten. Sinnvoll wäre hier vermutlich eine gewisse pragmatische Ergänzung des Sozialversichungssystems, nicht ein radikaler Umbau. Eine solche Mindestsicherung innerhalb der Kernsysteme sollte ähnlich der Sozialhilfe bedarfsabhängig, bedarfsorientiert gestaltet sein. Sie müßte sicherlich anders finanziert werden als die Versicherungsleistungen und wäre eindeutig eine Finanzierungsaufgabe des Bundes.

„Von der bestehenden Konzeption gehen positive Arbeitsanreize aus"

HK: Gerade zum Thema Grund- oder Mindestsicherung existieren sehr unterschiedliche Konzepte, vom Bürgergeld bis zur Negativsteuer. Wie weit müßte eine konzeptionelle Umorientierung insgesamt gehen?

Döring: Bei der gegenwärtigen Diskussion über den Umbau des Sozialstaates lassen sich zwei Pole unterscheiden. Der eine besteht in der Auffassung, daß gerade unter Finanzierungsgesichtspunkten das Äquivalenzprinzip eher verstärkt werden sollte, im System insgesamt alle Umverteilungselemente weiter eliminiert werden müßten. Politisch gewollte Umverteilung sollte künftig klar steuerfinanziert werden. Man könnte dies als Zuspitzung der bisherigen bundesrepublikanischen Sozialpolitiktradition betrachten. Der andere Pol umfaßt jene Positionen, die auf eine Art radikalen Umbau oder eher Rückbau des Systems hin zu einer *reinen* Grundrentenlösung steuern. Dabei bemüht man sehr unterschiedliche Finanzierungskonzepte – die einen streben eher eine Steuerfinanzierung, die anderen, beispielsweise neoliberale Autoren, eine versicherungsartige, also beitragsfinanzierte Konstruktion an.

HK: Welche Vorteile im Vergleich zu dem bestehenden System brächte ein Grundrentenkonzept, und welche Nachteile wären in Kauf zu nehmen?

Döring: Für diese Lösung spricht, daß sie eine bessere Arbeitsteiligkeit ermöglicht zwischen staatlicher Sozialpolitik und den nichtstaatlichen Akteuren, also der betrieblichen Sozialpolitik und der privaten Eigenvorsorge. Diesen Weg haben einige europäische Länder eingeschlagen, beispielsweise die Niederlande. Dort ist die staatliche Altersicherung ausschließlich grundsichernd gestaltet, konzentriert sich also auf die Armutsvermeidung, während alle lebensstandardsichernden Anstrengungen der Tarifpolitk, den Gewerkschaften, der betrieblichen Sozialpolitik oder der Eigenvorsorge überlassen werden. Diese Arbeitsteilung scheint dort relativ gut zu funktionieren. Sie hat jedenfalls zu einer enormen Reichweite nichtstaatlich organisierter Zusatzrentensysteme geführt.

HK: Bestünde aber überhaupt eine realistische Chance, ein solches Konzept in Deutschland durchzusetzen?

Döring: Ein radikaler Umbau in eine solche Richtung würde von der Bevölkerung in Deutschland nicht mitgetragen. Denn die Orientierung des Systems am Einkommen und dem Versicherungsprinzip prägt langfristig auch das Denken der Versicherten. Umgekehrt dürfte die Sozialpolitik selbst von Werthaltungen in der erwerbstätigen Bevölkerung beeinflußt sein. Deshalb scheint es mir nicht sinnvoll, über einen radikalen Umbau des sozialen Sicherungssystems zu diskutieren. Es sollte auf jeden Fall in seinem Kernbestand erhalten bleiben. Nimmt man überdies die empirischen Analysen über einen Wertewandel in der Bevölkerung ernst, dürfte tendenziell die Wertschätzung des Versicherungs- und Äquivalenzprinzips ehe noch zunehmen. Dabei liefert nicht nur der Blick auf die Werthaltungen in der Bevölkerung Argumente gegen einen radikalen Umbau. Man kann davon ausgehen, daß von der bestehenden Konzeption positive Arbeitsanreize ausgehen, die von einer Grundversorgungskonzeption in dem Maße nicht zu erwarten sind. Auch dürfte sich die Leistungs-/Gegenleistungsbeziehung in der Tat in einer Ausgangslage bewähren, aus der doch beachtliche Finanzierungslasten für die Versicherten erwachsen. Aber nochmals: Dies sind Argumente gegen einen *radikalen* Umbau, sie sprechen nicht gegen *Reformen* im System.

HK: Wenn auch ein radikaler Umbau nicht sinnvoll erscheint, weil das gegenwärtige System sich im wesentlichen bewährt hat, muß es doch an veränderte Ausgangsbedingungen angepaßt werden. Welchen neuen Herausforderungen muß das Sozialsystem künftig Rechnung tragen, worauf muß eine zukunftsweisende Sozialpolitik reagieren?

Döring: Es gibt einige wichtige Veränderungen, deren Konsequenzen für das System der sozialen Sicherung – allerdings nur im großen und ganzen – bereits heute absehbar sind. Das betrifft zunächst den demographischen Wandel, insbesondere die Verschiebung der Altersstruktur, die sich vor allem nach dem Jahr 2000 ergeben wird. Der sogenannte Alters-

quotient wird sich bis zum Jahr 2030 in etwa verdoppeln. Eine weitere Tendenz, die man in Rechnung stellen muß: Die Bundesrepublik ist de facto zum Einwanderungsland geworden, und, trotz aller Hürden wie einem veränderten Zuwanderungsrecht oder geänderten Verwaltungsregeln, ist mit einer zählbaren Zuwanderung auch weiterhin zu rechnen. Drittens gibt es einige wichtige Veränderungen auf dem Arbeitsmarkt: etwa die Tendenz zur Verkürzung der Erwerbsphase, die zur Erosion der traditionellen Arbeitnehmer-Erwerbsbiographie beiträgt. An dieser aber hat sich die Politik der sozialen Sicherung bisher gewissermaßen als Leitfigur orientiert. Vermutlich werden Erwerbsbiographien in zunehmendem Maße Wechsel zwischen selbständiger und abhängiger Beschäftigung einschließen. Selbständige (werkverträgliche) Tätigkeiten gewinnen offenbar in der Industrie und im Dienstleistungssektor eine steigende Bedeutung. Auch ist von einer weiteren Zunahme von Teilzeitbeschäftigungen auszugehen.

HK: Welche Konsequenzen verlangt die mit dem Schlagwort der „Pluralisierung der Lebensformen" beschriebene Entwicklung insgesamt für die Gestaltung künftiger Sozialpolitik?

Döring: Das deutsche System ist nicht nur sehr stark zentriert auf die Erwerbsarbeit – es ist tendenziell auch „ehezentriert": Bestimmte Leistungen knüpfen direkt an den Ehestatus an. Dies wird besonders an der sozialen Sicherung älterer, verheirateter Frauen deutlich. Zu über 80 Prozent könnten diese nicht vom eigenen Alterseinkommen leben. Sie sind in der Regel nur deshalb nicht in einer Armutsposition, weil sie durch Einkommen des Ehemannes und nach dessen Tod durch Hinterbliebenenrenten abgesichert sind. Auch in der Krankenversicherung sind Familienangehörige ohne eigenes Einkommen in die Mitversicherung eingeschlossen.

HK: Wird man in Zukunft bei der sozialen Absicherung nicht mehr so einfach auf die Normativität von Ehe und Familie setzen können? Hat das Prinzip der Mitversicherung ausgedient?

Döring: Die gestiegenen Scheidungsraten, die Zunahme nichtehelicher Partnerschaften und die niedrigen Kinderzahlen zeigen diese Entwicklung an. Gleichzeitig gibt es Veränderungen bei den Wertehaltungen. Eine wichtige Tendenz stellt die vielbeschriebene Abkehr von disziplin- und gemeinschaftsorientierten Werten hin zu solchen dar, die mit den Schlagworten „hedonistisch" und „individualistisch" gekennzeichnet werden. Zwar warnen hier manche Experten vor einer Dramatisierung. Konsens besteht aber über eine allgemeine Tendenz zu einem gestiegenen Bedürfnis nach individueller Selbständigkeit und Selbstentfaltung. Voraussichtlich wird uns diese Entwicklung dazu zwingen, die ehebezogenen Regelungen zurückzufahren und den Akzent auf den Ausbau individueller Versicherungsansprüche zu legen.

HK: Vor diesem Szenario von Veränderungen werden einige Kernelemente des Systems der sozialen Sicherung problematisch. Welche konkreten Schritte der Umgestaltung sind in absehbarer Zeit dringlich?

Döring: Allein die Veränderung auf dem Arbeitsmarkt und die damit einhergehende Erosion traditioneller Erwerbs- und Versicherungsbiographien verlangen, daß über die Abgrenzung des Versichertenkreises in der bestehenden Sozialversicherung erneut nachgedacht wird. Dabei zeigt der Blick zu den Nachbarn, daß innerhalb der Europäischen Union bezüglich der Abgrenzung des Versichertenkreises eher die Orientierung an Erwerbstätigkeit dominiert. Traditionell orientiert man sich in Deutschland dagegen an abhängiger Beschäftigung. Selbst diese Gruppe wird nicht vollständig erfaßt, denkt man beispielsweise an die geringfügig Beschäftigten, oder daran, daß in der Krankenversicherung Bezieher höherer Entgelte über der Versichungspflichtgrenze nicht erfaßt werden, es sei denn, diese treten freiwillig bei. Um solche Lücken zu schließen und einen zusätzlichen Erosionsprozeß des Versicherungsschutzes durch Veränderungen der Erwerbsstruktur abzufangen, sollte man über eine Ausdehnung des Versichertenkreises auf alle Formen der Erwerbstätigkeit nachgedacht werden.

„Von der Orientierung an materiellen Zuwächsen wird man sich verabschieden müssen"

HK: Wenn man in Zukunft nicht mehr wie in bisherigem Maße für die Ausgestaltung der sozialen Sicherungssysteme mit der „Normalität" von Ehe und Familie rechnen kann – wie lassen sich die damit veränderten individuellen Risikolagen absichern?

Döring: Auf lange Sicht wird die Individualisierung und Universalisierung des Versicherungsschutzes auf der sozialpolitischen Tagesordnung stehen. Das bedeutet, den Versicherungsschutz so zu gestalten, daß er nicht mehr an Ehe und Familie anknüpft, sondern sich auch bei Nichterwerbstätigen ausschließlich an eigenständigen, selbst erworbenen Ansprüchen orientiert. Dieser Prozeß der Ausweitung eigenständiger Ansprüche innerhalb der Sozialversicherung wird allerdings – und dies ist zweifellos ein positiver Aspekt – bereits stark gefördert durch die wachsende Erwerbsneigung von Frauen. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, daß bei der Konzeption des bestehenden Systems, die besonders auf das Versicherungsprinzip und Beitragsgerechtigkeit abhebt, nicht gewährleistet ist, daß dieser Prozeß in überschaubarer Zeit zu einer universellen Ausbreitung von eigenständigen, schon gar nicht *ausreichenden* Ansprüchen führt. Langfristig scheint es daher sinnvoll zu prüfen, ob nicht die Beitragszahlung zusätzlich zur Einkommensbezogenheit auf ein bestimmtes Mindestniveau orientiert werden sollte. Bei fehlendem Einkommen oder niedrigerem Einkommen müßte diese allerdings subventioniert werden.

HK: In einer Diskussion, in der besonders die leeren Kassen im Vordergrund stehen – werden da nicht alle mit Subven-

tionen verbundenen Modelle im sozialen Bereich auf heftige Ablehnung stoßen?

Döring: Nicht unbedingt. Eine langfristige Universalisierung von Ansprüchen würde beispielsweise auch dazu führen, daß bestimmte Kosten, etwa bei der Mitversicherung und der Hinterbliebenensicherung, in dem bisherigen Ausmaß nicht mehr auftreten, wobei sicherlich Übergangsmodelle notwendig sind. Übersehen sollte man auch nicht, daß – geht man einmal von einer universellen Versicherungspflicht mit Mindestbeitragszahlungen aus – wir ein langfristiges „Herauswachsen" aus der Sozialhilfebedürftigkeit erreichen könnten. Zum anderen wird man aber nicht alles an notwendiger Beitragssubventionierung dem Staat aufladen können. Es müssen auch Haushalte herangezogen werden, die in der Lage sind, solche Mindestbeiträge selbst zu tragen. Die hier nicht leistbaren Dinge sollten einer Abwägung zwischen Versichertengemeinschaft und Staat unterworfen werden.

HK: Wird nicht auf lange Sicht doch ein größeres Schwergewicht auf die private Vorsorge gelegt werden müssen?

Döring: Es wäre wünschenswert, wenn die Aktivität der nichtstaatlichen Akteure verstärkt werden könnte. Leider läuft die gegenwärtige Entwicklung, jedenfalls teilweise, in die entgegengesetzte Richtung, so in der betrieblichen Sozialpolitik. Insbesondere die betriebliche Altersvorsorge, eine wichtige Säule der Altersversorgung, erlebt gegenwärtig einen kräftigen Rückbau. Auch die anderen nichtstaatlichen Aktivitäten werden von der wirtschaftlichen Entwicklung stark beeinflußt. Es ist nicht zu erwarten, daß in der Situation verschärften Wettbewerbs die nichtstaatlichen Elemente sozialer Sicherung erheblich verstärkt werden können. Bezüglich der Eigenvorsorge sollte im Auge behalten werden, daß die Chancen hier stark von der Höhe des Einkommens abhängen, gleichgültig ob es um das Sparen, die Privatversicherung oder die Bildung von Immobilienvermögen geht.

HK: Ist nicht realistischerweise insgesamt mit einem im Durchschnitt abgesenkten Leistungsniveau zu rechnen?

Döring: Die künftige Wirtschafts- und Beschäftigungsentwicklung ist ein großer Unsicherheitsfaktor, Prognosen sind hier äußerst schwierig. Anzunehmen ist allerdings eine weitere Verstärkung der Schwierigkeiten im System der sozialen Sicherung, selbst bei günstigerem wirtschaftlichem Trend – allein schon wegen der demographischen Entwicklung. Vermutlich wird man sich noch stärker von der liebgewonnenen Orientierung auf materielle Zuwächse verabschieden müssen. Die alten Verteilungsspielräume in der Sozialpolitik werden auf lange Sicht nicht mehr zur Verfügung stehen. Unter knapperen Verteilungsspielräumen aber werden Fragen der sozialen Gerechtigkeit eine größere Rolle spielen müssen. Vor dem Hintergrund knapper werdender Verteilungsspielräume und veränderter sozialpolitischer Problemlagen sollte über einen neuen sozialen Konsens – wenn Sie sie wollen: über den Gesellschaftsvertrag – nachgedacht und diskutiert werden.

HK: Wie könnte oder sollte ein solcher neuer sozialer Konsens aussehen, an welchen Leitvorstellungen und -bildern kann er sich orientieren?

Döring: Dieser Konsens bestand in der alten Bundesrepublik ursprünglich darin, daß durch Vollbeschäftigung und ein ausgebautes System der sozialen Sicherheit die gesellschaftliche Integration und Partizipation aller auch materiell ermöglicht werden sollte. Auf überschaubare Zeit wird jedoch auch eine sehr energische Beschäftigungspolitik des Staates wie der Verbände Vollbeschäftigung vermutlich nicht mehr erreichen. Dafür sprechen allein schon die schwierigen Anpassungsanforderungen der deutschen Wirtschaft im Zuge der Globalisierung des Wettbewerbs sowie der vielleicht sich noch verstärkende Zuwanderungsdruck. Hinzu kommt, daß von einer energischen Beschäftigungspolitik des Staates nicht die Rede sein kann – hier scheint eher eine resignative Haltung Platz zu greifen. Daraus folgt, daß für die soziale Integration aller Bürger und Bürgerinnen verstärkt ausgleichende Maßnahmen notwendig sind, um die fehlende Chance zu kompensieren, sich eigenständig ins Erwerbssystem zu integrieren.

„Neben Lebensstandardsicherung die Armutsvermeidung stellen"

HK: Zu einer solchen Ausgleichsmaßnahme aber taugt – wie Sie bereits betont haben – die Sozialhilfe nicht …

Döring: Diese Maßnahmen müssen über Instrumente getroffen werden, die tatsächlich Akzeptanz bei den Betroffenen finden; Maßnahmen, die nicht selbst schon als ausgrenzend erlebt und verstanden werden. Daher ist es notwendig die Mindestsicherungsaufgabe wieder in das System der sozialen Sicherung zu integrieren.

HK: Hieße das, das System der sozialen Sicherung wieder auf seine ursprüngliche Aufgabe hin zu konzentrieren, eine Akzentverschiebung in der Zielsetzung von Sozialpolitik insgesamt vorzunehmen?

Döring: Die bisherige Sozialpolitik sichert den erreichten ökonomischen Stand, die Sozialleistungen werden im wesentlich nach dem jeweiligen Erwerbserfolg bemessen. Das war und ist für die Mehrheit der Erwerbstätigen durchaus eine sinnvolle Orientierung von Sozialpolitik gewesen und man sollte sich von dieser auch nicht radikal abkehren. Sicherlich aber ist eine angemessenere Bewertung der Aufgabe von Armutsverhütung nötig. Beide Hauptziele der Sozialpolitik, die Armutsvermeidung und die Lebensstandardsicherung müssen sozusagen gleichberechtigt nebeneinandergestellt, als gleichberechtigte Aufgaben staatlicher Sozialpolitik anerkannt werden.

HK: Mag auch einiges an der These über Wertewandel und Individualisierung Klischee sein – ein gewisser Abbau von Solidaritätswerten ist doch unbestreitbar. Welche Chancen

hat vor diesem Hintergrund die von Ihnen angemahnte Diskussion über soziale Gerechtigkeit?

Döring: In der Tat scheint der Wertewandel gegen eine Verstärkung gesellschaftlicher Solidarität zu stehen. Auf der anderen Seite darf jedoch nicht übersehen werden, daß die wirtschaftliche und soziale Entwicklung den Anteil der auf Solidarität der Gesellschaft Angewiesenen ausdehnt. Auch die Sorge um die demokratische Verfassung der Republik verlangt es, für eine Verstärkung des Solidarprinzips zu werben. Eine funktionsfähige Demokratie ist angewiesen auf die gesellschaftliche Partizipationschancen aller Bürger und Bürgerinnen. Über dieses Ziel der Partizipation aller ist eine neue Verständigung dringlich. Die Partizipation wiederum aber muß auch materiell ermöglicht werden. Ich zähle auf die Einsicht, daß ein Abschied vom Solidarprinzip einen gesellschaftlichen Qualitätsverlust bedeuten würde, von dem alle betroffen wären, nicht nur die von Ausgrenzung Bedrohten.

„Du sollst nicht töten"

Die Kernpassagen der Enzyklika „Evangelium vitae"

Am 30. März wurde die Enzyklika „Evangelium vitae" Johannes Pauls II. veröffentlicht, die elfte Enzyklika dieses Pontifikats. Wir dokumentieren in der von der Deutschen Bischofskonferenz vorgelegten Übersetzung das dritte Kapitel des umfangreichen Lehrschreibens. Es behandelt vor allem die Themen Abtreibung und Euthanasie und geht auf das Verhältnis von Sittengesetz und staatlicher Gesetzgebung ein. (Zur Einordnung und Bewertung der neuen Enzyklika vgl. in diesem Heft die Beiträge auf S. 220 und S. 224).

„Wenn du das Leben erlangen willst, halte die Gebote" (Mt 19,17): Evangelium und Gebot

52. „Es kam ein Mann zu Jesus und fragte: Meister, was muß ich Gutes tun, um das ewige Leben zu gewinnen?" (Mt 19,16). Jesus antwortete: „Wenn du das Leben erlangen willst, halte die Gebote" (Mt 19,17). Der Meister spricht vom ewigen Leben, das heißt von der Teilhabe am Leben Gottes selbst. Dieses Leben erlangt man durch die Einhaltung der Gebote des Herrn, also einschließlich des Gebotes „du sollst nicht töten". Genau dieses ist denn auch das erste der Zehn Gebote, an das Jesus den jungen Mann erinnert, der ihn fragt, welche Gebote er einhalten müsse: „Jesus antwortete: Du sollst nicht töten, du sollst nicht die Ehe brechen, du sollst nicht stehlen..." (Mt 19,18).

Gottes Gebot ist niemals getrennt von seiner Liebe: es ist stets ein Geschenk zu Wachstum und Freude des Menschen. Als solches stellt es einen wesentlichen Aspekt und ein unverzichtbares Element des Evangeliums dar, ja, es nimmt selbst Gestalt an als „Evangelium", das heißt als frohe Botschaft. Auch das Evangelium vom Leben ist für den Menschen ein großes Gottesgeschenk und zugleich eine verpflichtende Aufgabe. Es weckt beim freien Menschen Staunen und Dankbarkeit und erfordert, mit lebendigem Verantwortungsbewußtsein angenommen, bewahrt und erschlossen zu werden: Gott fordert vom Menschen, dem er das Leben schenkt, daß er es liebt, achtet und fördert. Auf diese Weise wird das Geschenk zum Gebot, und das Gebot selbst offenbart sich als Geschenk.

Der Mensch, lebendiges Abbild Gottes, war von seinem Schöpfer als König und Herr gewollt. „Gott hat den Menschen so gemacht – schreibt der hl. Gregor von Nyssa –, daß er seine Rolle als König der Erde erfüllt... Der Mensch ist nach dem Bild dessen geschaffen worden, der der Herrscher über das Universum ist. Alles weist darauf hin, daß sein Wesen von Anfang an vom Königtum gekennzeichnet ist... Auch der Mensch ist König. Geschaffen, um die Welt zu beherrschen, hat er die Ähnlichkeit mit dem universalen König empfangen, ist er das lebendige Abbild, das durch seine Würde an der Vollkommenheit des göttlichen Vorbildes teilhat".[38] Der Mensch, der aufgerufen ist fruchtbar zu sein und sich zu vermehren, sich die Erde zu unterwerfen und über die anderen Geschöpfe zu herrschen (vgl. Gen 1,28), ist nicht nur König und Herr über die Dinge, sondern auch und vor allem über sich selbst[39] und in gewissem Sinne über das Leben, das ihm geschenkt wird und das er durch den in Liebe und in der Achtung vor Gottes Plan vollzogenen Zeugungsakt weitergeben kann. Bei seiner Herrschaft handelt es sich jedoch nicht um eine absolute, sondern um eine übertragene; sie ist realer Widerschein der alleinigen und unendlichen Herrschaft Gottes. Darum muß sie der Mensch durch Teilhabe an der unermeßlichen Weisheit und Liebe Gottes mit Weisheit und Liebe leben. Und das geschieht durch den Gehorsam gegenüber seinem heiligen Gesetz: ein freier und froher Gehorsam (vgl. Ps 119 [118]), der aus dem Bewußtsein erwächst und genährt wird, daß die Gebote des Herrn ein Gnadengeschenk sind und dem Menschen immer nur zu seinem Besten um des Schutzes seiner persönlichen Würde und der Erreichung seines Glücks willen anvertraut werden.

Wie schon in bezug auf die Sachwelt, so gilt noch mehr in bezug auf das Leben, daß der Mensch nicht absoluter Herr und unanfechtbarer Schiedsrichter ist, sondern – und darauf beruht seine unvergleichliche Größe – „Vollstrecker des Planes Gottes".[40]

Das Leben wird dem Menschen anvertraut als ein Schatz, den er nicht zerstreuen, als ein Talent, das er wirtschaftlich verwalten soll. Darüber muß der Mensch seinem Herrn Rechenschaft ablegen (vgl. Mt 25,14–30; Lk 19, 12–27).

„Für das Leben des Menschen fordere ich Rechenschaft vom Menschen" (Gen 9,5): das menschliche Leben ist heilig und unantastbar

53. „Das menschliche Leben ist als etwas Heiliges anzusehen, da es ja schon von seinem Anfang an ‚das Handeln des Schöpfers erfordert' und immer in einer besonderen Beziehung mit dem Schöpfer, seinem einzigen Ziel, verbunden bleibt. Gott allein ist der Herr des Lebens vom Anfang bis zum Ende: Niemand kann sich – unter keinen Umständen – das

Recht anmaßen, einem unschuldigen menschlichen Geschöpf direkt den Tod zuzufügen".[41] Mit diesen Worten legt die Instruktion Donum vitae den zentralen Inhalt der Offenbarung Gottes über die Heiligkeit und Unantastbarkeit des menschlichen Lebens dar.
Denn die Heilige Schrift legt dem Menschen die Vorschrift „Du sollst nicht töten" als göttliches Gebot vor (Ex 20,13; Dtn 5,17). Es steht – wie ich schon unterstrichen habe – im Dekalog, im Herzen des Bundes, den der Herr mit dem auserwählten Volk schließt; doch enthalten war es bereits in dem allerersten Bund Gottes mit der Menschheit nach der reinigenden Strafe der Sintflut, die durch das Überhandnehmen von Sünde und Gewalt ausgelöst worden war (vgl. Gen 9,5–6).
Gott erklärt sich zum absoluten Herrn über das Leben des nach seinem Bild und Gleichnis gestalteten Menschen (vgl. Gen 1,26–28). Das menschliche Leben weist somit einen heiligmäßigen und unverletzlichen Charakter auf, in dem sich die Unantastbarkeit des Schöpfers selber widerspiegelt. Eben deshalb wird Gott zum strengen Richter einer jeden Verletzung des Gebotes „du sollst nicht töten", das die Grundlage des gesamten menschlichen Zusammenlebens bildet. Er ist der „goel", das heißt der Verteidiger des Unschuldigen (vgl. Gen 4,9–15; Jes 41,14; Jer 50,34; Ps 19 [18],15). Auch auf diese Weise macht Gott deutlich, daß er keine Freude am Untergang der Lebenden hat (vgl. Weish 1,13). Nur der Teufel vermag sich darüber zu freuen: durch seinen Neid kam der Tod in die Welt (vgl. Weish 2,24). Er, der „ein Mörder von Anfang an" ist, ist auch „ein Lügner und der Vater der Lüge" (Joh 8,44): durch Irreführung lenkt er den Menschen auf die Ziele Sünde und Tod, die als Lebensziele und Erfolge hingestellt werden.

54. Das Gebot „du sollst nicht töten" besitzt einen ausgesprochen starken negativen Inhalt: es zeigt die äußerste Grenze auf, die niemals überschritten werden darf. Implizit jedoch spornt es zu einem positiven Verhalten der absoluten Achtung vor dem Leben an mit dem Ziel, es zu fördern und auf dem Weg der Liebe, die sich verschenkt, die annimmt und dient, fortzuschreiten. Auch das Volk des Alten Bundes hat, wenn auch langsam und mit Widersprüchen, nach dieser Auffassung eine fortschreitende Reife gekannt und sich so auf die großartige Verkündigung Jesu vorbereitet: das Gebot der Nächstenliebe ist dem Gebot der Gottesliebe ähnlich; „an diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz samt den Propheten" (vgl. Mt 22,36–40). „Denn die Gebote... du sollst nicht töten... und alle anderen Gebote – unterstreicht der hl. Paulus – sind in dem einen Satz zusammengefaßt: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" (Röm 13,9; vgl. Gal 5,14). Nachdem es in das Neue Gesetz übernommen und in ihm zur Vollendung gebracht worden ist, bleibt das Gebot „du sollst nicht töten" unverzichtbare Voraussetzung, um „das Leben erlangen" zu können (vgl. Mt 19,16–19). Aus dieser Sicht klingt auch das Wort des Apostels Johannes endgültig: „Jeder, der seinen Bruder haßt, ist ein Mörder, und ihr wißt: Kein Mörder hat ewiges Leben, das in ihm bleibt" (1 Joh 3,15).
Die lebendige Tradition der Kirche hat von ihren Anfängen an – wie die Didaché, die älteste außerbiblische christliche Lehrschrift bezeugt – das Gebot „du sollst nicht töten" in kategorischer Form wieder aufgegriffen: „Es gibt zwei Wege, der eine ist der Weg des Lebens, der andere der des Todes; zwischen ihnen besteht ein großer Unterschied... Nach der Vorschrift der Lehre: Du sollst nicht töten..., du sollst ein Kind weder abtreiben noch ein Neugeborenes töten... Der Weg des Todes ist folgender:... sie haben kein Mitleid mit dem Armen, sie leiden nicht mit dem Leidenden, sie anerkennen nicht ihren Schöpfer, sie töten ihre Kinder und bringen durch Abtreibung Geschöpfe Gottes um; sie schicken den Bedürftigen fort, unterdrücken den Geplagten, sind Anwälte der Reichen und ungerechte Richter der Armen; sie sind voller Sünde. Mögt ihr, o Söhne, euch stets von all dieser Schuld fernhalten!".[42]
Im Laufe der Zeit hat die Tradition der Kirche immer einmütig den absoluten und bleibenden Wert des Gebotes „du sollst nicht töten" gelehrt. Bekanntlich wurde in den ersten Jahrhunderten der Mord – zusammen mit Abtrünnigkeit vom Glauben und Ehebruch – unter die drei schwersten Sünden gereiht und eine besonders schwere und lange öffentliche Buße verlangt, ehe dem reuigen Mörder Vergebung und die Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft gewährt wurden.

55. Das darf uns nicht erstaunen: das Töten eines Menschen, in dem das Bild Gottes gegenwärtig ist, ist eine besonders schwere Sünde. Gott allein ist Herr des Lebens! Doch angesichts der vielfältigen und oft dramatischen Begebenheiten, die das Leben des einzelnen und der Gemeinschaft bereithält, haben die Gläubigen seit eh und je darüber nachgedacht und versucht, zu einer vollständigeren und tieferen Einsicht dessen zu gelangen, was das Gebot Gottes verbietet und vorschreibt.[43] Es gibt nämlich Situationen, in denen die vom Gesetz Gottes festgelegten Werte in Form eines wirklichen Widerspruchs erscheinen. Das kann zum Beispiel bei der Notwehr der Fall sein, in der das Recht, das eigene Leben zu schützen, und die Pflicht, das Leben des anderen nicht zu verletzen, sich nur schwer miteinander in Einklang bringen lassen. Zweifellos begründen der innere Wert des Lebens und die Verpflichtung, sich selbst nicht weniger Liebe entgegenzubringen als den anderen, ein wirkliches Recht auf Selbstverteidigung. Selbst das vom Alten Testament verkündete und von Jesus bekräftigte anspruchsvolle Gebot der Liebe zu den anderen setzt die Eigenliebe als Vergleichsbegriff voraus: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" (Mk 12,31). Auf das Recht, sich zu verteidigen, könnte demnach niemand aus mangelnder Liebe zum Leben oder zu sich selbst, sondern nur kraft einer heroischen Liebe verzichten, die die Eigenliebe vertieft und gemäß dem Geist der Seligpreisungen des Evangeliums (vgl. Mt 5, 38–48) in die aufopfernde Radikalität verwandelt, deren erhabenstes Beispiel der Herr Jesus selber ist.
Andererseits „kann die Notwehr für den, der für das Leben anderer oder für das Wohl seiner Familie oder des Gemeinwesens verantwortlich ist, nicht nur ein Recht, sondern eine schwerwiegende Verpflichtung sein".[44] Es geschieht leider, daß die Notwendigkeit, den Angreifer unschädlich zu machen, mitunter seine Tötung mit sich bringt. In diesem Fall wird der tödliche Ausgang dem Angreifer zur Last gelegt, der sich ihm durch seine Tat ausgesetzt hat, auch für den Fall, daß er aus Mangel an Vernunftgebrauch moralisch nicht verantwortlich wäre.[45]

56. In diesen Problemkreis gehört auch die Frage der Todesstrafe, wobei in der Kirche wie in der weltlichen Gesellschaft zunehmend eine Tendenz festzustellen ist, die eine sehr begrenzte Anwendung oder überhaupt die völlige Abschaffung der Todesstrafe fordert. Das Problem muß in die Optik einer Strafjustiz eingeordnet werden, die immer mehr der Würde des Menschen und somit letzten Endes Gottes Plan bezüglich des Menschen und der Gesellschaft entsprechen soll. Tatsächlich soll die von der Gesellschaft verhängte Strafe „in erster Linie die durch das Vergehen herbeigeführte Unordnung wiedergutmachen".[46] Die öffentliche Autorität muß die Verletzung der Rechte des einzelnen und der Gemeinschaft dadurch wiedergutmachen, daß sie dem Schuldigen als Vorbedingung für seine Wiederentlassung in die Freiheit eine angemessene Sühne für das Vergehen auferlegt. Auf diese Weise erreicht die Autorität auch das Ziel, die öffentliche Ordnung und die Sicherheit der Person zu verteidigen und zugleich dem Schuldigen selbst einen Ansporn und eine Hilfe zur Besserung und Heilung anzubieten.[47]
Um alle diese Ziele zu erreichen, müssen Ausmaß und Art der Strafe sorgfältig abgeschätzt und festgelegt werden und dürfen außer in schwerwiegendsten Fällen, das heißt wenn der Schutz der Gesellschaft nicht anders möglich sein sollte, nicht bis zum Äußersten, nämlich der Verhängung der Todesstrafe gegen den Schuldigen, gehen. Solche Fälle sind jedoch heutzutage infolge der immer angepaßteren Organisation des Strafwesens schon sehr selten oder praktisch überhaupt nicht mehr gegeben.
Jedenfalls bleibt der vom neuen Katechismus der Katholischen Kirche angeführte Grundsatz gültig: „soweit unblutige Mittel hinreichen, um das Leben der Menschen gegen Angreifer zu verteidigen und die öffent-

liche Ordnung und die Sicherheit der Menschen zu schützen, hat sich die Autorität an diese Mittel zu halten, denn sie entsprechen besser den konkreten Bedingungen des Gemeinwohls und sind der Menschenwürde angemessener".[48]

57. Wenn auf die Achtung jeden Lebens, sogar des Schuldigen und des ungerechten Angreifers, so große Aufmerksamkeit verwendet wird, hat das Gebot „du sollst nicht töten" absoluten Wert, wenn es sich auf den unschuldigen Menschen bezieht. Und das um so mehr, wenn es sich um ein schwaches und schutzloses menschliches Lebewesen handelt, das einzig in der absoluten Kraft des Gebotes Gottes seinen radikalen Schutz gegenüber der Willkür und Gewalttätigkeit der anderen findet.
Die absolute Unantastbarkeit des unschuldigen Menschenlebens ist in der Tat eine in der Heiligen Schrift ausdrücklich gelehrte, in der Tradition der Kirche ständig aufrechterhaltene und von ihrem Lehramt einmütig vorgetragene sittliche Wahrheit. Diese Einmütigkeit ist sichtbare Frucht jenes vom Heiligen Geist geweckten und getragenen „übernatürlichen Glaubenssinnes", der das Gottesvolk vor Irrtum bewahrt, wenn es „seine allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert".[49]
Da im Bewußtsein der Menschen und in der Gesellschaft das Wahrnehmungsvermögen dafür, daß die direkte, d. h. vorsätzliche Tötung jedes unschuldigen Menschenlebens, besonders in seinem Anfangs- und Endstadium, ein absolutes und schweres sittliches Vergehen darstellt, zunehmend schwächer wird, hat das Lehramt der Kirche seine Interventionen zur Verteidigung der Heiligkeit und Unantastbarkeit des menschlichen Lebens verstärkt. Mit dem päpstlichen Lehramt, das hier besonders nachdrücklich und beharrlich Zeugnis ablegt, hat sich das bischöfliche Lehramt mit zahlreichen umfassenden Lehr- und Pastoraldokumenten der Bischofskonferenzen wie einzelner Bischöfe stets vereinigt. Und auch der feste und in seiner Kürze markante Beitrag des II. Vatikanischen Konzils blieb nicht aus.[50]
Mit der Petrus und seinen Nachfolgern von Christus verliehenen Autorität bestätige ich daher in Gemeinschaft mit den Bischöfen der katholischen Kirche, daß die direkte und freiwillige Tötung eines unschuldigen Menschen immer ein schweres sittliches Vergehen ist. Diese Lehre, die auf jenem ungeschriebenen Gesetz begründet ist, das jeder Mensch im Lichte der Vernunft in seinem Herzen findet (vgl. Röm 2,14–15), ist von der Heiligen Schrift neu bestätigt, von der Tradition der Kirche überliefert und vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt gelehrt.[51]
Die willentliche Entscheidung, einen unschuldigen Menschen seines Lebens zu berauben, ist vom moralischen Standpunkt her immer schändlich und kann niemals, weder als Ziel noch als Mittel zu einem guten Zweck gestattet werden. Sie ist in der Tat ein schwerer Ungehorsam gegen das Sittengesetz, ja gegen Gott selber, seinen Urheber und Garanten; sie widerspricht den Grundtugenden der Gerechtigkeit und der Liebe. „Niemand und nichts kann in irgendeiner Weise zulassen, daß ein unschuldiges menschliches Lebewesen getötet wird, sei es ein Fötus oder ein Embryo, ein Kind oder ein Erwachsener, ein Greis, ein von einer unheilbaren Krankheit Befallener oder ein im Todeskampf Befindlicher. Außerdem ist es niemandem erlaubt, diese todbringende Handlung für sich oder für einen anderen, der seiner Verantwortung anvertraut ist, zu erbitten, ja man darf in eine solche [Handlung] nicht einmal explizit oder implizit einwilligen. Auch kann sie keine Autorität rechtmäßig auferlegen oder erlauben".[52]
Was das Recht auf Leben betrifft, ist jedes unschuldige menschliche Lebewesen allen anderen absolut gleich. Diese Gleichheit bildet die Grundlage jeder echten sozialen Beziehung, die, wenn sie wirklich eine solche sein soll, auf der Wahrheit und der Gerechtigkeit gründen muß, indem sie jeden Mann und jede Frau als Person anerkennt und schützt und nicht als eine Sache betrachtet, über die man verfügen könne. Im Hinblick auf die sittliche Norm, die die direkte Tötung eines unschuldigen Menschen verbietet, „gibt es für niemanden Privilegien oder Ausnahmen. Ob einer der Herr der Welt oder der Letzte, ‚Elendeste' auf Erden ist, macht keinen Unterschied: Vor den sittlichen Ansprüchen sind wir alle absolut gleich".[53]

„Deine Augen sahen, wie ich entstand" (Ps 139 [138],16): das verabscheuungswürdige Verbrechen der Abtreibung

58. Unter allen Verbrechen, die der Mensch gegen das Leben begehen kann, weist die Vornahme der Abtreibung Merkmale auf, die sie besonders schwerwiegend und verwerflich machen. Das II. Vatikanische Konzil bezeichnet sie und die Tötung des Kindes als „verabscheuungswürdiges Verbrechen".[54]
Doch heute hat sich im Gewissen vieler die Wahrnehmung der Schwere des Vergehens nach und nach verdunkelt. Die Billigung der Abtreibung in Gesinnung, Gewohnheit und selbst im Gesetz ist ein beredtes Zeichen für eine sehr gefährliche Krise des sittlichen Bewußtseins, das immer weniger imstande ist, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, selbst dann, wenn das Grundrecht auf Leben auf dem Spiel steht. Angesichts einer so ernsten Situation bedarf es mehr denn je des Mutes, der Wahrheit ins Gesicht zu schauen und die Dinge beim Namen zu nennen, ohne bequemen Kompromissen oder der Versuchung zur Selbsttäuschung nachzugeben. In diesem Zusammenhang klingt der Tadel des Propheten kategorisch: „Weh denen, die das Böse gut und das Gute böse nennen, die die Finsternis zum Licht und das Licht zur Finsternis machen" (Jes 5,20). Gerade in bezug auf die Abtreibung ist die Verbreitung eines zweideutigen Sprachgebrauchs festzustellen, wie die Formulierung „Unterbrechung der Schwangerschaft", die darauf abzielt, deren wirkliche Natur zu verbergen und ihre Schwere in der öffentlichen Meinung abzuschwächen. Vielleicht ist dieses sprachliche Phänomen selber Symptom für ein Unbehagen des Gewissens. Doch kein Wort vermag die Realität der Dinge zu ändern: die vorsätzliche Abtreibung ist, wie auch immer sie vorgenommen werden mag, die beabsichtigte und direkte Tötung eines menschlichen Geschöpfes in dem zwischen Empfängnis und Geburt liegenden Anfangsstadium seiner Existenz.
Die sittliche Schwere der vorsätzlichen Abtreibung wird in ihrer ganzen Wahrheit deutlich, wenn man erkennt, daß es sich um einen Mord handelt, und insbesondere, wenn man die spezifischen Umstände bedenkt, die ihn kennzeichnen. Getötet wird hier ein menschliches Geschöpf, das gerade erst dem Leben entgegengeht, das heißt das absolut unschuldigste Wesen, das man sich vorstellen kann: es könnte niemals als Angreifer und schon gar nicht als ungerechter Angreifer angesehen werden! Es ist schwach, wehrlos, so daß es selbst ohne jenes Minimum an Verteidigung ist, wie sie die flehende Kraft der Schreie und des Weinens des Neugeborenen darstellt. Es ist voll und ganz dem Schutz und der Sorge derjenigen anvertraut, die es im Schoß trägt. Doch manchmal ist es gerade sie, die Mutter, die seine Tötung beschließt und darum ersucht und sie sogar vornimmt.
Gewiß nimmt der Entschluß zur Abtreibung für die Mutter sehr oft einen dramatischen und schmerzlichen Charakter an, wenn die Entscheidung, sich der Frucht der Empfängnis zu entledigen, nicht aus rein egoistischen und Bequemlichkeitsgründen gefaßt wurde, sondern weil manche wichtigen Güter, wie die eigene Gesundheit oder ein anständiges Lebensniveau für die anderen Mitglieder der Familie gewahrt werden sollten. Manchmal sind für das Ungeborene Existenzbedingungen zu befürchten, die den Gedanken aufkommen lassen, es wäre für dieses besser nicht geboren zu werden. Niemals jedoch können diese und ähnliche Gründe, mögen sie noch so ernst und dramatisch sein, die vorsätzliche Vernichtung eines unschuldigen Menschen rechtfertigen.

59. Den Tod des noch ungeborenen Kindes beschließen außer der Mutter häufig andere Personen. Schuldig sein kann vor allem der Vater des Kindes, nicht nur, wenn er die Frau ausdrücklich zur Abtreibung drängt, sondern auch, wenn er ihre Entscheidung dadurch indirekt begünstigt, daß er sie mit den Problemen der Schwangerschaft allein läßt:[55] auf diese Weise wird die Familie tödlich verletzt und in ihrem Wesen als Liebes-

gemeinschaft und in ihrer Berufung, „Heiligtum des Lebens" zu sein, entwürdigt. Nicht verschwiegen werden dürfen sodann die Beeinflussungen, die aus dem weiteren Familienverband und von Freunden kommen. Nicht selten ist die Frau einem so starken Druck ausgesetzt, daß sie sich psychologisch gezwungen fühlt, in die Abtreibung einzuwilligen: ohne Zweifel lastet in diesem Fall die sittliche Verantwortung besonders auf denen, die sie direkt oder indirekt gezwungen haben, eine Abtreibung vorzunehmen. Verantwortlich sind auch die Ärzte und das Pflegepersonal, wenn sie ihre berufliche Kompetenz, die sie erworben haben, um das Leben zu fördern, in den Dienst des Todes stellen.

Aber in die Verantwortung miteinbezogen sind auch die Gesetzgeber, die Abtreibungsgesetze gefördert und beschlossen haben, und in dem Maße, in dem die Sache von ihnen abhängt, die Verwalter der Einrichtungen des Gesundheitswesens, die für die Durchführung von Abtreibungen benutzt werden. Eine nicht minder schwere allgemeine Verantwortung betrifft sowohl alle, die die Verbreitung einer Mentalität sexueller Freizügigkeit und Geringschätzung der Mutterschaft begünstigt haben, als auch diejenigen, die wirksame familien- und sozialpolitische Maßnahmen zur Unterstützung der Familien, namentlich der kinderreichen oder mit besonderen wirtschaftlichen und erzieherischen Schwierigkeiten belasteten Familien, hätten sicherstellen müssen, dies aber nicht getan haben. Nicht unterschätzt werden darf schließlich das Netz der Mittäterschaft, das sich bis auf internationale Institutionen, Stiftungen und Vereinigungen ausdehnt, die systematisch für die Legalisierung und Verbreitung der Abtreibung in der Welt kämpfen. Damit übersteigt die Abtreibung die Verantwortung der einzelnen Personen und den ihnen verursachten Schaden und nimmt eine stark soziale Dimension an: sie ist eine sehr schwere Verletzung, die der Gesellschaft und ihrer Kultur von denen zugefügt wird, die sie aufbauen und verteidigen sollten. Wie ich in meinem Brief an die Familien schrieb, „stehen wir vor einer enormen Bedrohung des Lebens, nicht nur einzelner Individuen, sondern auch der ganzen Zivilisation".[56] Wir stehen vor dem, was als eine gegen das noch ungeborene menschliche Leben gerichtete „Sündenstruktur" definiert werden kann.

60. Manche versuchen, die Abtreibung durch die Behauptung zu rechtfertigen, die Frucht der Empfängnis könne, wenigstens bis zu einer bestimmten Zahl von Tagen, noch nicht als ein persönliches menschliches Leben angesehen werden. In Wirklichkeit „beginnt in dem Augenblick, wo das Ei befruchtet wird, ein Leben, das nicht das des Vaters oder der Mutter, sondern eines neuen menschlichen Geschöpfes ist, das sich eigenständig entwickelt. Es wird nie menschlich werden, wenn es das nicht von dem Augenblick an gewesen ist. Für die Augenfälligkeit dieser alten Einsicht... liefert die moderne genetische Forschung wertvolle Bestätigungen. Sie hat gezeigt, daß vom ersten Augenblick an das Programm für das, was dieses Lebewesen sein wird, festgelegt ist: eine Person, diese individuelle Person mit ihren bekannten, schon genau festgelegten Wesensmerkmalen. Bereits mit der Befruchtung hat das Abenteuer eines Menschenlebens begonnen, von dessen großen Fähigkeiten jede einzelne Zeit braucht, um sich zu organisieren und funktionsbereit zu sein".[57] Auch wenn das Vorhandensein einer Geistseele von keiner experimentellen Beobachtung ausgemacht werden kann, liefern die Schlußfolgerungen der Wissenschaft über den menschlichen Embryo „einen wertvollen Hinweis, um das Vorhandensein einer Person von diesem ersten Erscheinen eines menschlichen Lebens an rational zu erkennen: sollte ein menschliches Individuum etwa nicht eine menschliche Person sein?"[58]

Im übrigen ist der Einsatz, der auf dem Spiel steht, so groß, daß unter dem Gesichtspunkt der moralischen Verpflichtung schon die bloße Wahrscheinlichkeit, eine menschliche Person vor sich zu haben, genügen würde, um das strikteste Verbot jedes Eingriffs zu rechtfertigen, der zur Tötung des menschlichen Embryos vorgenommen wird. Eben deshalb hat die Kirche jenseits der wissenschaftlichen Auseinandersetzungen und selbst der philosophischen Aussagen, auf die sich das Lehramt nicht ausdrücklich eingelassen hat, stets gelehrt und lehrt noch immer, daß der Frucht der menschlichen Zeugung vom ersten Augenblick ihrer Existenz an jene unbedingte Achtung zu gewährleisten ist, die dem Menschen in seiner leiblichen und geistigen Ganzheit und Einheit moralisch geschuldet wird: „Ein menschliches Geschöpf ist von seiner Empfängnis an als Person zu achten und zu behandeln, und deshalb sind ihm von jenem Augenblick an die Rechte einer Person zuzuerkennen, als deren erstes das unverletzliche Recht auf Leben angesehen wird, dessen sich jedwedes unschuldige menschliche Geschöpf erfreut".[59]

61. Auch wenn die Texte der Heiligen Schrift nie von einer vorsätzlichen Abtreibung sprechen und deshalb keine direkten und spezifischen Verurteilungen diesbezüglich enthalten, so weisen sie doch auf eine Betrachtung des menschlichen Lebewesens im Mutterleib hin, deren logische Konsequenz die Forderung ist, daß Gottes Gebot: „du sollst nicht töten" auch auf dieses noch ungeborene Leben anzuwenden sei.

Das menschliche Leben ist in jedem Augenblick seiner Existenz, auch in jenem Anfangsstadium, das der Geburt vorausgeht, heilig und unantastbar. Der Mensch gehört vom Mutterschoß an Gott, der alles erforscht hat und kennt, der ihn mit seinen Händen formt und gestaltet, der ihn sieht, während er noch ein kleiner, noch in Entfaltung begriffener Embryo ist, und der in ihm bereits den Erwachsenen von morgen sieht, dessen Tage gezählt sind und dessen Berufung schon in dem „Buch des Lebens" verzeichnet ist (vgl. Ps 139 [138],1.13–16). Auch da, wenn er sich also noch im Mutterschoß befindet, ist – wie zahlreiche Bibeltexte bezeugen[60] – der Mensch das persönlichste Ziel der liebenden und väterlichen Vorsehung Gottes.

Die christliche Überlieferung stimmt – wie die von der Kongregation für die Glaubenslehre diesbezüglich herausgegebene Erklärung gut hervorhebt[61] – von den Anfängen bis in unsere Tage klar darin überein, daß sie die Abtreibung als besonders schwerwiegende sittliche Verwilderung einstuft. Die erste christliche Gemeinde hat sich seit der ersten Konfrontation mit der griechisch-römischen Welt, in der die Abtreibung und die Kindestötung weitgehend praktiziert wurden, durch ihre Lehre und ihre Praxis den in jener Gesellschaft herrschenden Gepflogenheiten radikal widersetzt, wofür die bereits zitierte Didaché ein klarer Beweis ist.[62] Unter den kirchlichen Schriftstellern aus dem griechischen Raum erwähnt Athenagoras, daß die Christen Frauen, die auf medizinische Eingriffe zur Abtreibung zurückgreifen, als Mörderinnen ansehen, weil die Kinder, auch wenn sie noch im Mutterschoß sind, „bereits das Objekt der Fürsorge der göttlichen Vorsehung sind".[63] Unter den lateinischen Schriftstellern behauptet Tertullian: „Die Verhinderung der Geburt ist vorzeitiger Mord; es kommt nicht darauf an, ob man die schon geborene Seele tötet oder sie beim Zurweltkommen auslöscht. Es ist bereits der Mensch, der er später sein wird".[64]

Diese selbe Lehre ist während ihrer nunmehr zweitausendjährigen Geschichte von den Vätern der Kirche, von ihren Hirten und Lehrern ständig gelehrt worden. Auch die wissenschaftlichen und philosophischen Diskussionen darüber, zu welchem Zeitpunkt genau das Eingießen der Geistseele erfolge, haben nie auch nur den geringsten Zweifel an der sittlichen Verurteilung der Abtreibung aufkommen lassen.

62. Das päpstliche Lehramt der jüngsten Zeit hat diese allgemeine Lehre mit großem Nachdruck bekräftigt. Insbesondere Pius XI. hat in der Enzyklika Casti connubii die als Vorwand dienenden Rechtfertigungen der Abtreibung zurückgewiesen;[65] Pius XII. hat jede direkte Abtreibung ausgeschlossen, das heißt jede Handlung, die das noch ungeborene menschliche Leben direkt zu vernichten trachtet, „mag diese Vernichtung nun als Ziel oder nur als Mittel zum Zweck verstanden werden";[66] Johannes XXIII. hat neuerlich beteuert, daß das menschliche Leben heilig ist, denn „es erfordert von seinem Anbeginn an das Wirken Gottes, des Schöpfers".[67] Das II. Vatikanische Konzil hat, wie bereits erwähnt, die Abtreibung sehr streng verurteilt: „Das Leben ist von der

Empfängnis an mit höchster Sorgfalt zu schützen. Abtreibung und Tötung des Kindes sind verabscheuungswürdige Verbrechen".[68]
Die Rechtsordnung der Kirche hat von den ersten Jahrhunderten an über jene, die sich der Abtreibung schuldig machten, Strafsanktionen verhängt. Diese Praxis mit mehr oder weniger schweren Strafen wurde in den verschiedenen Abschnitten der Geschichte bestätigt. Der Codex des kanonischen Rechtes von 1917 drohte für die Abtreibung die Strafe der Exkommunikation an.[69] Auch die erneuerte kanonische Gesetzgebung stellt sich auf diese Linie, wenn sie bekräftigt: „Wer eine Abtreibung vornimmt, zieht sich mit erfolgter Ausführung die Tatstrafe der Exkommunikation latae sententiae zu"[70], das heißt die Strafe tritt von selbst durch Begehen der Straftat ein. Die Exkommunikation trifft alle, die diese Straftat in Kenntnis der Strafe begehen, somit auch jene Mittäter, ohne deren Handeln sie nicht begangen worden wäre.[71] Mit dieser erneut bestätigten Sanktion stellt die Kirche diese Straftat als eines der schwersten und gefährlichsten Verbrechen hin und spornt so den, der sie begeht, an, rasch auf den Weg der Umkehr zurückzufinden. Denn in der Kirche hat die Strafe der Exkommunikation den Zweck, die Schwere einer bestimmten Sünde voll bewußt zu machen und somit eine entsprechende Umkehr und Reue zu begünstigen.
Angesichts einer solchen Einmütigkeit in der Tradition der Lehre und Disziplin der Kirche konnte Paul VI. erklären, daß sich diese Lehre „nicht geändert hat und unveränderlich ist".[72] Mit der Autorität, die Christus Petrus und seinen Nachfolgern übertragen hat, erkläre ich deshalb in Gemeinschaft mit den Bischöfen – die mehrfach die Abtreibung verurteilt und, obwohl sie über die Welt verstreut sind, bei der eingangs erwähnten Konsultation dieser Lehre einhellig zugestimmt haben –, daß die direkte, das heißt als Ziel oder Mittel gewollte Abtreibung immer ein schweres sittliches Vergehen darstellt, nämlich die vorsätzliche Tötung eines unschuldigen Menschen. Diese Lehre ist auf dem Naturrecht und auf dem geschriebenen Wort Gottes begründet, von der Tradition der Kirche überliefert und vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt der Kirche gelehrt.[73]
Kein Umstand, kein Zweck, kein Gesetz wird jemals eine Handlung für die Welt statthaft machen können, die in sich unerlaubt ist, weil sie dem Gesetz Gottes widerspricht, das jedem Menschen ins Herz geschrieben, mit Hilfe der Vernunft selbst erkennbar und von der Kirche verkündet worden ist.

63. Die sittliche Bewertung der Abtreibung muß auch auf die neuen Formen des Eingriffs auf menschliche Embryonen angewandt werden, die unvermeidlich mit der Tötung des Embryos verbunden sind, auch wenn sie Zwecken dienen, die an sich erlaubt sind. Das ist bei der Durchführung von Versuchen an Embryonen gegeben, die auf dem Gebiet der biomedizinischen Forschung in wachsender Zunahme begriffen und in einigen Staaten gesetzlich erlaubt ist. Auch wenn „die Eingriffe am menschlichen Embryo unter der Bedingung als erlaubt angesehen werden [müssen], daß sie das Leben und die Unversehrtheit des Embryos achten und daß sie nicht Gefahren mit sich bringen, die nicht verhältnismäßig sind, sondern daß sie auf die Heilung der Krankheit, auf die Wandlung des Gesundheitszustands zum besseren hin und auf die Sicherstellung des Überlebens des einzelnen Fötus ausgerichtet sind"[74], muß man jedoch geltend machen, daß die Verwendung von Embryonen oder Föten als Versuchsobjekt ein Verbrechen darstellt gegen ihre Würde als menschliche Geschöpfe, die dasselbe Recht haben, das dem bereits geborenen Kind und jeder Person geschuldet wird.[75]
Aus sittlichen Gründen zu verwerfen ist ebenso auch die Vorgehensweise, die – bisweilen eigens zu diesem Zweck mit Hilfe der In-vitro-Befruchtung „erzeugte" – noch lebende menschliche Embryonen und Föten mißbraucht, sei es als zu verwertendes „biologisches Material" oder als Lieferanten von Organen oder Geweben zur Transplantation für die Behandlung bestimmter Krankheiten. Die Tötung unschuldiger menschlicher Geschöpfe, und sei es auch zum Vorteil anderer, stellt in Wirklichkeit eine absolut unannehmbare Handlung dar.
Besondere Aufmerksamkeit muß der sittlichen Bewertung der Verfahren vorgeburtlicher Diagnose gelten, die die frühzeitige Feststellung eventueller Mißbildungen oder Krankheiten des ungeborenen Kindes erlauben. Wegen der Komplexität dieser Verfahren muß eine solche Bewertung in der Tat sorgfältiger und artikulierter erfolgen. Wenn sie ohne unverhältnismäßige Gefahren für das Kind und für die Mutter sind und zum Ziel haben, eine frühzeitige Therapie zu ermöglichen oder auch eine gefaßte und bewußte Annahme des Ungeborenen zu begünstigen, sind diese Verfahren sittlich erlaubt. Da jedoch die Behandlungsmöglichkeiten vor der Geburt heute noch recht begrenzt sind, kommt es nicht selten vor, daß diese Verfahren in den Dienst einer Eugenetik-Mentalität gestellt werden, die die selektive Abtreibung in Kauf nimmt, um die Geburt von Kindern zu verhindern, die von Mißbildungen und Krankheiten verschiedener Art betroffen sind. Eine solche Denkart ist niederträchtig und höchst verwerflich, weil sie sich anmaßt, den Wert eines menschlichen Lebens einzig und allein nach Maßstäben wie „Normalität" und physisches Wohlbefinden zu beurteilen und auf diese Weise auch der Legitimation der Kindestötung und der Euthanasie den Weg bahnt.
In Wirklichkeit stellen jedoch gerade der Mut und die Gefaßtheit, mit denen viele unserer von schweren Gebrechen betroffenen Brüder und Schwestern ihr Dasein meistern, wenn sie von uns angenommen und geliebt werden, ein besonders wirkungsvolles Zeugnis für die echten Werte dar, die das Leben kennzeichnen und es auch unter den schwierigsten Bedingungen für sich selbst und für die anderen wertvoll machen. Die Kirche ist jenen Eheleuten nahe, die unter großer Angst und viel Schmerz bereit sind, ihre von Behinderung schwer heimgesuchten Kinder anzunehmen; und sie ist all jenen Familien dankbar, die durch Adoption Kinder aufnehmen, die wegen Behinderungen oder Krankheiten von ihren Eltern im Stich gelassen worden sind.

„Ich bin es, der tötet und der lebendig macht" (Dtn 32,39): das Drama der Euthanasie

64. Am anderen Ende seines Daseins steht der Mensch vor dem Geheimnis des Todes. Infolge der Fortschritte auf medizinischem Gebiet und in einem kulturellen Umfeld, das sich der Transzendenz zumeist verschließt, weist die Erfahrung des Sterbens heute einige neue Wesensmerkmale auf. Denn wenn die Neigung vorherrscht, das Leben nur in dem Maße zu schätzen, wie es Vergnügen und Wohlbefinden mit sich bringt, erscheint das Leiden als eine unerträgliche Niederlage, von der man sich um jeden Preis befreien muß. Der Tod, der als „absurd" angesehen wird, wenn er ein Leben plötzlich unterbricht, das noch für eine an möglichen interessanten Erfahrungen reiche Zukunft offen ist, wird dagegen dann zu einer „beanspruchten Befreiung", wenn das Dasein bereits für sinnlos gehalten wird, weil es in Schmerz getaucht und unerbittlich für weiteres noch heftigeres Leiden bestimmt ist.
Außerdem glaubt der Mensch, der seine wesentliche Beziehung zu Gott ablehnt oder vergißt, er sei sich selber Maßstab und Norm, und maßt sich das Recht an, auch von der Gesellschaft zu verlangen, sie solle ihm Möglichkeiten und Formen garantieren, damit er in voller und vollständiger Autonomie über sein Leben entscheiden könne. Es ist besonders der Mensch in den entwickelten Ländern, der sich so verhält: veranlaßt fühlt er sich dazu auch durch die ständigen Fortschritte der Medizin und ihre immer mehr fortgeschrittenen Verfahren. Mit Hilfe hochentwickelter Systeme und Apparate sind Wissenschaft und ärztliche Praxis heute in der Lage, nicht nur für früher unlösbare Fälle eine Lösung zu finden und Schmerzen zu lindern oder zu beheben, sondern auch das Leben selbst im Zustand äußerster Schwäche zu erhalten und zu verlängern, Personen nach dem plötzlichen Zusammenbruch ihrer biologischen Grundfunktionen künstlich wiederzubeleben sowie Eingriffe vorzunehmen, um Organe für Transplantationen zu gewinnen.
In einem solchen Umfeld zeigt sich immer stärker die Versuchung zur Euthanasie, das heißt, sich zum Herrn über den Tod zu machen, indem

man ihn vorzeitig herbeiführt und so dem eigenen oder dem Leben anderer „auf sanfte Weise" ein Ende bereitet. In Wirklichkeit stellt sich, was als logisch und menschlich erscheinen könnte, wenn man es zutiefst betrachtet, als absurd und unmenschlich heraus. Wir stehen hier vor einem der alarmierendsten Symptome der „Kultur des Todes", die vor allem in den Wohlstandsgesellschaften um sich greift, die von einem Leistungsdenken gekennzeichnet sind, das die wachsende Zahl alter und geschwächter Menschen als zu belastend und unerträglich erscheinen läßt. Sie werden sehr oft von der Familie und von der Gesellschaft isoliert, deren Organisation fast ausschließlich auf Kriterien der Produktion und Leistungsfähigkeit beruht, wonach ein hoffnungslos arbeitsunfähiges Leben keinen Wert mehr hat.

65. Für ein korrektes sittliches Urteil über die Euthanasie gilt es zunächst, diese klar zu definieren. Unter Euthanasie im eigentlichen Sinn versteht man eine Handlung oder Unterlassung, die ihrer Natur nach und aus bewußter Absicht den Tod herbeiführt, um auf diese Weise jeden Schmerz zu beenden. „Bei Euthanasie dreht es sich also wesentlich um den Vorsatz des Willens und um die Vorgehensweisen, die angewandt werden".[76]

Von ihr zu unterscheiden ist die Entscheidung, auf „therapeutischen Übereifer" zu verzichten, das heißt auf bestimmte ärztliche Eingriffe, die der tatsächlichen Situation des Kranken nicht mehr angemessen sind, weil sie in keinem Verhältnis zu den erhofften Ergebnissen stehen, oder auch, weil sie für ihn und seine Familie zu beschwerlich sind. In diesen Situationen, wenn sich der Tod drohend und unvermeidlich ankündigt, kann man aus Gewissensgründen „auf (weitere) Heilversuche verzichten, die nur eine ungewisse und schmerzvolle Verlängerung des Lebens bewirken könnten, ohne daß man jedoch die normalen Bemühungen unterläßt, die in ähnlichen Fällen dem Kranken geschuldet werden".[77] Sicherlich besteht die moralische Verpflichtung sich pflegen und behandeln zu lassen, aber diese Verpflichtung muß an den konkreten Situationen gemessen werden; das heißt, es gilt abzuschätzen, ob die zur Verfügung stehenden therapeutischen Maßnahmen objektiv in einem angemessenen Verhältnis zur Aussicht auf Besserung stehen. Der Verzicht auf außergewöhnliche oder unverhältnismäßige Heilmittel ist nicht gleichzusetzen mit Selbstmord oder Euthanasie; er ist vielmehr Ausdruck dafür, daß die menschliche Situation angesichts des Todes akzeptiert wird.[78]

Besondere Bedeutung gewinnen in der modernen Medizin die sogenannten „palliativen Behandlungsweisen", die das Leiden im Endstadium der Krankheit erträglicher machen und gleichzeitig für den Patienten eine angemessene menschliche Begleitung gewährleisten sollen. In diesem Zusammenhang erhebt sich unter anderem das Problem, inwieweit die Anwendung der verschiedenen Schmerzlinderungs- und Beruhigungsmittel, um den Kranken vom Schmerz zu befreien, erlaubt ist, wenn das die Gefahr einer Verkürzung des Lebens mit sich bringt. Auch wenn jemand, der das Leiden aus freien Stücken annimmt, indem er auf schmerzlindernde Maßnahmen verzichtet, um seine volle Geistesklarheit zu bewahren und, wenn er gläubig ist, bewußt am Leiden des Herrn teilzuhaben, in der Tat des Lobes würdig ist, so kann diese „heroische" Haltung doch nicht als für alle verpflichtend angenommen werden. Schon Pius XII. hatte gesagt, den Schmerz durch Narkotika zu unterdrücken, auch wenn das eine Trübung des Bewußtseins und die Verkürzung des Lebens zur Folge habe, sei erlaubt, „falls keine anderen Mittel vorhanden sind und unter den gegebenen Umständen dadurch nicht die Erfüllung anderer religiöser und moralischer Verpflichtungen behindert wird".[79] Denn in diesem Fall wird der Tod nicht gewollt oder gesucht, auch wenn aus berechtigten Gründen die Gefahr dazu gegeben ist: man will einfach durch Anwendung der von der Medizin zur Verfügung gestellten Analgetika den Schmerz wirksam lindern. Doch „darf man den Sterbenden nicht ohne schwerwiegenden Grund seiner Bewußtseinsklarheit berauben":[80] die Menschen sollen vor dem herannahenden Tod in der Lage sein, ihren moralischen und familiären Verpflichtungen nachkommen zu können, und sich vor allem mit vollem Bewußtsein auf die endgültige Begegnung mit Gott vorbereiten können.

Nach diesen Unterscheidungen bestätige ich in Übereinstimmung mit dem Lehramt meiner Vorgänger[81] und in Gemeinschaft mit den Bischöfen der katholischen Kirche, daß die Euthanasie eine schwere Verletzung des göttlichen Gesetzes ist, insofern es sich um eine vorsätzliche Tötung einer menschlichen Person handelt, was sittlich nicht zu akzeptieren ist. Diese Lehre ist auf dem Naturrecht und auf dem geschriebenen Wort Gottes begründet, von der Tradition der Kirche überliefert und vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt der Kirche gelehrt.[82] Eine solche Handlung setzt, je nach den Umständen, die Bosheit voraus, wie sie dem Selbstmord oder dem Mord eigen ist.

66. Nun ist Selbstmord immer ebenso sittlich unannehmbar wie Mord. Die Tradition der Kirche hat ihn immer als schwerwiegend böse Entscheidung zurückgewiesen.[83] Obwohl bestimmte psychologische, kulturelle und soziale Gegebenheiten einen Menschen dazu bringen können, eine Tat zu begehen, die der natürlichen Neigung eines jeden zum Leben so radikal widerspricht, und dadurch die subjektive Verantwortlichkeit vermindert oder aufgehoben sein mag, ist der Selbstmord aus objektiver Sicht eine schwer unsittliche Tat, weil er verbunden ist mit der Absage an die Eigenliebe und mit der Ausschlagung der Verpflichtungen zu Gerechtigkeit und Liebe gegenüber dem Nächsten, gegenüber den verschiedenen Gemeinschaften, denen der Betreffende angehört, und gegenüber der Gesellschaft als ganzer.[84] In seinem tiefsten Kern stellt der Selbstmord eine Zurückweisung der absoluten Souveränität Gottes über Leben und Tod dar, wie sie im Gebet des alten Weisen Israels verkündet wird: „Du hast Gewalt über Leben und Tod; du führst zu den Toren der Unterwelt hinab und wieder herauf" (Weish 16,13; vgl. Tob 13,2).

Die Selbstmordabsicht eines anderen zu teilen und ihm bei der Ausführung durch die sog. „Beihilfe zum Selbstmord" behilflich zu sein, heißt Mithelfer und manchmal höchstpersönlich Täter eines Unrechts zu werden, das niemals, auch nicht, wenn darum gebeten worden sein sollte, gerechtfertigt werden kann. „Es ist niemals erlaubt – schreibt mit überraschender Aktualität der hl. Augustinus –, einen anderen zu töten: auch wenn er es wollte, ja selbst, wenn er darum bitten würde, weil er, zwischen Leben und Tod schwebend, fleht, ihm zu helfen die Seele zu befreien, die gegen die Fesseln des Leibes kämpft und sich von ihnen zu lösen sucht; es ist nicht einmal dann erlaubt, wenn ein Kranker nicht mehr zu leben imstande wäre".[85] Auch wenn sie nicht durch die egoistische Weigerung motiviert ist, sich mit der Existenz des leidenden Menschen zu belasten, muß die Euthanasie als falsches Mitleid, ja als eine bedenkliche „Perversion" desselben bezeichnet werden: denn echtes „Mitleid" solidarisiert sich mit dem Schmerz des anderen, tötet nicht den, dessen Leiden unerträglich ist. Die Tat der Euthanasie erscheint um so perverser, wenn sie von denen ausgeführt wird, die – wie die Angehörigen – ihrem Verwandten mit Geduld und Liebe beistehen sollten, oder von denen, die – wie die Ärzte – auf Grund ihres besonderen Berufes den Kranken auch im leidvollsten Zustand seines zu Ende gehenden Lebens behandeln müßten.

Schwerwiegender wird die Entscheidung für die Euthanasie, wenn sie sich als Mord herausstellt, den die anderen an einem Menschen begehen, der sie keineswegs darum gebeten und niemals seine Zustimmung dazu gegeben hat. Der Höhepunkt der Willkür und des Unrechts wird dann erreicht, wenn sich einige Ärzte oder Gesetzgeber die Macht anmaßen darüber zu entscheiden, wer leben und wer sterben darf. Hier zeigt sich wieder die Versuchung von Eden: werden wie Gott und „Gut und Böse erkennen" (vgl. Gen 3,5). Doch Gott allein hat die Macht, zu töten und zum Leben zu erwecken: „Ich bin es, der tötet und der lebendig macht" (Dtn 32,39; vgl. 2 Kön 5,7; 1 Sam 2,6). Er verwirklicht seine Macht immer nur nach einem Plan der Weisheit und Liebe. Wenn sich der Mensch im Bann einer Logik von Torheit und Egoismus diese Macht anmaßt, benützt er sie unweigerlich zu Unrecht und Tod. So wird

das Leben des Schwächsten in die Hände des Stärksten gelegt; in der Gesellschaft geht der Sinn für Gerechtigkeit verloren und das gegenseitige Vertrauen, Grundlage jeder echten Beziehung zwischen den Menschen, wird an der Wurzel untergraben.

67. Ganz anders hingegen ist der Weg der Liebe und des echten Mitleids, den unser gemeinsames Menschsein vorschreibt und den der Glaube an Christus, den Erlöser, der gestorben und auferstanden ist, mit neuen Einsichten erhellt. Die Bitte, die bei der äußersten Konfrontation mit dem Leid und dem Tod besonders dann aus dem Herzen des Menschen kommt, wenn er versucht ist, sich in seine Verzweiflung zurückzuziehen und in ihr unterzugehen, ist vor allem Bitte um Begleitung, um Solidarität und um Beistand in der Prüfung. Sie ist flehentliche Bitte um Hilfe, um weiter hoffen zu können, wenn alle menschlichen Hoffnungen zerrinnen. Wie uns das II. Vatikanische Konzil zu bedenken gab, wird für den Menschen „angesichts des Todes das Rätsel des menschlichen Daseins am größten"; und trotzdem „urteilt er im Instinkt seines Herzens richtig, wenn er die völlige Zerstörung und den endgültigen Untergang seiner Person mit Entsetzen ablehnt. Der Keim der Ewigkeit im Menschen läßt sich nicht auf die bloße Materie zurückführen und wehrt sich gegen den Tod".[86]
Erhellt und zum Abschluß gebracht werden diese natürliche Abneigung gegen den Tod und diese keimhafte Hoffnung auf Unsterblichkeit durch den christlichen Glauben, der die Teilhabe am Sieg des auferstandenen Christus verheißt und anbietet: es ist der Sieg dessen, der durch seinen Erlösungstod den Menschen vom Tod, dem „Lohn der Sünde" (Röm 6,23), befreit und ihm den Geist, das Unterpfand für Auferstehung und Leben, geschenkt hat (vgl. Röm 8,11). Die Gewißheit über die zukünftige Unsterblichkeit und die Hoffnung auf die verheißene Auferstehung werfen ein neues Licht auf das Geheimnis des Leidens und Sterbens und erfüllen den Gläubigen mit einer außerordentlichen Kraft, sich dem Plan Gottes anzuvertrauen.
Der Apostel Paulus hat dieses Neue in den Worten von einer völligen Zugehörigkeit zum Herrn, der den Menschen in jeder Lage umfängt, zum Ausdruck gebracht: „Keiner von uns lebt sich selber, und keiner stirbt sich selber: Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Ob wir leben oder ob wir sterben, wir gehören dem Herrn" (Röm 14,7–8). Sterben für den Herrn heißt den eigenen Tod als letzten Gehorsamsakt gegenüber dem Vater erleben (vgl. Phil 2,8), indem wir die Begegnung mit dem Tod in der von Ihm gewollten und beschlossenen „Stunde" annehmen (vgl. Joh 13,1), der allein zu sagen vermag, wann unser irdischer Weg zu Ende ist. Leben für den Herrn heißt auch anerkennen, daß das Leid, auch wenn es an sich ein Übel und eine Prüfung bleibt, immer zu einer Quelle des Guten werden kann. Das ist der Fall, wenn es aus Liebe und mit Liebe, aus freiwilliger Hingabe an Gott und aus freier persönlicher Entscheidung in der Teilhabe am Leiden des gekreuzigten Christus selber gelebt wird. Auf diese Weise wird der, der sein Leiden im Herrn lebt, Ihm vollkommener ähnlich (vgl. Phil 3,10; 1 Petr 2,21) und hat zutiefst teil an seinem Erlösungswerk für die Kirche und die Menschheit.[87] Das ist die Erfahrung des Apostels, die auch jeder leidende Mensch nachzuleben aufgerufen ist: „Jetzt freue ich mich in den Leiden, die ich für euch ertrage. Für den Leib Christi, die Kirche, ergänze ich in meinem irdischen Leben das, was an den Leiden Christi noch fehlt" (Kol 1,24).

„Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen" (Apg 5,29): staatliches Gesetz und Sittengesetz

68. Eines der Wesensmerkmale der – schon mehrmals erwähnten – derzeitigen Anschläge auf das menschliche Leben besteht in dem Bestreben, gesetzliche Legitimation für sie zu fordern, so als würde es sich um Rechte handeln, die der Staat, zumindest unter bestimmten Bedingungen, den Bürgern zuerkennen müsse, und demzufolge in dem Bestreben, die Umsetzung dieser Rechte mit dem sicheren und unentgeltlichen Beistand der Ärzte und des Pflegepersonals zu verlangen.
Nicht selten wird behauptet, das Leben eines ungeborenen oder eines sich in völliger Schwäche befindlichen Menschen sei nur ein relatives Gut: entsprechend einer Logik der Verhältnismäßigkeit oder des kalten Kalküls sollte es mit anderen Gütern verglichen und abgewogen werden. Und es wird auch behauptet, daß nur jemand, der sich in der konkreten Situation befindet und persönlich involviert ist, eine gerechte Abwägung der Güter vornehmen könne, um die es geht: infolgedessen könnte nur er über die Sittlichkeit seiner Entscheidung bestimmen. Der Staat sollte daher im Interesse des zivilen Zusammenlebens und der sozialen Eintracht diese Entscheidung respektieren und endlich auch Abtreibung und Euthanasie zulassen.
Bisweilen wird die Meinung vertreten, das staatliche Gesetz könne nicht verlangen, daß alle Bürger einem Sittlichkeitsgrad gemäß leben, der höher ist als jener, den sie selber anerkennen und teilen. Deshalb sollte das Gesetz immer Ausdruck der Meinung und des Willens der Mehrheit der Bürger sein und ihnen, wenigstens in bestimmten Extremfällen, auch das Recht auf Abtreibung und auf Euthanasie zuerkennen. Im übrigen würde das Verbot und die Bestrafung von Abtreibung und Euthanasie in diesen Fällen – so wird behauptet – unvermeidbar zu einer Zunahme illegaler Praktiken führen: diese wären allerdings nicht der notwendigen sozialen Kontrolle unterworfen und würden ohne die erforderliche ärztliche Sicherheit vorgenommen. Hier fragt man sich außerdem, ob das Festhalten an einem konkret nicht anwendbaren Gesetz nicht am Ende bedeute, daß auch die Glaubwürdigkeit jedes anderen Gesetzes untergraben werde.
Die radikalsten Meinungsäußerungen gehen schließlich soweit zu behaupten, in einer modernen und pluralistischen Gesellschaft müßte jedem Menschen volle Autonomie zuerkannt werden, über das eigene Leben und das Leben des ungeborenen Kindes zu verfügen: die Wahl und Entscheidung zwischen den verschiedenen Moralauffassungen wäre in der Tat nicht Sache des Gesetzes, und noch weniger könnte es sich die Auferlegung einer einzelnen dieser Auffassungen zum Nachteil der anderen anmaßen.

69. Auf jeden Fall ist in der demokratischen Kultur unserer Zeit die Meinung weit verbreitet, wonach sich die Rechtsordnung einer Gesellschaft darauf beschränken sollte, die Überzeugungen der Mehrheit zu verzeichnen und anzunehmen, und daher nur auf dem aufbauen, was die Mehrheit selber als moralisch anerkennt und lebt. Wenn dann sogar die Meinung vertreten wird, eine allgemeine und objektive Wahrheit sei de facto unannehmbar, würde es die Achtung vor der Freiheit der Bürger – die in einem demokratischen System als die eigentlichen Souveräne gelten – erfordern, daß man auf Gesetzgebungsebene die Autonomie der einzelnen Gewissen anerkennt und daher bei der Festlegung jener Normen, die auf jeden Fall für das soziale Zusammenleben notwendig sind, ausschließlich dem Willen der Mehrheit, welcher Art immer sie sein mag, gerecht wird. Auf diese Weise müßte jeder Politiker in seinem Tun den Bereich des privaten Gewissens klar von dem des öffentlichen Verhaltens trennen.
Es lassen sich infolgedessen zwei anscheinend diametral entgegengesetzte Tendenzen feststellen. Auf der einen Seite machen die einzelnen Individuen für sich die vollständigste sittliche Entscheidungsautonomie geltend und fordern, daß sich der Staat keine ethische Auffassung zu eigen macht und diese vorschreibt, sondern sich darauf beschränkt, der Freiheit jedes einzelnen weitestmöglichen Raum zu garantieren mit der einzigen äußeren Einschränkung, den Raum von Autonomie nicht zu verletzen, auf den auch jeder andere Bürger ein Recht hat. Auf der anderen Seite vertritt man die Meinung, daß bei der Ausübung der öffentlichen und beruflichen Aufgaben die Achtung vor der Entscheidungsfreiheit des anderen es einem jedem auferlege, von den eigenen Überzeugungen abzurücken, um sich in den Dienst jeder Forderung der Bürger zu stellen, die die Gesetze anerkennen und schützen, wobei als einziges sittliches Kriterium für die Ausübung der eigenen Funktionen akzeptiert wird, was eben von diesen Gesetzen festgelegt wurde. Auf

diese Weise wird unter Verzicht auf das eigene sittliche Gewissen zumindest im Bereich des öffentlichen Wirkens die Verantwortlichkeit des Menschen dem staatlichen Gesetz überlassen.

70. Gemeinsame Wurzel all dieser Tendenzen ist der ethische Relativismus, der für weite Teile der modernen Kultur bezeichnend ist. Manche behaupten, dieser Relativismus sei eine Voraussetzung für die Demokratie, weil nur er Toleranz, gegenseitige Achtung der Menschen untereinander und Bindung an die Entscheidungen der Mehrheit gewährleisten würde, während die als objektiv und bindend angesehenen sittlichen Normen zu Autoritarismus und Intoleranz führen würden.
Doch gerade die Problematik der Achtung vor dem Leben zeigt, welche Mißverständnisse und Widersprüche, begleitet von entsetzlichen praktischen Folgen, sich hinter dieser Einstellung verbergen.

Es stimmt, daß die Geschichte Fälle kennt, in denen im Namen der „Wahrheit" Verbrechen begangen worden sind. Aber nicht minder schwere Verbrechen und radikale Leugnungen der Freiheit wurden und werden weiter auch im Namen des „ethischen Relativismus" begangen. Faßt eine parlamentarische oder gesellschaftliche Mehrheit, wenn sie die Rechtmäßigkeit der unter bestimmten Bedingungen vorgenommenen Tötung des ungeborenen menschlichen Lebens beschließt, nicht vielleicht einen „tyrannischen" Beschluß gegen das schwächste und wehrloseste menschliche Geschöpf? Das Weltgewissen reagiert mit Recht auf die Verbrechen gegen die Menschlichkeit, mit denen unser Jahrhundert so traurige Erfahrungen gemacht hat. Würden diese Untaten vielleicht nicht mehr länger Verbrechen sein, wenn sie, statt von skrupellosen Tyrannen begangen worden zu sein, durch des Volkes Zustimmung für rechtmäßig erklärt worden wären?

Tatsächlich darf die Demokratie nicht solange zum Mythos erhoben werden, bis sie zu einem Ersatzmittel für die Sittlichkeit oder einem Allheilmittel gegen die Unsittlichkeit gemacht wird. Sie ist ihrem Wesen nach eine „Ordnung" und als solche ein Werkzeug und nicht ein Ziel. Ihr „sittlicher" Charakter ist nicht automatisch gegeben, sondern hängt von der Übereinstimmung mit dem Sittengesetz ab, dem sie, wie jedes andere menschliche Verhalten, unterstehen muß: das heißt, er hängt von der Sittlichkeit der Ziele ab, die sie verfolgt, und der Mittel, deren sie sich bedient. Wenn heute ein beinahe weltweites Einvernehmen über den Wert der Demokratie festzustellen ist, wird das als ein positives „Zeichen der Zeit" angesehen, wie auch das Lehramt der Kirche wiederholt hervorgehoben hat.[88] Aber der Wert der Demokratie steht und fällt mit den Werten, die sie verkörpert und fördert: grundlegend und unumgänglich sind sicherlich die Würde jeder menschlichen Person, die Achtung ihrer unverletzlichen und unveräußerlichen Rechte sowie die Übernahme des „Gemeinwohls" als Ziel und regelndes Kriterium für das politische Leben.
Grundlage dieser Werte können nicht vorläufige und wechselnde Meinungs „mehrheiten" sein, sondern nur die Anerkennung eines objektiven Sittengesetzes, das als dem Menschen ins Herz geschriebene „Naturgesetz" normgebender Bezugspunkt eben dieses staatlichen Gesetzes ist. Wenn infolge einer tragischen kollektiven Trübung des Gewissens der Skeptizismus schließlich sogar die Grundsätze des Sittengesetzes in Zweifel zöge, würde selbst die demokratische Ordnung in ihren Fundamenten erschüttert, da sie zu einem bloßen Mechanismus empirischer Regelung der verschiedenen und gegensätzlichen Interessen verkäme.[89]

Mancher könnte sich vorstellen, daß in Ermangelung eines Besseren auch eine solche Funktion um des sozialen Friedens willen anerkannt werden müsse. Selbst wenn man in einer solchen Einschätzung einen gewissen Wahrheitsaspekt anerkennt, muß man doch sehen, daß ohne eine objektive sittliche Verankerung auch die Demokratie keinen stabilen Frieden sicherstellen kann, um so mehr als der Friede, der nicht an den Werten der Würde jedes Menschen und der Solidarität unter allen Menschen gemessen wird, nicht selten eine illusorische Angelegenheit ist. Denn in den die demokratische Beteiligung einschließenden Regierungssystemen selbst erfolgt die Regelung der Interessen häufig zum Vorteil der Stärkeren, vermögen sie doch am besten nicht nur die Hebel der Macht, sondern auch das Zustandekommen des Konsenses zu steuern. In einer solchen Situation wird Demokratie leicht zu einem leeren Wort.

71. Im Hinblick auf die Zukunft der Gesellschaft und die Entwicklung einer gesunden Demokratie ist es daher dringend notwendig, das Vorhandensein wesentlicher, angestammter menschlicher und sittlicher Werte wiederzuentdecken, die der Wahrheit des menschlichen Seins selbst entspringen und die Würde der Person zum Ausdruck bringen und schützen: Werte also, die kein Individuum, keine Mehrheit und kein Staat je werden hervorbringen, verändern oder zerstören können, sondern die sie nur anerkennen, achten und fördern werden müssen.
In diesem Sinne muß man wieder die Grundzüge der Auffassung von den Beziehungen zwischen staatlichem Gesetz und Sittengesetz aufgreifen, die von der Kirche vorgelegt werden, die aber auch zum Erbe der großen Rechtstraditionen der Menschheit gehören.
Sicherlich ist die Aufgabe des staatlichen Gesetzes im Vergleich zu der des Sittengesetzes anders und von begrenzterem Umfang. Jedoch „kann in keinem Lebensbereich das staatliche Gesetz das Gewissen ersetzen, noch kann es Normen über das vorschreiben, was über seine Zuständigkeit hinausgeht"[90], die darin besteht, das Gemeinwohl der Menschen durch die Anerkennung und den Schutz ihrer Grundrechte, durch die Förderung des Friedens und der öffentlichen Sittlichkeit sicherzustellen.[91] Denn die Aufgabe des staatlichen Gesetzes besteht darin, ein geordnetes soziales Zusammenleben in wahrer Gerechtigkeit zu gewährleisten, damit wir alle „in aller Frömmigkeit und Rechtschaffenheit ungestört und ruhig leben können" (1 Tim 2,2). Eben deshalb muß das staatliche Gesetz für alle Mitglieder der Gesellschaft die Achtung einiger Grundrechte sicherstellen, die dem Menschen als Person eigen sind und die jedes positive Gesetz anerkennen und garantieren muß. Erstes und grundlegendes aller Rechte ist das unverletzliche Recht auf Leben eines jeden unschuldigen Menschen. Auch wenn die öffentliche Autorität bisweilen auf die Unterdrückung von etwas verzichten kann, was im Fall des Verbots einen schwereren Schaden anrichten würde,[92] kann sie doch niemals zulassen, die Verletzung, die anderen Menschen durch die Nicht-Anerkennung eines ihrer Grundrechte wie das auf Leben zugefügt wird, als Recht der einzelnen zu legitimieren – selbst wenn diese die Mehrheit der Mitglieder der Gesellschaft ausmachen würden. Die gesetzliche Tolerierung von Abtreibung oder Euthanasie kann sich gerade deshalb keinesfalls auf die Respektierung des Gewissens der anderen berufen, weil die Gesellschaft das Recht und die Pflicht hat, sich vor den Mißbräuchen zu schützen, die im Namen des Gewissens und unter dem Vorwand der Freiheit zustande kommen können.[93]
Papst Johannes XXIII. hatte diesbezüglich in der Enzyklika Pacem in terris festgestellt: „Da man in unserer Zeit annimmt, das Gemeinwohl bestehe vor allem in der Wahrung der Rechte und Pflichten der menschlichen Person, muß die Aufgabe der Staatslenker vor allem darin bestehen, daß einerseits die Rechte anerkannt, geachtet, untereinander in Einklang gebracht, verteidigt und gefördert werden, und andererseits jeder seine Pflichten leichter erfüllen kann. Denn ‚die den Menschen eigenen unverletzlichen Rechte zu schützen und dafür zu sorgen, daß jeder seine Aufgaben leichter erfülle, das ist die vornehmliche Pflicht jeder öffentlichen Gewalt'. Wenn deshalb Behörden die Rechte des Menschen entweder nicht anerkennen oder verletzen, so weichen sie nicht nur selbst von ihrer Pflicht ab, sondern es entbehrt auch das, was von ihnen befohlen wurde, jeder Verbindlichkeit".[94]

72. In Kontinuität mit der gesamten Tradition der Kirche steht auch die Lehre über die notwendige Übereinstimmung des staatlichen Gesetzes mit dem Sittengesetz, wie sie gleichfalls aus der genannten Enzyklika Johannes' XXIII. hervorgeht: „Die Befehlsgewalt wird von der sittlichen Ordnung erfordert und geht von Gott aus. Falls daher Staatslenker

entgegen dieser Ordnung und insofern entgegen dem Willen Gottes Gesetze erlassen oder etwas gebieten, dann können weder die erlassenen Gesetze noch die gewährten Vollmachten das Gewissen der Bürger verpflichten... Vielmehr bricht dann die Autorität selbst völlig zusammen, und es folgt scheußliches Unrecht".[95] Das ist die klare Lehre des hl. Thomas von Aquin, der unter anderem schreibt: „Das menschliche Gesetz hat nur insoweit den Charakter eines Gesetzes, insoweit es der rechten Vernunft gemäß ist; und insofern ist es offensichtlich, daß es vom ewigen Gesetz her abgeleitet wird. Wenn es aber von der Vernunft abweicht, wird es ungerechtes Gesetz genannt und hat nicht den Charakter eines Gesetzes, sondern vielmehr den einer Gewalttätigkeit".[96] Und weiter: „Jedes von Menschen erlassene Gesetz hat insoweit den Charakter eines Gesetzes, insoweit es vom Naturgesetz abgeleitet wird. Wenn es aber in irgend etwas von dem Naturgesetz abweicht, dann wird es nicht mehr Gesetz, sondern die Zersetzung des Gesetzes sein".[97]

Die erste und unmittelbarste Anwendung dieser Lehre betrifft das menschliche Gesetz, welches das jedem Menschen eigene fundamentale Grundrecht auf Leben nicht anerkennt. Auf diese Weise befinden sich die Gesetze, die in Form der Abtreibung und der Euthanasie die unmittelbare Tötung unschuldiger Menschen für rechtmäßig erklären, in totalem und unversöhnlichem Widerspruch zu dem allen Menschen eigenen unverletzlichen Recht auf Leben und leugnen somit die Gleichheit aller vor dem Gesetz. Man könnte einwenden, daß das auf die Euthanasie dann nicht zutreffe, wenn der betreffende Mensch bei vollem Bewußtsein um sie gebeten hat. Aber ein Staat, der ein derartiges Ersuchen legitimieren und seine Durchführung gestatten würde, würde gegen die Grundprinzipien der Unverfügbarkeit des Lebens und des Schutzes jedes menschlichen Lebens einen Selbstmord- bzw. Mordfall legalisieren. Auf diese Weise wird dem Nachlassen der Achtung vor dem Leben Vorschub geleistet und Haltungen der Weg geebnet, die das Vertrauen in die sozialen Beziehungen zerstören.

Die Gesetze, die Abtreibung und Euthanasie zulassen und begünstigen, stellen sich also nicht nur radikal gegen das Gut des einzelnen, sondern auch gegen das Gemeinwohl und sind daher ganz und gar ohne glaubwürdige Rechtsgültigkeit. Tatsächlich ist es die Nicht-Anerkennung des Rechtes auf Leben, die sich, gerade weil sie zur Tötung des Menschen führt – in dessen Dienst zu stehen die Gesellschaft ja den Grund ihres Bestehens hat –, am frontalsten und irreparabel der Möglichkeit einer Verwirklichung des Gemeinwohls entgegenstellt. Daraus folgt, daß ein staatliches Gesetz, wenn es Abtreibung und Euthanasie billigt, eben darum kein wahres, sittlich verpflichtendes staatliches Gesetz mehr ist.[73]. Abtreibung und Euthanasie sind also Verbrechen, die für rechtmäßig zu erklären sich kein menschliches Gesetz anmaßen kann. Gesetze dieser Art rufen nicht nur keine Verpflichtung für das Gewissen hervor, sondern erheben vielmehr die schwere und klare Verpflichtung, sich ihnen mit Hilfe des Einspruchs aus Gewissensgründen zu widersetzen. Seit den Anfangszeiten der Kirche hat die Verkündigung der Apostel den Christen die Verpflichtung zum Gehorsam gegenüber den rechtmäßig eingesetzten staatlichen Autoritäten eingeschärft (vgl. Röm 13,1–7; 1 Petr 2,13–14), sie aber gleichzeitg entschlossen ermahnt, daß „man Gott mehr gehorchen muß als den Menschen" (Apg 5,29). Schon im Alten Testament finden wir in bezug auf die Bedrohungen gegen das Leben ein gewichtiges Beispiel für den Widerstand gegen das ungerechte Gebot der staatlichen Autorität. Die hebräischen Hebammen widersetzten sich dem Pharao, der angeordnet hatte, jeden neugeborenen Knaben zu töten. Sie „taten nicht, was ihnen der König von Ägypten gesagt hatte, sondern ließen die Kinder am Leben" (Ex 1,17). Wichtig ist aber, auf den tieferen Grund dieses ihres Verhaltens hinzuweisen: „Die Hebammen fürchteten Gott" (ebd.). Aus dem Gehorsam gegenüber Gott – dem allein jene Furcht gebührt, die Anerkennung seiner absoluten Souveränität ist – erwachsen die Kraft und der Mut, den ungerechten Gesetzen der Menschen zu widerstehen. Die Kraft und der Mut dessen, der bereit ist, auch ins Gefängnis zu gehen oder durch das Schwert umzukommen in der Gewißheit, daß „sich hier die Standhaftigkeit und die Glaubenstreue der Heiligen bewähren" muß (Offb 13,10).

Es ist daher niemals erlaubt, sich einem in sich ungerechten Gesetz, wie jenem, das Abtreibung und Euthanasie zuläßt, anzupassen, „weder durch Beteiligung an einer Meinungskampagne für ein solches Gesetz noch dadurch, daß man bei der Abstimmung dafür stimmt".[98]

Ein besonderes Gewissensproblem könnte sich in den Fällen ergeben, in denen sich eine parlamentarische Abstimmung als entscheidend dafür herausstellen würde, in Alternative zu einem bereits geltenden oder zur Abstimmung gestellten ungleich freizügigeren Gesetz ein restriktiveres Gesetz zu begünstigen, das heißt ein Gesetz, das die Anzahl der erlaubten Abtreibungen begrenzt. Solche Fälle sind nicht selten. Man kann nämlich Folgendes feststellen: Während in manchen Teilen der Welt die nicht selten von mächtigen internationalen Organisationen unterstützten Kampagnen für die Einführung von Gesetzen zur Freigabe der Abtreibung weitergehen, werden dagegen in anderen Nationen – besonders in jenen, die bereits die bittere Erfahrung mit derartigen freizügigen Gesetzen hinter sich haben – Anzeichen eines Umdenkens sichtbar. In dem hypothetisch angenommenen Fall ist es einleuchtend, daß es einem Abgeordneten, dessen persönlicher absoluter Widerstand gegen die Abtreibung klargestellt und allen bekannt wäre, dann, wenn die Abwendung oder vollständige Aufhebung eines Abtreibungsgesetzes nicht möglich wäre, gestattet sein könnte, Gesetzesvorschläge zu unterstützen, die die Schadensbegrenzung eines solchen Gesetzes zum Ziel haben und die negativen Auswirkungen auf das Gebiet der Kultur und der öffentlichen Moral vermindern. Auf diese Weise ist nämlich nicht eine unerlaubte Mitwirkung an einem ungerechten Gesetz gegeben; vielmehr wird ein legitimer und gebührender Versuch unternommen, die ungerechten Aspekte zu begrenzen.

74. Die Einführung ungerechter Gesetzgebungen stellt moralisch korrekte Menschen oft vor schwierige Gewissensprobleme, was die Mitwirkung im Verhältnis zur gebührenden Geltendmachung des eigenen Rechtes betrifft, nicht zur Teilnahme an sittlich schlechten Handlungen gezwungen zu sein. Manchmal sind die Entscheidungen, die nötig erscheinen, schmerzlich und können sogar das Opfer einer renommierten beruflichen Stellung oder den Verzicht auf berechtigte Aufstiegs- und Karriereaussichten erfordern. In anderen Fällen kann sich herausstellen, daß die Durchführung von an sich indifferenten oder sogar positiven Handlungen, die in den Artikeln von insgesamt ungerechten Gesetzgebungen vorgesehen sind, den Schutz bedrohter Menschenleben erlaubt. Andererseits darf man jedoch mit Recht befürchten, daß die Bereitschaft zur Durchführung solcher Handlungen nicht nur zu einem Stein des Anstoßes wird und dem Nachlassen des notwendigen Widerstandes gegen Anschläge gegen das Leben Vorschub leistet, sondern unmerklich dazu verleitet, immer mehr einer permissiven Logik nachzugeben.

Zur Erhellung dieses schwierigen sittlichen Problems muß an die allgemeinen Grundsätze über die Mitwirkung an schlechten Handlungen erinnert werden. Wie alle Menschen guten Willens sind die Christen aufgerufen, aus ernster Gewissenspflicht nicht an jenen Praktiken formell mitzuwirken, die, obgleich von der staatlichen Gesetzgebung zugelassen, im Gegensatz zum Gesetz Gottes stehen. Denn unter sittlichem Gesichtspunkt ist es niemals erlaubt, formell am Bösen mitzuwirken. Solcher Art ist die Mitwirkung dann, wenn die durchgeführte Handlung entweder auf Grund ihres Wesens oder wegen der Form, die sie in einem konkreten Rahmen annimmt, als direkte Beteiligung an einer gegen das unschuldige Menschenleben gerichteten Tat oder als Billigung der unmoralischen Absicht des Haupttäters bezeichnet werden muß. Diese Mitwirkung kann niemals gerechtfertigt werden, weder durch Berufung auf die Achtung der Freiheit des anderen, noch dadurch, daß man sich auf die Tatsache stützt, daß das staatliche Gesetz diese Mitwirkung vorsehe und fordere: denn für die Handlungen, die ein jeder per-

sönlich vornimmt, gibt es eine sittliche Verantwortlichkeit, der sich niemand entziehen kann und nach der Gott selber einen jeden richten wird (vgl. Röm 2,6; 14,12).
Die Beteiligung am Begehen eines Unrechts zu verweigern, ist nicht nur eine moralische Verpflichtung, sondern auch ein menschliches Grundrecht. Wenn es nicht so wäre, würde der Mensch gezwungen sein, eine mit seiner Würde an sich unvereinbare Handlung durchzuführen, und auf diese Weise würde seine Freiheit, deren glaubwürdiger Sinn und deren Ziel auf der Hinordnung zum Wahren und Guten beruhen, radikal gefährdet sein. Es handelt sich also um ein wesentliches Recht, das eben als solches vom staatlichen Gesetz selbst vorgesehen und geschützt werden müßte. In diesem Sinne müßte für die Ärzte, das Pflegepersonal und die verantwortlichen Träger von Krankenhäusern, Kliniken und Pflegeheimen die Möglichkeit sichergestellt sein, die Beteiligung an der Phase der Beratung, Vorbereitung und Durchführung solcher Handlungen gegen das Leben zu verweigern. Wer zum Mittel des Einspruchs aus Gewissensgründen greift, muß nicht nur vor Strafmaßnahmen, sondern auch vor jeglichem Schaden auf gesetzlicher, disziplinarischer, wirtschaftlicher und beruflicher Ebene geschützt sein.

„Deinen Nächsten sollst du lieben wie dich selbst" (Lk 10,27): „fördere" das Leben

75. Die Gebote Gottes lehren uns den Weg des Lebens. Die negativen sittlichen Vorschriften, also jene, die die Wahl einer bestimmten Handlung für sittlich unannehmbar erklären, haben einen absoluten Wert für die menschliche Freiheit: sie gelten ausnahmslos immer und überall. Sie weisen darauf hin, daß die Wahl bestimmter Verhaltensweisen mit der Liebe zu Gott und mit der Würde des nach seinem Bild geschaffenen Menschen radikal unvereinbar ist: eine solche Wahl kann daher keinesfalls durch die dahinterstehende gute Absicht und die sich ergebenden guten Folgen aufgewogen werden; sie steht in unversöhnlichem Gegensatz zu der Gemeinschaft zwischen den Menschen, sie widerspricht der Grundentscheidung, sein Leben auf Gott hinzuordnen.[99]
Schon in diesem Sinne haben die negativen sittlichen Vorschriften eine äußerst wichtige positive Funktion: das „Nein", das sie bedingungslos fordern, nennt die unüberschreitbare Grenze, unter die der freie Mensch nicht gehen darf, und zugleich gibt es das Minimum an, das er respektieren und von dem er ausgehen muß, um unzählige „Ja" auszusprechen, die in der Lage sind, immer mehr den Gesamthorizont des Guten zu erfassen (vgl. Mt 5,48). Die Gebote, insbesondere die negativen sittlichen Vorschriften, sind der Anfang und die erste notwendige Etappe des Weges zur Freiheit: „Die erste Freiheit – schreibt der hl. Augustinus – besteht im Freisein von Verbrechen ..., als da sind Mord, Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, Betrug, Gotteslästerung usw. Wenn einer mit diesen Vergehen nichts zu tun hat (und kein Christ darf mit ihnen zu tun haben), beginnt er sein Haupt zur Freiheit zu erheben, aber das ist erst der Anfang der Freiheit, nicht die vollkommene Freiheit".[100]

76. Das Gebot „du sollst nicht töten" bestimmt also den Ausgangspunkt für einen Weg in wahrer Freiheit, der uns dahin führt, das Leben aktiv zu fördern und bestimmte Haltungen und Verhaltensweisen im Dienst am Leben zu entwickeln: dadurch erfüllen wir unsere Verantwortlichkeit gegenüber den Menschen, die sich uns anvertraut haben, und bringen in den Taten und in der Wahrheit Gott unsere Dankbarkeit für das große Geschenk des Lebens zum Ausdruck (vgl. Ps 139 [138],13–14).

Der Schöpfer hat das Leben des Menschen seiner verantwortlichen Fürsorge anvertraut, nicht damit er willkürlich darüber verfüge, sondern damit er es mit Weisheit bewahre und in liebevoller Treue verwalte. Der Gott des Bundes hat entsprechend dem Gesetz der Gegenseitigkeit von Geben und Empfangen, von Selbsthingabe und Annahme des anderen das Leben eines jeden Menschen dem anderen Menschen, seinem Bruder, anvertraut. Als die Zeit erfüllt war, hat der Sohn Gottes dadurch, daß er Mensch wurde und sein Leben für den Menschen hingab, gezeigt, welche Höhe und Tiefe dieses Gesetz der Gegenseitigkeit erreichen kann. Durch das Geschenk seines Geistes verleiht Christus dem Gesetz der Gegenseitigkeit, dem Anvertrauen des Menschen an den Menschen neue Inhalte und Bedeutungen. Der Geist, der Baumeister von Gemeinschaft in Liebe ist, stellt zwischen den Menschen eine neue Brüderlichkeit und Solidarität her, einen echten Abglanz des der heiligsten Dreifaltigkeit eigenen Geheimnisses von gegenseitiger Hingabe und Annahme. Der Geist selbst wird zum neuen Gesetz, das den Gläubigen die Kraft gibt und ihre Verantwortlichkeit dazu anspornt, durch Teilhabe an der Liebe Jesu Christi selbst und nach ihrer Maßgabe gegenseitig die Selbsthingabe und die Annahme des anderen zu leben.

77. Von diesem neuen Gesetz wird auch das Gebot „du sollst nicht töten" beseelt und geformt. Für den Christen schließt es letzten Endes das Pflichtgebot ein, den Ansprüchen und Dimensionen der Liebe Gottes in Jesus Christus gemäß das Leben jedes Bruders zu achten, zu lieben und zu fördern: „Er hat sein Leben für uns hingegeben. So müssen auch wir für die Brüder das Leben hingeben" (1 Joh 3,16).
Das Gebot „du sollst nicht töten" verpflichtet jeden Menschen auch in seinen positivsten Inhalten, nämlich Achtung, Liebe und Förderung des menschlichen Lebens. Es läßt sich in der Tat als ein ununterdrückbares Echo des ursprünglichen Bundes Gottes, des Schöpfers, mit dem Menschen im sittlichen Bewußtsein eines jeden Menschen vernehmen; es kann von allen im Licht der Vernunft erkannt und dank des geheimnisvollen Wirkens des Geistes wahrgenommen werden, der, da er weht, wo er will (vgl. Joh 3,8), jeden in dieser Welt lebenden Menschen erreicht und miteinbezieht.
Es ist also ein Liebesdienst, den wir verpflichtet sind unserem Nächsten zu leisten, damit seinem Leben immer, vor allem aber, wenn es am schwächsten oder bedroht ist, Schutz und Förderung zuteil werde. Es ist nicht nur persönliche, sondern soziale Fürsorge, die wir alle dadurch ausüben müssen, daß wir die bedingungslose Achtung vor dem menschlichen Leben zum tragenden Fundament einer erneuerten Gesellschaft machen. Es wird von uns verlangt, das Leben jedes Mannes und jeder Frau zu lieben und zu ehren und mit Standhaftigkeit und Mut daran zu arbeiten, daß in unserer Zeit, die allzu viele Zeichen des Todes aufweist, endlich eine neue Kultur des Lebens als Frucht der Kultur der Wahrheit und der Liebe entstehen möge.

Anmerkungen

[38]De hominis opificio, 4: PG 44, 136. [39]Vgl. Hl. Johannes Damascenus, De fide orthodoxa, 2, 12: PG 94, 920, zitiert in Hl. Thomas von Aquin, Summa Theologiae, I-II, Prol. [40]Paul VI., Enzyklika „Humanae vitae" (25. Juli 1968), Nr. 13: AAS 60 (1968), 489. [41]Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung „Donum vitae" (22. Februar 1987), Einleitung, Nr. 5: AAS 80 (1988), 76–77; vgl. Katechismus der katholischen Kirche, Nr. 2258. [42]Didaché, I, 1; II, 1–2; V, 1 und 3: Patres apostolici, ed. F. X. Funk, I, 2–3, 6–9, 14–17; vgl. Brief des Pseudo-Barnabas, XIX, 5: ebd., I, 90–93. [43]Vgl. Katechismus der katholischen Kirche, Nr. 2263–2269; vgl. auch Katechismus des Konzils von Trient III, §§ 327–332. [44] Katechismus der katholischen Kirche, Nr. 2265[45]Vgl. Hl. Thomas von Aquin, Summa Theologiae, II-II, q. 64, a. 7; Hl. Alfons von Liguori, Theologia moralis, 1. III, tr. 4, c. 1, dub. 3.[46]Katechismus der katholischen Kirche, Nr. 2266. [47]Vgl. ebd. [48]Nr. 2267. [49]II. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium", Nr. 12. [50]Vgl. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", Nr. 27. [51]Vgl. II. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium", Nr. 25. [52]Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung über die Euthanasie „Iura et bona" (5. Mai 1980), II: AAS 72 (1980), 546. [53]Johannes Paul II., Enzyklika „Veritatis splendor" (6. August 1993), Nr. 96: AAS 85 (1993), 1209. [54]Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", Nr. 51: „Abortus necnon infanticidium nefanda sunt crimina". [55]Vgl. Johannes Paul II., Apostol. Schreiben „Mulieris dignitatem" (15. August 1988), Nr. 14: AAS 80 (1988), 1686. [56]Nr. 21: AAS 86 (1994), 920. [57]Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung zur vorsätzlichen Abtreibung „Quaestio de abortu procurato" (18. November 1974), Nr. 12–13: AAS 66 (1974), 738. 42 [58]Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung „Donum vitae" (22. Februar 1987), I, Nr. 1: AAS 80 (1988), 78–79. [59]Ebd., a.a.O., 79. [60]So der Prophet Jeremia: „Das Wort des Herrn erging an mich: Noch ehe ich dich im Mutterleib formte, habe ich dich ausersehen, noch ehe du aus dem Mutterschoß hervorkamst, habe ich dich gehei-

ligt, zum Propheten für die Völker habe ich dich bestimmt" (1,4–5). Der Psalmist wiederum wendet sich folgendermaßen an den Herrn: „Vom Mutterleib an stütze ich mich auf dich, vom Mutterschoß an bist du mein Beschützer" (Ps 71 [70],6; vgl. Jes 46, 3; Ijob 10,8–12; Ps 22 [21],10–11). Auch der Evangelist Lukas unterstreicht – in der wunderbaren Episode von der Begegnung der beiden Mütter, Elisabet und Maria, und der beiden noch im Mutterschoß verborgenen Söhne, Johannes des Täufers und Jesu (vgl. 1, 39–45) –, daß das Kind die Ankunft des Jesuskindes bemerkt und vor Freude frohlockt. [61]Vgl. Erklärung zur vorsätzlichen Abtreibung „Quaestio de abortu procurato" (18. November 1974): AAS 66 (1974), 740–747. [62]„Du sollst ein Kind weder abtreiben noch ein Neugeborenes töten": V, 2, Patres Apostolici, ed. F. X. Funk, I, 17. [63]Bittschrift für die Christen, Nr. 35: PG 6, 969. [64]Apologeticum, IX, 8: CSEL 69, 24. [65]Vgl. Enzyklika „Casti connubii" (31. Dezember 1930), II: AAS 22 (1930), 562–592. [66]Ansprache an die Medizinisch-Biologische Vereinigung vom hl. Lukas (12. November 1944): Discorsi e Radiomessaggi; VI (1944–1945), 191; vgl. auch Ansprache an den Katholischen Hebammenverband Italiens (29. Oktober 1951), Nr. 2: AAS 43 (1951), 838. [67]Enzyklika „Mater et Magistra" (15. Mai 1961), Nr. 3: AAS 53 (1961), 447. [68]Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", Nr. 51. [69]Vgl. can. 2350, § 1. [70]Codex des kanonischen Rechtes, can. 1398; vgl. auch Codex des kanonischen Rechtes der Ostkirchen, can. 1450 § 2. [71]Vgl. ebd., can. 1329; ebenso Codex des kanonischen Rechtes der Ostkirchen, can. 1417. [72]Vgl. Ansprache an die Vereinigung katholischer Juristen Italiens (9. Dezember 1972): AAS 64 (1972), 777; Enzyklika „Humanae vitae" (25. Juli 1968), Nr. 14: AAS 60 (1968), 490. [73]Vgl. II. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium", Nr. 25. [74]Kongregation für die Glaubenslehre; Instruktion über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung „Donum vitae" (22. Februar 1987), I, 3: AAS 80 (1988), 80. [75]Vgl. Charta der Rechte der Familie (22. Oktober 1983), Art. 4b: Tipografia Poliglotta Vaticana, 1983. [76]Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung über die Euthanasie „Iura et bona" (5. Mai 1980), II: AAS 72 (1980), 546. [77]Ebd., IV, a.a.O., 551. [78]Vgl. ebd. [79]Ansprache an eine internationale Gruppe von Ärzten (24. Februar 1957), III: AAS 49 (1957), 147; vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung über die Euthanasie „Iura et bona", III: AAS 72 (1980), 547–548. [80]Pius XII., Ansprache an eine internationale Gruppe von Ärzten (24. Februar 1957), III: AAS 49 (1957), 145. [81]Vgl. Pius XII., Ansprache an eine internationale Gruppe von Ärzten (24. Februar 1957): AAS 49 (1957), 129–147; Kongregation des Hl. Offiziums, Decretum de directa insontium occisione (2. Dezember 1940): AAS 32 (1940), 553–554; Paul VI., Botschaft im französischen Fernsehen: „Jedes Leben ist heilig" (27. Januar 1971): Insegnamenti IX (1971), 57–58; Ansprache an das Internationale Chirurgenkollegium (1. Juni 1972): AAS 64 (1972), 432–436; II. Vat. Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", Nr. 27. [82]Vgl. II. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium", Nr. 25. [83]Vgl. Hl. Augustinus, De Civitate Dei I, 20: CCL 47, 22; Hl. Thomas von Aquin, Summa Theologiae, II-II, q. 6, a. 5. [84]Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung über die Euthanasie „Iura et bona" (5. Mai 1980), I: AAS 72 (1980), 545; Katechismus der katholischen Kirche Nr. 2281–2283. [85]Epistula 204, 5: CSEL 57, 320. [86]Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", Nr. 18. [87]Vgl. Johannes Paul II., Apostol. Schreiben „Salvifici doloris" (11. Februar 1984), Nr. 14–24: AAS 76 (1984), 214–234. [88]Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika „Centesimus annus" (1. Mai 1991), Nr. 46: AAS 83 (1991), 850; Pius XII., Weihnachtsbotschaft im Rundfunk (24. Dezember 1944): AAS 37 (1945), 10–20. [89]Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika „Veritatis splendor" (6. August 1993), Nr. 97 u. 99: AAS 85 (1993), 1209–1211. [90]Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung „Donum vitae" (22. Februar 1987), III: AAS 80 (1988), 98. [91]Vgl. II. Vat. Konzil, Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae", Nr. 7. [92]Vgl. Hl. Thomas von Aquin, Summa Theologiae, I-II, q. 96, a. 2. [93]Vgl. II. Vat. Konzil, Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae", Nr. 7. [94]Johannes XXIII., Enzyklika „Pacem in terris" (11. April 1963), II: AAS 55 (1963), 273–274; das darin enthaltene Zitat ist entnommen aus: Pius XII., Radiobotschaft zu Pfingsten 1941 (1. Juni 1941): AAS 33 (1941), 200. Zu diesem Argument nimmt die Enzyklika in der Fußnote Bezug auf: Pius XI., Enzyklika Mit brennender Sorge (14. März 1937): AAS 29 (1937), 159; Enzyklika „Divini Redemptoris" (19. März 1937), III: AAS 29 (1937), 79; Pius XII., Rundfunkbotschaft zu Weihnachten (24. Dezember 1942): AAS 35 (1943), 9–24. [95]Johannes XXIII., Enzyklika „Pacem in terris" (11. April 1963), a.a.O., 271. [96]Summa Theologiae, I-II, q. 93, a. 3, ad 2. [97]Ebd., I-II, q. 95, a. 2. Der Aquinate zitiert den hl. Augustinus: „Non videtur esse lex, quae iusta non fuerit" („Ein Gesetz, das nicht gerecht ist, wird nicht als Gesetz wahrgenommen werden"), De libero arbitrio, I, 5, 11: PL 32, 1227. [98]Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung zur vorsätzlichen Abtreibung (18. November 1974), Nr. 22: AAS 66 (1974), 744. [99]Vgl. Katechismus der katholischen Kirche, Nr. 1753–1755; Johannes Paul II., Enzyklika „Veritatis splendor" (6. August 1993), Nr. 81–82: AAS 85 (1993), 1198–1199. [100]In Iohannis Evangelium Tractatus, 41, 10: CCL 36, 363. Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika „Veritatis splendor" (6. August 1993), Nr. 13: AAS 85 (1993), 1144.

Die Hoffnung nicht zu früh begraben

Zwischenbilanz der Demokratisierung in Afrika

Afrika sorgt derzeit vor allem für Negativschlagzeilen; man braucht nur an Burundi oder Somalia zu denken. Bei näherem Hinsehen zeigt sich aber, daß trotz mancher Rückschläge und erheblicher struktureller Hemmnisse der Demokratisierungsprozeß, der in den achtziger Jahren einsetzte, inzwischen einige Fortschritte gemacht hat. Zwar steht keine allgemeine Öffnung zur pluralistischen Demokratie bevor, aber vielerorts ist die Zivilgesellschaft stärker geworden. Unser Autor Heribert Weiland ist am Arnold-Bergsträsser-Institut in Freiburg tätig.

Parallel zu den Protesten und Volksaufständen in Osteuropa begann es auch in Afrika Ende der 80er Jahre zu rumoren. In Benin, Gabun und Zaire gingen Schüler und Studenten auf die Straßen, Gewerkschaftler, Lehrer und andere Staatsbeamte schlossen sich an. In der Elfenbeinküste, in Zaire und Sambia wurden die früher so unangefochten regierenden Staatsoberhäupter verunglimpft und offen zum Rücktritt aufgefordert. In einer Reihe von Staaten, die bislang fest vom Militär und Geheimdienst kontrolliert wurden, tauchten Flugblätter auf, in denen Korruption, Nepotismus und Unfreiheit angeprangert wurden. Hirtenbriefe, die von den Kirchenkanzeln Zaires und Kenias verlesen wurden, warfen den Herrschenden totalitäre Regierungspraktiken und Vetternwirtschaft vor. Die öffentliche Kritik blieb nicht mehr auf einzelne Gruppen oder Staaten beschränkt, sondern gewann eine umfassende Eigendynamik. Anfang der 90er Jahre waren die konträren Forderungen nach Freiheit und Demokratie kaum mehr zu überhören.

Die kritisierten Staatschefs reagierten zunächst wie gewohnt: Schulen und Universitäten wurden geschlossen, Demonstrationen verboten, Polizei und Armee marschierten auf. Menschenansammlungen wurden auseinandergetrieben, Rädelsführer verhaftet, in einigen Fällen wurde sogar geschossen. Doch anders als in früheren Jahren ließ sich die Bevölkerung nicht mehr einschüchtern. Immer neue Protestmärsche wurden angesetzt und Streikaufrufe befolgt. Wichtig war die aktive Unterstützung der Demonstranten durch die Kirchen sowie durch in- und ausländische Nichtregierungsorganisationen. Viele von ihnen befanden sich schon lange auf Konfrontationskurs mit den Herrschenden. Die

Forderungen nach mehr Demokratie fanden schließlich auch immer mehr Aufmerksamkeit im Ausland, artikuliert durch Botschaften, Entwicklungshilfeeinrichtungen oder internationale Presseorgane.

Ein Prozeß mit verschiedenen Spielarten

Die Kombination von internem und externem Druck auf die afrikanischen Regime zeigte zunehmend Erfolg. Die Staatsmacht wich zurück: Regierungschefs, die sich über Jahrzehnte hinweg ohne jegliche Skrupel an der Macht gehalten hatten, waren plötzlich verunsichert. Sie ließen in zunehmendem Maße Oppositionsgruppen gewähren und zogen sich selbst aus der politischen Schußlinie zurück, indem sie, zumindest temporär, Technokraten die laufenden Regierungsgeschäfte übertrugen. Hinzu kamen schließlich der finanzielle Druck, der über die Konditionalitäten für Entwicklungshilfe ausgeübt wurde, und die öffentliche Kritik auf internationalen Konferenzen, wie z.B. 1990 in La Baule.

In einigen Staaten (Benin, Madagaskar, Mali, Niger, Sambia) kam es inzwischen zu einer wirklichen Ablösung der früheren Herrscher durch freie Wahlen und zu neuen, demokratisch legitimierten Regierungen. Eine wichtige Institution der Übergangszeit war die sog. Nationalkonferenz, d. h. ein ad hoc zusammengerufener „Runder Tisch" von Vertretern der wichtigsten gesellschaftlichen Gruppen, die mehrheitlich den Protest getragen hatten.
In anderen Staaten (Elfenbeinküste, Gabun, Kamerun, Kenia, Togo, Zaire) zeigte sich der alte Regierungsapparat letzten Endes stark genug, den Reformprozeß zu kontrollieren, die neuentstandene Opposition zu spalten, Wahlen zu stornieren oder von den irritierten Wählern sogar wiedergewählt zu werden. Die „neuen Herren" blieben somit weitgehend die alten.
In einer dritten Gruppe von Staaten fand ein kontrollierter Machtwechsel „von oben nach unten" statt. Prominente Beispiele sind Nigeria, Ghana und Tansania. In Nigeria wurde die Rückkehr zur Demokratie von einer Militärjunta über Jahre vorbereitet. Der Transitionsprozeß wurde jedoch abrupt gestoppt, als im Juni 1993 die Präsidentschaftswahlen kurz nach ihrer Durchführung für null und nichtig erklärt wurden, und damit die Militärherrschaft – wenn auch mit veränderten Rollen – bis auf weiteres aufrechterhalten wurde. Ebenfalls von oben gelenkt und gesteuert erfolgte die Demokratisierung in Ghana, wo sich der charismatische Rawlings an der Spitze des Staates Ende 1992 durch freie Wahlen bestätigen ließ.
Es gibt aber auch afrikanische Länder, in denen friedliche, demokratische Machtwechsel gar nicht zur Diskussion standen und statt dessen der Zerfall von autoritärer Herrschaft zu Gewalt und Bürgerkriegen führte. Dies gilt für den Sudan, der nach erneuter Machtübernahme durch die Militärs Mitte 1990 die skrupellose Unterdrückung des Südens fortsetzt; dies gilt für Liberia, in dem nach dem Sturz der offiziellen Regierung nun drei Befreiungsbewegungen in einem Bürgerkrieg um die Vormacht streiten; dies gilt für den Bürgerkrieg in Somalia, wo nach Vertreibung der Militärclique unter *Siad Barre* blutige Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Clans um die neue Vorherrschaft in Mogadischu stattfanden. Es steht zu befürchten, daß nach gescheiterter Friedensmission der UN die Chancen für einen demokratischen Wiederaufbau auf absehbare Zeit gering sein werden. Ähnliches gilt für Ruanda, wo nach vielversprechendem Neuanfang alle Demokratiehoffnungen durch eine Invasion und einen blutigen Bürgerkrieg zunichte gemacht wurden.

Das *südliche Afrika*, bis vor kurzem noch unter weißer Vorherrschaft, stellt einen Sonderfall dar. Auch hier fanden im Gefolge der globalen politischen Verschiebungen erstaunliche Demokratisierungsprozesse statt, die jedoch sehr stark außengesteuert waren bzw. ohne externe Moderation nicht denkbar gewesen wären. Namibia ist im März 1990 unter der Aufsicht der Vereinten Nationen als letzter Staat Afrikas unabhängig geworden und hat seither eine erstaunlich stabile „Demokratie" aufgebaut. In der Republik Südafrika fanden nach einem langen Verhandlungspoker 1994 die ersten allgemeinen und freien Wahlen statt, aus der eine „Regierung der nationalen Einheit" hervorging, die zweifellos die Grundlagen für ein demokratisches Südafrika gelegt hat. In den beiden ehemals portugiesischen Kolonien Angola und Mosambik hat sich die internationale Gemeinschaft über Jahre hinweg bemüht, Frieden zu stiften und einen Übergang zur Demokratie herbeizuführen. In Angola ist dieser Versuch nach einer vielversprechenden Wahl im September 1992 zunächst gescheitert, in Mosambik sind die Aussichten nach der Wahl im Oktober 1994 günstiger.

Der demokratische Neubeginn hat mehrere Ursachen

Obwohl Schwarzafrika reichlich mit Rohstoffen gesegnet ist und viele Entwicklungspotentiale besitzt, ist die *wirtschaftliche Entwicklung* in den 80er Jahren ins Stocken geraten. Die Gründe sind sowohl außen- wie binnenwirtschaftlicher Natur. Einerseits ist der markante Preisverfall für Rohstoffe zu nennen, der gerade den wenig diversifizierten Ökonomien Afrikas zusetzte. Andererseits haben internes Mißmanagement, unwirtschaftliche Prestigeprojekte und wuchernde Korruption die internationale Konkurrenzfähigkeit afrikanischer Produkte untergraben und zu einem Produktionsrückgang geführt. Im Ergebnis geht es vielen Staaten heute kaum besser als während der Kolonialzeit. Das Pro-Kopf-Einkommen ist im Laufe der 80er Jahre zum Teil drastisch gesunken und lag Anfang der 90er Jahre bei etwa 350 US-$. Die Verschuldung des Kontinents ist inzwischen auf mehr als 200 Mrd. $ angewachsen, so daß, gemessen an seiner Wirtschaftskraft, Schwarzafrika die *höchstverschuldete Weltregion* ist. Anders ausgedrückt: Einige afrikanische Staaten sind in

eine so tiefe Wirtschafts- und Finanzkrise hineingeschlittert, daß sie de facto den Bankrott erklären mußten und die Staatsbanken zahlungsunfähig wurden. Regierungen, die an den Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit angekommen sind und die Ansprüche und Erwartungen ihrer Bürger nicht mehr erfüllen können, können kaum Legitimation beanspruchen.

Um einen Ausweg aus der Krise zu finden, wurden sämtliche Glaubenssätze von gestern kurzerhand verworfen. Dies galt insbesondere für die sozialistischen Gesellschaftsmodelle der dem Ostblock nahestehenden Staaten. Angesichts der wirtschaftlichen Ausweglosigkeit wurden Konzepte wie Privatisierung, Deregulierung und freier Markt wie rettende Strohhalme ergriffen, vor allem weil die international vorgegebenen Strukturellen Anpassungsprogramme (SAP) eine solche Neuorientierung als Voraussetzung für weitere Unterstützungsprogramme verlangten. Was den Verantwortlichen bei Übernahme zunächst nicht bewußt war, waren die Kosten und sozialen Belastungen, die aus solchen Stabilisierungsmaßnahmen resultierten. So wurde in einer Reihe von Staaten, z.B. in Ghana, Nigeria und Tansania, durchaus eine Verbesserung der außenwirtschaftlichen Position erreicht, allerdings auf Kosten vieler Arbeitsplätze und verbunden mit einer Verschlechterung des Lebensstandards der städtischen Mittelschichten, die bisher durch eine staatlich dominierte Wirtschaft und durch ein staatliches Wohlfahrtssystem im weitesten Sinne abgesichert waren.
Generell betrachtet hatten die Strukturanpassungsprogramme der Weltbank und des IWF einen doppelten Effekt: Sie beschleunigten durch ihre harten Auflagen interne Verteilungskämpfe und führten zu Forderungen nach mehr Demokratie. Andererseits wirkten sie durch Kreditgewährung bei erfolgter Anpassung gleichsam wie eine Belohnung und halfen marktwirtschaftlich gesonnenen Regierungen, mit den Umstellungsschwierigkeiten fertig zu werden. Es bleibt abzuwarten, welche Wirkungen die von außen auferlegte Strukturanpassung und Internationalisierung der Wirtschaft auf Wachstum und Einkommensverteilung haben werden und ob die damit verbundenen demokratischen Reformen festen Boden fassen können.

Der *Umbruch in Osteuropa* und die ideologische Bankrotterklärung des Marxismus-Leninismus bedeuteten auch für eine Reihe von Regimen in Afrika das politische Ende. Die Mehrheit von ihnen bekannte sich ideologisch zum *afrikanischen Sozialismus,* einer Ideologie, die sowohl Elemente des Wissenschaftlichen Sozialismus wie auch kommunitäre afrikanische Traditionen enthält. Über Jahre hinweg implizierte das Bekenntnis zum afrikanischen Sozialismus zugleich eine Unterstützung durch die Staaten Osteuropas. Seit dem Ende des Kalten Krieges sind die ehemals so gefeierten Bande der internationalen Solidarität jedoch weitgehend zerrissen. Vor allem die finanziellen Unterstützungsleistungen sind mangels Masse sehr schnell zurückgegangen. Da ohne finanzielle Transfers von außen der bestehende Staatsapparat nicht weiter aufrechterhalten werden konnte, blieb den sozialistisch orientierten Staaten nach 1989 gar nichts anderes

psychosozial



Heft 46: Säuglinge und ihre Eltern
Beckmann: Anthropologie des Säuglings • *Tilli:* Psychosoziale Bedeutung des Stillens • *Reis:* Mütter und ihre Säuglinge in der DDR • *Keller und Chasiotis:* Die Rolle des Vaters



Heft 56: Neue Werte für böse Kinder?
Zur aktuellen Erziehungsdebatte • *Rost*: Autoritäre und antiautoritäre Erziehung • *Butterwegge:* Pädagogen als Prügelknaben? • *Eisenberg:* Moralisches Ozonloch • *Richter:* Über Gewalt



Heft 58: Übergang zur Elternschaft
Adler u.a.: Wie wird das wohl zu dritt alles werden? *Bleibtreu-Ehrenberg:* Vaterschaft im Kulturvergleich • *v. Klitzing:* Von der Paarbeziehung zur Elternschaft• *Schülein:*Elternrolle



Heft 54: Sexueller Mißbrauch:
Hirsch: Latenter Inzest. *Bruder:* Der mißbrauchende Vater in der Therapie *Bange:*Motive der Täter *Brosig:* Bilder eines Inzestes *Richter-Appelt, Ladendorf:* Eltern-KindBeziehung *Moggi u.a.:* Beziehungsnähe u. Gewaltanwendung



Heft 55: Frauen zwischen Autonomie und Gebundenheit:
Appel: Liebe zwischen deutschen Frauen und Ausländern *Gast:* Die Einsamkeit der Magersüchtigen *Schachtner:* Das autonome Subjekt *Löchel:* Frauen und Technik *Wirth & Brähler:* Geschlechterverhältnisse



Heft 57: Verlust der Familie
Beckmann: Die Familie: Eine Bestandsaufnahme über 1000 Jahre *Reiter:* Depression und Familie *Brosig, Beckmann:* Gewalt in der Ehe *Sydow*: Scheidung oder Ausharren »zerfallenen« Ehen

BESTELL-COUPON:
Hiermit bestelle ich
❑ 1 Abo für 98,- (+Porto)
❑ 1 Studentenabo für 49,- (+Porto)
Einzelheft ❑ 54 ❑ 55 ❑ 57 (je 32,- (+Porto))
❑ die 3 Hefte 46, 56, 58 zum Kennenlernen (59.- + Porto)
❑ die 3 Hefte 54, 55, 57 zum Kennenlernen (59.- + Porto)

Name:.....
Straße:.....
Ort:.....
Unterschrift

Psychosozial-Verlag • Dr. H.-J. Wirth • Friedrichstr. 35
35392 Gießen • Tel.: 0641/77819 • Fax: 0641/77742

übrig als die Öffnung zum Westen, auch wenn man sich früher vom westlich-kapitalistischen Entwicklungsmodell immer distanziert hatte.
Parallel dazu war die Haltung des Westens in der Vergangenheit sehr stark durch den Wettlauf der Machtblöcke bestimmt. Der Stellenwert der Staaten Afrikas bestimmte sich nach ihrer geostrategischen Lage. Neben humanitären und handelspolitischen Gründen wurden die Außenbeziehungen und die Entwicklungshilfeleistungen vor allem aus der Perspektive der Systemkonkurrenz beurteilt. Falls geopolitisch sinnvoll und notwendig, wurden selbst korrupte Diktaturen gefördert. Die Frage nach Demokratie oder Menschenrechten wurde aus Opportunitätsgründen gar nicht gestellt. Der Abbau des Blockdenkens führte jedoch zu einem drastischen Bedeutungsverlust Afrikas. Ohne die Hebelkraft des Ost-West-Konfliktes vermochten die afrikanischen Führer ihre Wünsche und Forderungen kaum mehr durchzusetzen. Sie wurden über Nacht zu Bittstellern.

Der neuen Rolle Afrikas begegneten die westlichen Industrieländer ihrerseits mit einer veränderten Einstellung: Nicht mehr systemideologische Überlegungen, sondern Fragen nach Effektivität und Sachgerechtigkeit bei der Verwendung der internationalen Transferzahlungen rückten in den Vordergrund. Angesichts der unbefriedigenden Bilanz von drei Jahrzehnten Entwicklungspolitik wurden Kredite und Hilfsprogramme nunmehr zunehmend an Bedingungen geknüpft: Die schon erwähnten ökonomischen Strukturanpassungsprogramme forderten von den Ländern eine wirtschaftliche Radikalkur: Abwertung der Landeswährung, staatliche Austeritätspolitik sowie Deregulierung und Privatisierung. Die politischen Konditionalitäten zielten auf die Realisierung von „accountability" und „good governance", d. h. Bekämpfung von Korruption, mehr Rechenschaftspflicht und Transparenz sowie Beachtung der Menschenrechte und Einführung demokratischer Institutionen. Dahinter steht die – 1989 erstmalig sogar von der sonst eher zurückhaltenden Weltbank geäußerte – Überzeugung, daß wirtschaftliche Entwicklung und Demokratie sehr eng miteinander in Verbindung stehen und sich wechselseitig bedingen. Entsprechend vereinbarten die Industriestaaten eine Verschärfung der Rahmenbedingungen, um auf diese Weise eine „positive Entwicklungsperspektive für Afrika" zu schaffen und die Hilfe effizienter zu gestalten.

Vorgeschichte und Krise des politischen Systems in Afrika

Die sich verschlechternde Wirtschaftssituation und der verstärkte internationale politische Druck auf die Regierungen reichen allein nicht aus, um die Transitionsphänomene in Afrika zu erklären. Verständlich wird der tiefgreifende Umbruch in Afrika erst, wenn man sich verdeutlicht, daß die afrikanischen politischen Systeme im Laufe der Zeit in eine schwere Krise geraten sind. Es zeigt sich immer deutlicher, daß das eigene Politikversagen, d. h. die hausgemachte Krise, die natürlich durch internationale Einflüsse verschärft wird, der tiefere Grund für die Proteste und die Demokratieforderungen ist. Tatsächlich hat sich in Afrika im Gefolge der Kolonialzeit eine „parasitäre Staatsklasse" herausgebildet, die die Gesellschaft mit all ihren internen und externen Einkommen als Pfründe ansieht, welche sie für sich und ihre Klientel so intensiv wie möglich zu nutzen versucht. Die Klientel besteht aus Gruppen und Personen, die die Staatselite hervorbringt, schützt und trägt. Es sind typischerweise Beamte und Angehörige der städtischen Mittelschichten, Militärs bzw. Angehörige aus der eigenen Ethnie oder dem eigenen Clan. Die Pfründen, von denen die Staatselite lebt, stammen einerseits aus Steuern, Abgaben oder Erlösen einheimischer Produktion. Andererseits kommen die Mittel aus internationalen Transferleistungen, d. h. Krediten oder Zuschüssen für Entwicklungsvorhaben, an denen die Staatseliten aufgrund der Wirtschaftsform (zentralgelenkte Ökonomien) oder aufgrund von Korruption und anderen unsauberen Machenschaften in überdurchschnittlichem Maß beteiligt sind. Wenn solche Zugriffsmöglichkeiten beschränkt werden, weil im Inneren nicht mehr genug abgeschöpft werden kann und von außen nicht mehr genügend Finanzmittel fließen, kommt es zu einem intraelitären Verteilungskampf und zu einer Legitimationskrise. Den Regierungen selbst bleibt am Ende nur die Möglichkeit, gegen ihre eigenen Anhänger Gewalt anzuwenden oder sich durch ein Ausspielen wechselseitiger Klientelinteressen über Wasser zu halten.

Wie schon ausgeführt, zeigt sich der Kampf um die Macht in sehr unterschiedlicher Weise: Einige Führer, wie z.B. Kérékou in Benin, Kaunda in Sambia oder Traoré in Mali, sind in diesem Verteilungskampf frühzeitig ausgeschieden. An ihre Stelle traten Gesichter, die auf demokratische Weise neu gewählt wurden. Andere Staatschefs haben die Flucht nach vorne angetreten: Sie haben sich schnell den neuen Spielregeln angepaßt und sich an die Spitze des „demokratischen Fortschritts" gestellt. Doch gleichgültig, ob sich die Opposition durchgesetzt hat oder nicht, die neuen Politiker unterscheiden sich in Herkunft und Denken kaum von den alten. Alle gehören zur gleichen politischen Klasse und haben alle das gleiche Ziel: ins Zentrum der Macht zu gelangen, an den Privilegien der Macht zu partizipieren und sich durch neuformierte Klientelsysteme weiterhin abzusichern.

Die Demokratieorientierung der vorkolonialen oder kolonialen Zeit Afrikas wird von Historikern und Ethnologen kontrovers eingeschätzt. Dies ist zum einen auf die unterschiedliche Regionalerfahrung zurückzuführen und zum anderen darauf, daß die Interpretationen der traditionellen afrikanischen Gesellschaft ideologisch geprägt sind. Nicht bestritten wird, daß die Mehrheit der vorkolonialen Gesellschaften (afrikanische Reiche im Westen, in Zentralafrika, Simbabwe und Südafrika) durch Häuptlinge oder Monarchen absolutistisch und autoritär regiert wurden. Allerdings schloß selbst die Erblichkeit des Häuptlingsamtes nicht aus, daß die Würdenträger von einem Rat durch Wahl bzw. Ak-

klamation gesondert legitimiert wurden. Zugleich gab es segmentäre, d. h. nicht-hierarchische Gesellschaften, die zumindest in Friedenszeiten kollektive Regierungsformen kannten, z. B. einen Ältestenrat, der konsensual zu entscheiden hatte. Damals wie heute hat es die Institution der Dorfversammlung gegeben, bei der wichtige Gemeinschaftsprobleme im Palaver offen zur Diskussion gestellt wurden.
Die *Kolonialherrschaft* war insgesamt alles andere als demokratisch. Sie ist in erster Linie eine militärische Okkupation mit einem entsprechend autoritären Regiment gewesen. Oberstes Gebot der Kolonialmacht war die wirtschaftliche Nutzung des Territoriums. Jedwede einheimische Konkurrenz, soweit sie bestand oder zu entstehen drohte, wurde verboten oder in den Konkurs getrieben, die lokale Bevölkerung als billige Arbeitskraft rekrutiert und nur für Hilfstätigkeiten ausgebildet. Erst gegen Ende der kolonialen Besatzungszeit, als aufgrund der westlichen Erziehung eine kleine Minderheit städtischer Afrikaner kulturell assimiliert worden war, wurden die ersten Formen der Selbstverwaltung geschaffen und die Forderungen nach mehr Gleichheit und Freiheit zunehmend ernstgenommen. Der europäisch geprägten afrikanischen Bildungselite gelang es damals, die kolonialen Mutterländer mit ihren eigenen liberaldemokratischen Ideen wirkungsvoll unter Druck zu setzen. Die afrikanischen Forderungen wurden vor allem von sozialistischen Parteien und humanitär orientierten Gruppen unterstützt.

Nach der Unabhängigkeit degenerierten die meisten dieser neuen Staaten zu *Scheindemokratien*. Unter der demokratischen Außenhaut blieb es bei einem durch und durch hierarchischen Regierungs- und Verwaltungsapparat, wie er zuvor von den Kolonialbehörden eingeführt worden war. Lediglich die Spitzenpositionen wurden ausgetauscht: An die Stelle des Generalgouverneurs trat der neugewählte Staatspräsident. Die neuen Eliten schlüpften in die Rolle früherer Kolonialbeamter, der Umgang mit der Bevölkerung blieb gleichbleibend autoritär, Widerspruch wurde nicht geduldet. Demokratische Werte, Verfassungsbestimmungen, Rechtsstaatlichkeit und parlamentarische Einrichtungen waren bald vergessen oder abgeschafft. Die ironisch gemeinte Beobachtung „One man, one vote, once" wurde fast überall in Afrika bittere Realität.

In Anlehnung an osteuropäische Vorbilder fanden die Herrschenden bald eine Ideologie, ihre neuerworbenen Machtpositionen zu konsolidieren und abzusichern: das *Einparteiensystem*. *Julius Nyerere*, *Kwame Nkrumah*, *Tom Mboya* und anderen afrikanischen Staatsführern gelang es, das Einparteiensystem als Voraussetzung für Nation-building wortgewaltig zu legitimieren: Eine organisierte Opposition widerspreche der afrikanischen Tradition, die einerseits sehr personalistisch (Häuptling, Monarch), andererseits sehr konsensual (Palaver) orientiert gewesen sei. Darüber hinaus sei zum Aufbau der jungen Staaten eine Bündelung aller gesellschaftlichen Kräfte dringend notwendig, um die Zwietracht und den Kräfteverschleiß, die der Parteienpluralismus mit sich brächte, zu verhindern. Schließlich würde die Zulassung von Opposition dem Tribalismus Vorschub leisten und damit die mühsam errungene nationale Einheit untergraben. So ernsthaft solche Argumente auch vorgebracht wurden, die tatsächliche Entwicklung Afrikas läßt erkennen, daß die erhoffte Konzentration aller Kräfte nicht der beschleunigten Entwicklung diente, sondern vielmehr zu einer unkontrollierten Ämterhäufung und skandalösen Selbstbereicherung beitrug, gleichgültig ob dies im Namen des afrikanischen Sozialismus oder unter der Fahne des Nationalismus oder des Panafrikanismus geschah.
Dennoch: Zu behaupten, daß mit der Übernahme der Einparteienideologie in Afrika kein Raum mehr für demokratische Prozesse geblieben wäre, ist falsch. Die Einparteiensysteme haben immer großen Wert auf formale Legitimation und Massenpartizipation gelegt und gelegentlich Wahlen oder Volksabstimmungen durchgeführt. Doch wichtiger als solche Willensbekundungen auf nationaler Ebene waren die politischen Prozesse auf lokaler Basis. Trotz des großen staatlichen Kontrollbedürfnisses blieben gerade auf lokaler Ebene Freiräume, die der lange Arm der Zentralregierung nur selten erreichte. Auf der Dorf- und Distriktebene, in Genossenschaften, Kirchenorganisationen und Selbsthilfegruppen gibt es eine ländliche Mittelklasse, die relativ autonom schalten und walten kann. Hier liegt die „kritische Masse", die auch den Grundstock für die Schaffung einer „civil society" bilden kann. Sie übernimmt eine „politische Mittlerrolle" zwischen bäuerlicher Bevölkerung und Staatsklasse, wobei sehr unterschiedliche Partizipationsformen zur Anwendung kommen.

Demokratie und ethnische Zersplitterung

Allerdings muß bezweifelt werden, ob die bäuerliche Bevölkerung auf absehbare Zeit von der Einführung demokratischer Institutionen profitieren wird. Der afrikanische Protest gegen autoritäre Herrschaft ist bislang ein Aufbegehren der Städter, der Gebildeten und der Besitzenden gewesen, die in dem neuen Verteilungskampf bei geschmälerten Ressourcen um ihre Privilegien fürchten. Die bäuerliche Bevölkerung ist dagegen immer wieder bevormundet und manipuliert und auch von den gegenwärtigen Liberalisierungstendenzen bisher kaum erfaßt worden.

Das am häufigsten vorgebrachte Argument gegen die Einführung eines Mehrparteiensystems ist die *hohe ethnische Zersplitterung* Afrikas. Ethnische Spannungen und ethnische Loyalitäten bestehen in allen Staaten des Kontinents und werden zumeist mit sprachlichen, religiösen, sozialen und politischen Gegensätzen überlagert. Allerdings ist „politisierte Ethnizität" (Tetzlaff) in jüngerer Zeit wiederholt thematisiert und neu interpretiert worden. Danach sind ethnische Identifikationen und Mobilisierungen erst im Gefolge politischer und gesellschaftlicher Krisen wie Kolonisierung und Modernisierung, verbunden mit Ausbeutung, Unterdrückung, Zwangsmigration etc., entstanden. Die „Flucht in

die Ethnizität" hat u. a. zu ethnischen Parteien geführt, die zu einer Gefahr für die jungen Demokratien werden können. Denn die von weitgehend homogenen Gesellschaften des Westens geprägten Demokratievorstellungen mit schnell wechselnden Mehrheiten lassen sich in Afrika kaum verwirklichen. Das hier aufscheinende Problem ist der Konflikt zwischen ethnischen Gruppenloyalitäten und den Ansprüchen des modernen Flächenstaates auf nationale Assimilierung und Nation-building. Auch wenn ein übergreifendes, neues Nationalgefühl geschaffen werden soll, droht der Rückgriff auf traditionelle Werte eher das Gegenteil zu bewirken und zentrifugale Kräfte freizusetzen.

Die Kolonialmächte, die den modernen Territorialstaat nach Afrika brachten, haben sich wenig um ethnische Strukturen oder Loyalitäten gekümmert. Sie haben sie vielmehr, wie es ihren Machtinteressen entsprach, entweder völlig aus den Augen gelassen – so bei den mit dem Lineal vorgenommenen Grenzfestlegungen – oder zu ihrem eigenen Nutzen instrumentalisiert – so bei den anfänglichen Gebietseroberungen oder bei der späteren Herrschaftssicherung durch „indirect rule". Entsprechend erfolgte auch die Einführung demokratischer Institutionen im Prozeß der Dekolonisierung ohne bewußte Berücksichtigung spezifisch afrikanischer Traditionen und Gegebenheiten.
Wie sich erst später herausstellte, erwies sich gerade dieser ungeprüfte Transfer bestimmter demokratischer Vorstellungen, z. B. des Westminster-Modells, auf die multiethnischen Gesellschaften Afrikas als sehr problematisch. Denn als die im Befreiungskampf so wichtigen antikolonialen Motive nach erlangter Unabhängigkeit verblaßten, gewannen ethnische Kriterien für die politische Rekrutierung und für die Herrschaftssicherung zunehmend an Bedeutung. Auch wenn die Existenz politischer Ethnizität jahrzehntelang tabuisiert wurde, zeigen Wahluntersuchungen quer durch Afrika, daß es in weiten Teilen des Kontinents hohe Korrelationen zwischen Ethnien und bestimmten Parteien gibt. Mehrheitsethnien fällt automatisch eine Führungsrolle auf Dauer zu. Dort, wo die Mehrheiten in der Vergangenheit nicht eindeutig waren, wurden sie mit Hilfe des Einparteiensystems „sicher" gemacht und ethnische Dominanz ebenfalls perpetuiert. Ein Machtwechsel über den Stimmzettel ist in solchen Systemen kaum möglich.

Im gegenwärtigen Demokratisierungsprozeß dürfte die Wiedereinführung des relativen Mehrheitswahlrechts oder die Etablierung von autoritären Präsidialsystemen für einen Großteil der afrikanischen Staaten nach den schlechten Erfahrungen der Vergangenheit keine tragfähige Lösung sein, da auf diese Weise ethnische Partikularismen gefördert und hierarchische Denkweisen verfestigt werden. Statt dessen sollten verfassungsmäßige Vorkehrungen getroffen werden, um den gesellschaftlichen Realitäten pluraler Gesellschaften zumindest für eine gewisse Zeit gerecht zu werden. Gemeint sind proporzdemokratische Ansätze, föderale Lösungen, Minderheitenschutz und ausgefeilte Vetobestimmungen, wie es sie z. B. in Südafrika, Indonesien, Indien oder der Schweiz gibt. Anders ausgedrückt: Der demokratische Aufbruch Afrikas kann nur dann zum Erfolg führen, wenn neben der Zulassung formaldemokratischer Institutionen *gruppenbezogene Verfassungsbestimmungen* durchgesetzt werden, die auch Minderheiten und Oppositionsgruppierungen ein Mitspracherecht einräumen.

Ist Demokratie ohne Wirtschaftswachstum möglich?

Wenn das Problem der demokratischen Konsolidierung zur Diskussion steht, wird immer wieder auf die schlechte Wirtschaftslage Afrikas und die geringen Aussichten für eine dauerhafte Besserung hingewiesen. Demokratie sei eine zu „fragile Staatsform", um einer hohen Problembelastung standzuhalten. Die sozialen und politischen Verteilungskämpfe dürften sich verschärfen, wenn bei mehr Mitsprache und mehr Beteiligung auch die Erwartungen der Bevölkerung nach mehr Umverteilung vorgebracht werden. Ob die gegenwärtig noch weitgehend gewaltlosen Proteste auch in Zukunft friedlich bleiben werden, muß hinsichtlich der starken Stellung der Militärs in Afrika eher skeptisch beurteilt werden. Politische Schonfristen laufen zumeist schneller ab als wirtschaftliche Gesundungsphasen. Ein Rückfall in autoritäre Herrschaftsformen ist somit nicht auszuschließen.

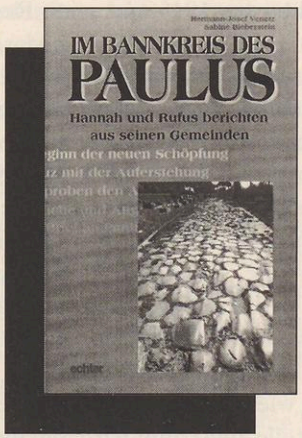
Ein eindeutiger Kausalzusammenhang zwischen Demokratie und wirtschaftlichem Wachstum besteht nicht. Demokratie ist ebensowenig ein Garant für wirtschaftliche Entwicklung wie wirtschaftliche Entwicklung als Voraussetzung für Demokratie angesehen werden kann. Es war in Afrika gerade die Wirtschaftskrise, die den Demokratisierungsprozeß angestoßen und massiv gefördert hat. Ob andererseits die Demokratie auf Dauer in einer Wirtschaftskrise überleben kann, wird sich noch herausstellen. Mit Sicherheit werden diejenigen, die vor wenigen Jahren gegen die verkrusteten Regime opponiert haben, wieder auf die Barrikaden gehen, wenn die neuen Regierungen die in sie gesetzten Erwartungen nicht erfüllen können. Ob die Demokraten von gestern, die sich hauptsächlich aus den städtischen Mittelklassen rekrutieren, morgen auch noch für mehr Demokratie auf die Straße gehen werden, bleibt abzuwarten.
Das Funktionieren von Demokratie ist nicht unbedingt Folge der bestehenden ökonomischen Rahmenbedingungen, d. h. Demokratie ist nicht immer mit Marktwirtschaft gekoppelt. Es ist zwar durchaus einsichtig, daß Demokratie sich leichter realisieren läßt, wenn die ökonomische Verfügungsmacht nicht zentral gesteuert ist und in Anlehnung an marktwirtschaftliche Ordnungsprinzipien Privateigentum und eine gewisse Dezentralisierung vorherrschen. Demokratisierung ist nicht allein vom Grad der wirtschaftlichen Deregulierung abhängig. Demokratie braucht keinen Nachtwächterstaat und kann durchaus in einer oligopolistisch strukturierten oder durch Staatsinterventionen geprägten Marktwirtschaft existieren.

Autoritäre Regime sind als Entwicklungsagenturen nicht erfolgreicher als Demokratien. Vergleichende empirische Untersuchungen zeigen keinen signifikanten Unterschied zwischen den Entwicklungsbilanzen von autoritären und von demokratischen Staaten. Vieles deutet eher darauf hin, daß die demokratischen Staaten aufgrund ihrer offenen Struktur über eine höhere Kapazität zum Krisenmanagement verfügen als die autoritären Staaten.
Fazit: Auch wenn die sozio-ökonomischen Bedingungen in Afrika alles andere als günstig sind, so sollten die Hoffnungen auf einen fortgesetzten Demokratisierungsprozeß nicht zu schnell begraben werden. Neben der Wirtschaftsentwicklung gibt es noch eine Reihe weiterer politischer, sozio-kultureller und anderer Einflußfaktoren, die für den Bestand der Demokratie entscheidend sein können.

Samuel Huntington spricht von einem universellen Trend zur Demokratisierung, den er mit vielen Beispielen zur weltgeschichtlichen Entwicklung belegt. Ob dieser Trend auch Afrika erfaßt hat, ist nur schwer zu beantworten. Zwar hat es seit Ende der 80er Jahre ein deutlich vernehmbares Aufbegehren gegen autoritäre Strukturen gegeben, doch ist vom anfänglichen Enthusiasmus nach wenigen Jahren nur noch wenig zu spüren. Rückschläge sind nicht ausgeblieben. In einer Reihe von Staaten sind die demokratischen Reformen auf halbem Weg steckengeblieben. Es ist einigen hartgesottenen Staatschefs gelungen, sich durch geschickte Manipulationen an der Macht zu halten, und unterhalb einer „demokratischen Oberfläche" formieren sich neue autoritäre Strukturen. Vielleicht sind die Bürgerkriege in Liberia, Somalia und Ruanda auch nur Vorboten politischer Eruptionen, die demnächst in Staaten wie Nigeria, Zaire oder Burundi zu erwarten sind.
Aber auch wenn keine massiven Erosionen stattfinden, werden die politischen Systeme Afrikas in Zukunft anders aussehen. Denn selbst dort, wo die Opposition nicht an die Macht gekommen ist, hat es fast überall Änderungen hin zu mehr Demokratie und zu einer Stärkung der Zivilgesellschaft gegeben: Die Presse kann freier agieren als früher, die Gerichte sind unabhängiger geworden und in fast allen Staaten gibt es heute oppositionelle Parteien und Gruppierungen, die sich nicht scheuen, die politischen Fehler oder korrupten Machenschaften ihrer Regierungen anzuprangern. Da auch die internationale Öffentlichkeit verstärkt auf „good governance" achtet, sind die Regierenden mit der Anwendung repressiver Gewalt deutlich zurückhaltender geworden. Oft gegen den Willen der politisch Mächtigen hat ein *Liberalisierungsprozeß* begonnen, der die politische Kultur verändert hat.

Wie sind die Chancen für einen weiteren Demokratisierungsprozeß zu beurteilen? Wahrscheinlich wird es weder einen Rückfall in politischen „Monolithismus" (Wiseman), noch eine allgemeine Öffnung zur pluralistischen Demokratie geben. Vielmehr wird der Übergang von autoritärer zu demokratischer Herrschaft dort, wo er gelingt, lang und schwierig sein, da in jedem Land ein je eigener Interessenkonflikt um Einfluß, Pfründe und Privilegien ausgefochten werden muß. Eine Liberalisierung ist noch lange keine Garantie für eine tragfähige Demokratisierung. Im Gegenteil: In einem „schwachen Staat", in dem die wirtschaftliche Basis nicht gefestigt und die Administration korrupt ist, kann Demokratisierung auch zur Anarchie führen. Deshalb ist internationaler Druck und eventuell auch auswärtige Hilfe notwendig. Die internationalen Auflagen haben wesentlich dazu beigetragen, Unterdrückung, Willkür und Folter ebenso wie Korruption, Nepotismus und Mißwirtschaft abzubauen und mehr Freiheit, Gerechtigkeit und Verantwortungsbewußtsein einzuführen. Wirtschaftliche Forderungen, wie die Strukturanpassungsprogramme, reichen allein nicht aus. Darüber hinaus sollte explizit politische Demokratisierungshilfe gewährt werden. Es geht jedoch nicht nur um Hilfe bei der Vorbereitung und Durchführung von freien Wahlen, sondern zugleich darum, wie politische Hilfe nach dem Wahltag aussehen kann. Dabei geht es besonders um die Unterstützung der freien Presse, die Förderung von Menschenrechts- und Nichtregierungsorganisationen sowie den Aufbau und die Stärkung lokaler Selbstverwaltungsorgane. Nur dann besteht Hoffnung, daß sich die Demokratie in Afrika verfestigt und pseudo-demokratische Ethno-Hierarchien oder absolutistische Militärdiktaturen nicht mehr die Oberhand gewinnen können. *Heribert Weiland*

Ein ungewöhnliches Paulusbuch



Hermann-Josef Venetz / Sabine Bieberstein: Im Bannkreis des Paulus.
Hannah und Rufus berichten aus seinen Gemeinden. 400 Seiten, 8 Karten und Pläne. Pappband.
DM 58,– / öS 420,– / SFr. 58.–.
ISBN 3-429-01674-6.

Dies ist keine Abhandlung für Spezialisten, kein ordentlich-langweiliges Sachbuch, sondern ein lebendiger, anschaulicher, ja spannender Bericht aus den Tagen des Apostels, der den Leser unmittelbar in die Welt der Antike entführt. Er wird abgerundet von einem umfangreichen Anmerkungsteil mit Erklärungen, Plänen, Karten, Registern und Literaturhinweisen.

echter
„echter"-Bücher erhalten Sie in Ihrer Buchhandlung.

Aspekte eines Neubeginns

Katholische Kirche in Deutschland nach dem Kriegsende

50 Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs richtet sich der Blick auch auf die Rolle der katholischen Kirche in der unmittelbaren Nachkriegszeit. Was bedeutet die Zäsur von 1945 für den deutschen Katholizismus? Hat die Kirche damals ihre Chancen genutzt? Mit diesen Fragen beschäftigte sich unlängst eine Fachtagung der Katholischen Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart unter der Leitfrage: „Ist die Kirche als gesellschaftspolitische Kraft gescheitert?"

Am 14. April 1945 fiel in Pegnitz bei Bamberg eine Beerdigung aus. Dabei waren der Priester, die Ministranten und die Sänger pünktlich am Grab erschienen. Doch Witwe und Trauergäste hielten es für ratsamer, zu Hause zu bleiben. Für den Geistlichen nicht die einzige Enttäuschung des Tages. Auch im Beichtstuhl hatte er allein ausgeharrt, weil rund um die Kirche die Amerikaner einmarschierten. Der Krieg ging zu Ende. Während kirchliches Ritualhandeln die Brüche der Zeit zu überwölben suchte, stand das öffentliche Leben still. 1945 eine Zäsur? Ein Neubeginn? Für wen?

Der politische Epochenbruch des Jahres 1945 wird von Kontinuitätsringen gehalten: Not- und Mangelerfahrungen einer selbstorganisierten Zusammenbruchsgesellschaft währen von Stalingrad bis zur Währungsreform. Die bergende Kraft des christlichen Rituals erfährt in den ganzen 40er Jahren neue Anerkennung; Religion ist Sinnstiftung, ist immaterielles Lebensmittel. Kirchliche Institutionen ersetzen die staatlichen Infrastrukturen, die Vitalität des Glaubens und seiner Verwaltungen durchbricht die Regionalisierung des Lebens. Meßopfer und Freßpakete, Caritas und Hirtenworte stützen die Beharrung des Katholischen vor 1945 und seine Renaissance danach.

Werner K. Blessing, von dem auch das einleitende Beispiel stammt, hat das in einer dichten Studie über das Bistum Bamberg anschaulich beschrieben (in: *Broszat* u. a., Von Stalingrad zur Währungsreform, München 1988, 3–111). Im Zerbrechen von Staat und staatstragender Ideologie werden die Kirchen zur elementaren Lebensmacht. Auf dieser Erfahrungsgrundlage basieren die *Rechristianisierungskonzepte* der beiden christlichen Großkirchen. „Das wird das erste beim Wiederaufbau sein müssen", heißt es im ersten Hirtenwort der deutschen katholischen Bischöfe nach dem Ende des Krieges, „daß Gott wieder im Leben des einzelnen und der Gemeinschaft jene Stelle zuerkannt wird, die ihm als dem höchsten Herrn gebührt... Unser Volk, ja die gesamte Menschheit ist heute wieder vor jenes Entweder-Oder gestellt... Entweder mit Christus bergan, einer schöneren Zukunft entgegen, oder ohne, ja gegen Christus hinab in den völligen Untergang."

Was ist daraus geworden? Bereits Ende der 40er Jahre zeigten sich die Grenzen des gesamtgesellschaftlichen Anspruchs. Die katholischen Eliten verlangten nun nur noch für einige politische Schlüsselfragen (Schule, Ehe, Abtreibung etc.) gesamtgesellschaftlichen Respekt und beschränkten ihre Rechristianisierungsbemühungen ansonsten auf die Katholiken: Sie sollten bewahrt, eingehegt werden. Katholische Gesellschaftsgestaltung konzentrierte sich auf die eigene Klientel. In den 60er Jahren brach dann auch diese Kerngruppe auf: Beichtstühle bleiben leer, Beerdiger werden einsam, auch ohne äußeren Anlaß. Bei der Überwindung des Nationalsozialismus scheinbar siegreich, zerfiel der Katholizismus in den Mühen der Ebene. Ist er also als gesellschaftsprägende Kraft gescheitert? Haben die Katholiken ihre Chance gehabt und sie nicht genutzt?

Wie weit trägt der vielbenutzte Begriff „Milieu"?

Solche Fragen zu beantworten ist das Geschäft der Kirchenhistoriker. Teils aus der Theologie, teils aus der Geschichtswissenschaft, teils aus anderen Sozialwissenschaften her kommend, treffen sie am Forschungsgegenstand aufeinander. Mit krauser Stirn mustern sie ihre Begriffsarsenale und Erklärungsansätze. Und manchmal kommen sie ins Gespräch. So vom 20. bis 23. Februar 1995 in Weingarten bei einer Tagung der Katholischen Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart zum Thema „Katholizismus und katholische Kirche seit 1945 in Deutschland". 16 Referenten, vornehmlich Doktoranden, stellten ihre Forschungen vor. Ein kleines Fachpublikum diskutierte die Ergebnisse. Daß es sich nicht im Spezialistischen verlor, sicherten die gute Tagungsregie und ein Vorbereitungspapier der Organisatoren *Joachim Köhler* (Tübingen) und *Damian van Melis* (Münster).

Die beiden stellten sich dem Forschungstrend in den Weg. In den Veröffentlichungen der letzten Jahre zur Katholizismusgeschichte ist der meistbenutzte Begriff „Milieu"; gefragt wird danach, was den „schwarzen Block" zusammenhielt. Wie kam es, daß die Katholiken politisch so einheitlich reagierten, daß sie der NSDAP gegenüber lange relativ immun waren und bis weit in die Bundesrepublik hinein die gleiche Partei gewählt haben? Die Antworten werden im Bereich der Gesellschafts- und Mentalitätsgeschichte gesucht; es interessieren die verschiedensten Erscheinungsformen des Katholischen jenseits der politischen Organisationen: Vereine, Verbände, Wallfahrten, Kultformen, Gemeindeleben usw.

Der Schweizer Historiker *Urs Altermatt* hat die Erkenntnischancen dieses Vorgehens aufgezeigt. Eher eine inspirierende Essay- und Aufsatzsammlung als eine konventionelle wissenschaftliche Abhandlung, ist sein Buch über „Katholizismus und Moderne" (Zürich 1989) dennoch – oder vielleicht gerade deswegen – als vorbildlich herausgestellt worden. Beispielhaft etwa das Kapitel über die Aufspaltung des Sonntags in eine profane und eine religiöse Dimension, durch die der Katholizismus seine gesellschaftsgestaltende Kraft zusehends an die Massenkultur der Freizeitgesellschaft verliert. Jüngster Höhepunkt dieser Forschungsentwicklung ist der längere Aufsatz einer münsterischen Gruppe um *Wim Damberg*, die den Milieubegriff aus der Nähe zum Essay befreien und sozialgeschichlich härten (Westfälische Forschungen 43, 1993, S. 588–654).

Gegen diesen Trend setzten Köhler und van Melis ihr Plädoyer für die Politik, für die Handlungsmächtigkeit einzelner Personen und Institutionen, für die Bedeutung politischer Epochenbrüche. Als eine „moderne Politikgeschichte des Katholizismus" definierten sie ihr Vorgehen. In ihrem Thesenpapier konstatierten sie ein *zweifaches Scheitern der Bischöfe* bei dem Versuch, die allgegenwärtige Rechristianisierungshoffnung des Jahres 1945 zur Lösung alter Konflikte zu nutzen. Zum einen hätten diese innerkirchlich den Verbandskatholizismus erledigen und durch eine an die Hierarchie angelehnte disziplinierte Milieustruktur ersetzen wollen. Zum anderen hätten sie in gesamtgesellschaftlicher Hinsicht versucht, die Säkularisierung zu stoppen, um eine dauerhafte Renaissance des Katholischen einzuleiten.
Die nicht aufgehaltene Auflösung des katholischen Milieus und die fortgesetzte Säkularisierung des öffentlichen Lebens zeigten aber, daß der Episkopat mit seiner falschen Strategie gescheitert sei. In einem eigenen Referat setzte sich Köhler sehr kritisch mit dem Milieubegriff auseinander. Er verdecke den Pluralismus innerhalb des Katholizismus, sei unsensibel für die Verlierer des Homogenisierungsprozesses. Kritik an der Politik des Episkopats, Kritik am Milieubegriff, Plädoyer für die Politikgeschichte: War dies der Versuch einer Repolitisierung der Katholizismusgeschichte von links?

Wohl kaum. Es ging Köhler und van Melis um Zuspitzung im Dienste einer konzentrierten Debatte. Und wirklich, die Diskussion nahm die Impulse aus den forschungsnahen Referaten auf und verband sie innovativ mit größeren Themen. Begründete Einreden gegen die Thesen der Organisatoren wurden mit theologischen, soziologischen und sozialhistorischen Argumenten geführt, während die Politikgeschichte sich für die Autonomie des Politischen ins Zeug legte, ohne dabei immer Köhler und van Melis stützen zu wollen. Am Ende wurde festgestellt, daß das Thesenpapier die Tagung klar geprägt hatte. Überlebt hatte es sie nicht. Eine ‚moderne Politikgeschichte des Katholizismus' hat große Erkenntnischancen, doch sie muß begrifflich schärfer und differenzierter sein.
Thomas Ruster und *Ulrich Bröckling* beantworteten die Leitfrage, ob der Katholizismus als gesellschaftsprägende Kraft gescheitert sei, im Gegensatz zu Köhler und van Melis mit einem bedauernden „Nein". Ruster verwies auf die schädlichen Folgen der Neoscholastik in der Nachkriegszeit. Den von den Referenten *Thomas Hausch* (Nationalsozialismus in der katholischen Presse) und *Karen Riechert* (Nürnberger Prozesse) beklagten unkritische Umgang mit der eigenen Vergangenheit hatte Damian van Melis (Entnazifizierung) als theologisch motivierte Vereinnahmungsstrategie gegenüber dem deutschen Volk interpretiert, als Element des Rechristianisierungsanspruchs also. Ruster stärkte den theologischen Teil dieser These. Eine selbstgewisse neoscholastische Welt-Anschauung habe die sehr selektive Vergangenheitsbeobachtung und die daraus folgende selbstbewußte Zukunftsgestaltung unter dem Leitwort „Rechristianisierung" möglich gemacht.

Hätten die Bischöfe anders handeln sollen?

Alternativen Entwürfen, die von *Ulrich Bröckling* (Walter Dirks), *Andreas Lienkamp* (Theodor Steinbüchel) und *Uwe Scharfenecker* (Rheinischer Reformkreis) vorgestellt wurden, habe es teils an präziser Vergangenheitsaufarbeitung, teils an theologischer Kraft für die Zukunftsgestaltung gemangelt. Erst der theologische Aufbruch der späten 50er und 60er Jahre habe eine angemessene Orientierung in der Moderne ermöglicht. Die bischöflichen Verfechter des Rechristianisierungskonzepts hätten, so stellte Ruster im Einklang mit vielen Tagungsteilnehmern fest, zwar nicht alle Ziele erreicht. Doch kaum eine Großgruppe sei als gesellschaftsgestaltende Kraft in der Nachkriegszeit so prägend gewesen wie die katholische Kirche. In konfessionsvergleichender Perspektive sprach *Michael Ebertz* gar von einer katholischen Hegemonie, die von 1945 bis 1989 angedauert und zu erheblichen Verstörungen im majoritätsgewohnten deutschen Protestantismus geführt habe. Unbeabsichtigte Nebenfolgen katholischer Einflußnahme müssen also stärker beachtet werden.

Ruster hatte der Theologie einen hohen Stellenwert für die Handlungsmotivation prominenter Katholiken beigemessen. Doch greift diese Erklärung nicht zu kurz? Was an den Vergangenheitseinschätzungen und Zukunftsentwürfen war katholizismusspezifisch? Was war Allgemeingut überkonfessionell geteilter Zeitdiagnose? Was war gewissermaßen überreligiös gesellschaftsfähig? Im deutschen Protestantismus der Nachkriegszeit finden sich gleiche Interpretationsmuster und Zukunftsorientierungen wie im Katholizismus. Auch sie verbinden Rechristianisierungspostulate mit in der „Verfolgung" bewährten Zukunftskonzepten, aus denen Siegerbewußtsein spricht. Wenn andere gesellschaftliche Großgruppen vergleichend einbezogen würden, könnte manche katholizismusspezifische Erklärung obsolet werden. An dieser Stelle wurde Forschungsbedarf deutlich.
Im Anschluß an die Beiträge von *Stefan Meißner* (Schulpolitik im Bistum Rottenburg), *Ulrike Altherr* (Frauenorganisa-

tionen im Bistum Rottenburg) und *Ewald Frie* (Caritasverband) wurde der Begriff „Verkirchlichung" in Frage gestellt. Vor allem Altherr und Frie stellten die Geschichte der von ihnen untersuchten Organisationen in eine längere Kontinuität von Verkirchlichungsbestrebungen: Die während der nationalsozialistischen Zeit notwendige Defensivstrategie sei 1945 offensiv gewendet worden. Dabei betonte Frie für den Caritasverband die Unausweichlichkeit dieses Vorgehens angesichts des sozialen Problemdrucks, Altherr dagegen unterstrich die Bedeutung politischer Strategien.
Was aber bedeutet Verkirchlichung? Den offensiven Rückzug auf die Institution angesichts der Unmöglichkeit, vom katholischen Standpunkt aus die ausdifferenzierte moderne Gesellschaft konsensfähig zu thematisieren? Wird hier nicht ein innerkirchlich konservativ besetzter Begriff von der Forschung unbedacht übernommen und damit eine innerkirchliche Strategie nachträglich legitimiert, anstatt sie zu problematisieren? Und wo sind die Grenzen solcher Verkirchlichungsprozesse? Sozialhistorisch wird nach den lokalen Verlaufsformen gefragt werden müssen. Wie hat unser Geistlicher in Pegnitz nach dem Einmarsch der Amerikaner versucht, kirchliches Leben weiterzuführen? Sahen er und seine „Pfarrkinder" einen Unterschied zwischen verbandlichen und pfarrlichen Organisationsformen? Schafft viele Pegnitze, wird der Appell an die sozialgeschichtliche Forschung lauten müssen; erst dann wird man die Auswirkungen der „Verkirchlichungs"-Strategien wahrnehmen können. Die politikgeschichtliche Argumentation bedarf der sozialhistorischen Gegenprobe.

Was bleibt von der gesellschaftsprägenden Kraft des Katholizismus?

Das Thesenpapier von Köhler und van Melis legte es nahe, kontrafaktisch über eine mögliche verpaßte Chance zu spekulieren. Hätte der Episkopat anders handeln sollen? Wäre es zukunftsträchtiger gewesen, auf das Laienpotential zu setzen, ihm größere Einflußmöglichkeiten einzuräumen, dissidente Katholiken nicht auszugrenzen, theologisch offener für Vergangenheitsaufarbeitung und überkonfessionelle Zukunftsgestaltung zu sein? Werner Blessing hielt diese Fragestellung insgesamt für zu kurzsichtig. Angesichts der säkularen Trends von Individualisierung und gesellschaftlicher Differenzierung, die seit Mitte der 50er Jahre voll zum Tragen kamen, habe jeder Rechristianisierungsversuch scheitern müssen. Was immer der Episkopat entschieden hätte, die Zeit der sozialmoralischen Milieus wäre unwiderruflich zu Ende gegangen. Die Entzauberung der Welt lasse sich nicht kirchenpolitisch aufhalten. Selbst wenn politische Handlungsspielräume ausgelotet würden, bleibe das Ergebnis der Handlungen von überindividuellen Faktoren abhängig, die in diesem Fall ganz übermächtig gewesen seien.

Blessings Plädoyer für die Übermacht überindividueller Faktoren blieb nicht unwidersprochen. Vor allem *Wolfgang Schroeder* klagte die Autonomie des Politischen ein, als in einem anderen Themenblock gesellschaftliche Interventionen verhandelt wurden. Kirchenpolitik von Parteien und gesellschaftlichen Großgruppen und auch gesellschaftliche Eingriffsversuche der Kirchen selbst hätten durchaus die überindividuellen Trends beeinflussen können. Die Wendung der katholischen Eliten gegen den DGB in den 50er Jahren und der Versuch, eine Gegenorganisation aufzuziehen, hätten pluralisierende und enttraditionalisierende Wirkungen gehabt, den Säkularisierungsprozeß also verstärkt. *Ute Schmidt* steuerte am Beispiel des Streits um Zentrum oder CDU weitere Argumente bei, indem sie auf den Bündnischarakter des politischen Katholizismus hinwies. In der Nachkriegszeit seien die verschiedenen Fraktionen endgültig nicht mehr integrierbar gewesen. Dem CDU-Bürgerblock sei eine demokratisch-soziale katholische Zentrumspartei entgegengestellt worden, die freilich an ihren inneren Spannungen zerbrochen sei. Die interkonfessionelle und Antizentrumsorientierung der CDU habe den Säkularisierungsprozeß im katholischen Lager verstärkt.
Dem widersprach zwar *Markus Köster*, der am Beispiel Münsters die Wiederbelebung des katholischen Milieus unter CDU-Vorzeichen belegte. Doch auch er führte die Reaktivierung traditioneller politischer Milieus und weltanschaulicher Gegensätze in den Jahren 1945 bis 1949 auf benennbare politische Entscheidungsprozesse zurück. Zwar hätten die Umbrüche in Kirche, Staat und Gesellschaft nach der Adenauer-Ära auch im „schwarzen Münster" die Verbindungslinien zwischen Kirche, christlicher Partei und Stadtregiment ausgedünnt. Doch daß die Säkularisierungsprozesse so lange aufgehalten werden konnten, sei den lokalen und überörtlichen Entscheidungen der Nachkriegsjahre zuzuschreiben.

Der von Köster ins Feld geführte Milieu-Begriff wurde von *Wilfried Loth* kritisch hinterfragt. Im Sinne von Schmidt mahnte er zu zeitlichen und milieuinternen Differenzierungen. Wenn nicht genauer definiert werde, was der Bindekitt im Milieu sei, der ganz unterschiedliche Gruppen zusammenhalte, wer jeweils dazugehöre und wer ausgeschlossen sei, dann verdecke der Begriff mehr als er erkläre. Das „Milieu" der 50er Jahre unterscheide sich sehr von dem der 20er Jahre. Die Vitalität des Nachkriegskatholizismus habe ihre Grundlagen nicht so sehr in der Beharrungskraft eines Milieus als vielmehr in dem strategischen Bündnis von bürgerlichen Modernisierern mit der katholischen Hierarchie. Dieses Bündnis hätten die Bürgerlichen in den späten 50er und 60er Jahren aufgekündigt, weil die katholische Kirche sich der notwendigen kulturellen Modernisierung verweigerte. Der Episkopat habe in den ersten Nachkriegsjahren so schnell gesiegt, daß er die Notwendigkeit weiterer Hinwendung zur modernen Gesellschaft verkannt habe. Das sei sein – vielleicht unvermeidlicher – Fehler gewesen.

Ist nun der deutsche Katholizismus nach 1945 als gesellschaftsprägende Kraft gescheitert? Die Frage ist unglücklich gestellt, hieß das Resümee am Ende der Tagung. Die Katho-

lizismusforschung ist gut beraten, sich nicht auf die Ausnahmesituation des Jahres 1945 zu konzentrieren, weil dann die 50er und 60er Jahre nur als Verlustgeschichten thematisiert werden können. Das schöne Bild des Pegnitzer Geistlichen mit Ministranten und Sängern, aber ohne Witwe und Trauergemeinde wirkt nur deswegen, weil es den Extremfall darstellt. Vom Extrem aus aber sind Handlungsspielräume schlecht zu konstruieren. Daher sollte die Forschung von der „Sattelzeit" (*Karl Gabriel*) der 50er Jahre ausgehen und dann den Brückenschlag zurück in die Jahre der Weimarer Republik versuchen. Dabei wird die um den Begriff „Milieu" zentrierte Forschungsrichtung eine große Rolle spielen. Sie muß allerdings, so wurde in Weingarten deutlich, politikgeschichtlichen Fragestellungen stärkere Aufmerksamkeit widmen.

Der vorgeschlagene Schwerpunktwechsel in die 50er Jahre löst ein zweites Problem nicht, das in der Schlußdiskussion eine große Rolle spielte. Wie kann das Objekt der Katholizismusforschung seit den 60er Jahren definiert werden? Was bleibt von der gesellschaftsprägenden Kraft des Katholizismus, wenn die dahinter stehende gesellschaftliche Großgruppe zerfällt und die politische Zurechenbarkeit religiöser Mentalitäten sich verliert? *Karl Hummel* von der Kommission für Zeitgeschichte schlug vor, den Katholizismus als soziale Großgruppe von der Kirchenzugehörigkeit neu zu erfassen. Zu diesem Zweck müsse der Einfluß von Katholiken auf Wirtschaft, Politik, Wissenschaft statistisch und biographisch untersucht werden. Ein solches Vorhaben steht in der Gefahr, eine „Heerschau für eine Erfolgsgeschichte des Katholizismus" (Loth) zu werden, solange nicht geklärt ist, wie sich Taufscheinvermerke zu tatsächlichen Handlungsmotivationen verhalten. Wie anders aber könnte vermessen werden, welche Bedeutung der Katholizismus über die Institution Kirche hinaus für eine deutsche Gesellschaft hat, die in der Phase der „reflexiven Modernisierung" (Beck) ihre Existenzgrundlagen zunehmend zu zersetzen droht? *Ewald Frie*

Schon weit gediehen

Auf dem Weg zu einem panorthodoxen Konzil

Vermutlich wird noch vor der Jahrtausendwende das seit längerer Zeit geplante Konzil aller orthodoxen Kirchen zusammentreten. Auf der Tagesordnung des panorthodoxen Konzils stehen kirchenrechtliche Fragen wie etwa die kirchlichen Strukturen in der orthodoxen Diaspora, aber auch die Beziehungen der Orthodoxie zu den anderen christlichen Kirchen und den ökumenischen Organisationen. Zu etlichen Themen des Konzils liegen schon konsensfähige Vorbereitungsdokumente vor.

Ein Konzil der gesamten orthodoxen Kirche wird seit 1968 systematisch vorbereitet. Nach dem gegenwärtigen Stand der Planungen soll es vor allen Dingen administrative und kirchenrechtliche Fragen, nicht jedoch dogmatische Themen behandeln. Der Schwerpunkt liegt jedoch nicht auf der formellen Versammlung, sondern bereits auf der Vorbereitung. Diese erfolgt in mehreren Etappen, deren Höhepunkt jeweils eine Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz (VPK) bildet. Insgesamt sind vier VPK geplant. Diese sollen bereits alle Texte festlegen, die dem panorthodoxen Konzil zur Beschlußfassung vorgelegt werden und von diesem mehr oder weniger unverändert beschlossen werden sollen. Kann die Vorbereitungskommission über einen Punkt keinen Konsens finden, so wird dieser wahrscheinlich von der Tagesordnung genommen.

Durch die Konzilsvorbereitungen intensivierten sich in den letzten Jahren die Beziehungen der einzelnen orthodoxen Landeskirchen untereinander wesentlich. Der in Graz lehrende orthodoxe Theologe *Gregorios Larentzakis* meint dazu: „Die orthodoxe Kirche findet sich in einem synodalen Prozeß, was die Beziehungen innerhalb der orthodoxen Kirche wesentlich vertieft hat und Wirkungen für die Ökumene zeigt." Das Konzil selbst, die synodale Versammlung der orthodoxen Kirche, soll noch vor der Jahrtausendwende stattfinden; ein genauer Termin steht noch nicht fest.

Das Konzil soll zehn Themen behandeln

Wesentlich war bereits die Entscheidung über die Bezeichnung: Vorgesehen ist, daß das panorthodoxe Konzil in der Tradition der sieben Ökumenischen Konzile des ersten Jahrtausends stehen soll, die von Katholiken wie Orthodoxen anerkannt werden. Eine ausdrückliche Einberufung als „Ökumenisches Konzil" wurde jedoch vermieden. Ein Grund dafür war, daß mehrere orthodoxe Theologen die Auffassung vertreten, nach dem Schisma von 1054 und vor einer Wiedervereinigung der getrennten Kirchen könne kein Ökumenisches Konzil einberufen werden.

Gegenstimmen meinen, daß das bedeuten würde, die orthodoxe Kirche würde zugeben, daß sie „nicht die Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche ist, sondern eine Teil-

kirche, die aus der Gesamtkirche ausgeschieden wurde und die als solche nicht das offizielle Organ zur unfehlbaren Formulierung ihrer Lehre hat" (so Metropolit *Damaskinos Papandreou* in seinem Interview mit der HK, Januar 1991, 21). Folglich wäre sie nicht vom Heiligen Geist geleitet. Außerdem zeigt sich nach herrschender orthodoxer Auffassung die Ökumenizität eines Konzil erst ex post, da dafür die Rezeption der Entscheidungen durch die Kirche unumgänglich notwendig ist. So wurde beschlossen, das Konzil (wie schon ein Teil der Konzile des ersten Jahrtausends) als „Heiliges und Großes Konzil" der „Heiligen Orthodoxen Kirche des Ostens" einzuberufen.

Nach verschiedenen Ansätzen zu Beginn des Jahrhunderts wurde die Idee eines panorthodoxen Konzils insbesondere vom Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. aufgegriffen. Er lud auch zur ersten Panorthodoxen Konferenz auf Rhodos 1961 ein. Diese stellte u. a. einen umfangreichen *Themenkatalog* zusammen, der vor allem kirchenrechtliche und dogmatische Themen umfaßte.
Die systematische Vorbereitung begann mit der IV. Panorthodoxen Konferenz in Chambésy bei Genf 1968. Sie sah die Einrichtung diverser Institutionen zur Vorbereitung vor. Dazu zählen ein ständiges Sekretariat in Chambésy (gegenwärtig unter der Leitung von Metropolit Damaskinos Papandreou); eine Vorbereitungskommission, der je ein Vertreter jeder autokephalen (d. h. kirchenrechtlich vollkommen selbständigen) orthodoxen Landeskirche angehört (dieser steht meist im Bischofsrang oder ist sonst Kleriker, er kann einen theologischen Berater beiziehen); eine interorthodoxe Kommission für den Dialog mit anderen Kirchen und Kommissionen.
Vorgesehen wurde weiter, daß alle Lokalkirchen an der Erarbeitung der einzelnen Themen beteiligt werden sollten. Die Vorbereitung sollte etappenweise erfolgen durch sogenannte „Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenzen (VPK)" (zu unterscheiden von den „Panorthodoxen Konferenzen", die 1961, 1963 und 1964 auf Rhodos und 1968 in Chambésy abgehalten wurden). In der Praxis tritt vor den VPK jeweils eine interorthodoxe Vorbereitungskommission (IOV) zusammen. Die Idee eines „Vorkonzils", das 1961 auf Rhodos geplant war, wurde fallengelassen. Aus dem Themenkatalog von 1961 wurden sechs Themen herausgegriffen und einzelnen Landeskirchen zur Bearbeitung übertragen.

Vom 21. bis 28. November 1976, trat erstmals eine Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz zusammen. Sie beschloß einstimmig, die Zahl der Themen, die vom panorthodoxen Konzil behandelt werden sollen, auf folgende zehn zu beschränken: 1. Orthodoxe Diaspora, 2. Die Autokephalie und die Weise ihrer Proklamation, 3. Die Autonomie und die Weise ihrer Proklamation, 4. Diptychen, 5. Frage eines gemeinsamen Kalenders, 6. Ehehindernisse, 7. Bedeutung des Fastens und seine Einhaltung heute, 8. Beziehung der Orthodoxen Kirche zur übrigen christlichen Welt, 9. Orthodoxe Kirche und ökumenische Bewegung, 10. Beitrag der Orthodoxen Kirche zur Verwirklichung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern sowie zur Beseitigung der Rassen- und anderer Diskriminierungen.
Damit sind nun nur noch administrative Themen auf der Tagesordnung, einige dogmatische Themen, die ursprünglich vorgesehen waren, wurden durch Beschluß der VPK „im Hinblick auf eine eventuelle spätere panorthodoxe Untersuchung zum besonderen Studium an die Ortskirchen weitergeleitet". Dazu zählen insbesondere: Quellen der göttlichen Offenbarung, Kodifizierung des Kirchenrechts, der Begriff der Kirche, Akribeia und Oikonomia. Bisher trat die VPK insgesamt drei Mal im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Genf zusammen (1976, 1982, 1986). Für die vierte und letzte Konferenz hat die IOV bereits einige Textvorschläge erstellt.

Wie wird eine orthodoxe Kirche autokephal?

Den ersten Punkt auf der Tagesordnung bildet die *orthodoxe Diaspora*: Mit der Auswanderung von Gläubigen aus traditionell orthodoxen Gebieten insbesondere nach Westeuropa, Amerika und Australien entstand die Frage, wer diese pastoral betreuen sollte. Die jeweiligen Mutterkirchen entschieden sich dafür, in der Diaspora Pfarreien und Diözesen einzurichten. Dadurch entstanden in einigen Ländern mehrere orthodoxe Diözesen nebeneinander, jede jeweils für eine Volksgruppe zuständig. So gibt es etwa in Deutschland eine Diözese des Ökumenischen Patriarchats neben einer des Moskauer Patriarchats, des serbischen Patriarchats usw.
Dieser Zustand wird von der Orthodoxie einhellig als Mißstand betrachtet, gilt doch das Prinzip, daß für jedes Gebiet nur eine Diözese bestehen soll, die für alle orthodoxen Gläubigen zuständig ist. Über die konkrete Frage, wie dieses Nebeneinander beseitigt werden kann, gibt es jedoch Unstimmigkeiten, besonders ist ungeklärt, wem die Diaspora unterstehen soll. Als Übergangslösung hat nun die IOV 1993 ein Konzept ausgearbeitet, das Bischofskonferenzen für mehrere Regionen vorsieht, der alle Bischöfe dieser Region angehören sollen. Geplant ist deren Gründung bereits vor dem panorthodoxen Konzil, und zwar auf Beschluß der IV. VPK. Um den Entwurf der Statuten dieser Bischofskonferenzen bei einer Expertentagung des Sekretariats ging es jetzt vom 9. bis 14. April.

Lange Zeit war die Frage strittig, wie die *Autokephalie* einer orthodoxen Kirche proklamiert und anerkannt wird. Unter Autokephalie versteht man die vollkommene kirchenrechtliche Unabhängigkeit einer Kirche, das heißt die Fähigkeit zur Regelung aller inneren und äußeren Angelegenheiten. Die IOV 1993 hat dazu Vorschläge vorgelegt. Das orthodoxe Kirchenrecht sieht vor, daß jeder selbständige Staat eine eigene, autokephale Kirche hat. Soweit bestand auch bisher schon Konsens. Tatsächlich kam es bei der Entstehung neuer Staaten mit vorwiegend orthodoxe Bevölkerung je-

desmal zu Spannungen. So erklärten sich beispielsweise im vorigen Jahrhundert die Kirchen Griechenlands und Bulgariens für autokephal. Darauf wurden deren Hierarchen von der Mutterkirche, dem ökumenischen Patriarchat, als schismatisch verurteilt, übten jedoch weiterhin ihre Funktion aus. Erst nach mehreren Jahrzehnten erfolgte die Anerkennung. Gegenwärtig befinden sich die mazedonisch-orthodoxe Kirche und die autokephalen ukrainisch-orthodoxen Kirchen in einer ähnlichen Situation. Deren Autokephalieerklärungen wurden bisher von keiner anderen orthodoxen Kirche anerkannt; für sie bildet das panorthodoxe Konzil eine gewisse Hoffnung.
Das Kommuniqué der IOV vom November 1993 sieht nun ein Verfahren vor, das sich bemüht, die verschiedenen Interessen zu berücksichtigen. Demnach soll eine Lokalsynode, das ist die Synode einer orthodoxen Landeskirche, den Wunsch nach Autokephalie eines Teiles ihres Jurisdiktionsbereichs annehmen und ihre Zustimmung dazu geben. Dies teilt sie dem Ökumenischen Patriarchat mit, das in einem Patriarchalschreiben die anderen orthodoxen Kirchen über alles Relevante unterrichtet. Die Synoden der einzelnen orthodoxen Kirchen beschließen dann ebenfalls formell die Anerkennung. Über die Weise der Proklamation ist noch nicht entschieden.

Im Fall der mazedonisch-orthodoxen Kirche wäre somit folgendes Vorgehen vorgesehen: Bei einer Synode beschließt die serbisch-orthodoxe Kirche, das Anliegen der Orthodoxen Mazedoniens aufzugreifen und drückt ihre Bereitschaft zur Verleihung der Autokephalie aus. Sie informiert das Ökumenische Patriarchat, das wiederum die anderen orthodoxen Kirchen, also u. a. die Patriarchate von Alexandrien, Antiochien, Moskau, Rumänien etc. informiert. Diese beschließen in einer Synode die Anerkennung der Autokephalie der mazedonisch-orthodoxen Kirche. Insgesamt wäre gegenwärtig die Entscheidung von 15 Synoden erforderlich. Das damit vorgesehene Verfahren wird sich zumeist über mehrere Jahre ziehen. Es bleibt zu hoffen, daß es geeignet ist, die gegenwärtige Form der Erreichung der Autokephalie durch ein vorübergehendes Schisma abzulösen.

Die Orthodoxie und ihre ökumenischen Beziehungen

Unklar ist dagegen noch die Frage der *Autonomie* und die Weise ihrer Proklamation. Als Autonomie wird die Berechtigung einer orthodoxen Kirche zur Regelung der inneren Angelegenheiten bezeichnet, wogegen die auswärtigen Angelegenheiten weiterhin Sache der Mutterkirche bleiben. Über diese Frage ist noch kein Textentwurf publiziert. Gegenwärtig divergieren vor allem die Auffassungen des Ökumenischen Patriarchats und der vorwiegend griechischsprachigen Kirchen von denen des Moskauer Patriarchats. Letzteres sah es weitgehend als Sache der jeweiligen Landeskirche an, welcher Region sie Selbständigkeit gewähren möchte. Das Moskauer Patriarchat beispielsweise hat u. a. der Kirche in der Ukraine, in Weißrußland, in Moldawien und den baltischen Staaten in unterschiedlichem Ausmaß Autonomie gewährt.
Den vierten Tagesordnungspunkt bilden die *Diptychen*. Im vorliegenden Fall wird damit die Ordnung bezeichnet, in der die einzelnen autokephalen orthodoxen Kirchen in der kanonischen Reihenfolge genannt werden sollen. Probleme entstanden durch die Wiedererrichtung aller Patriarchate im 19. und 20. Jahrhundert, strittig ist der Platz der georgischen, der polnischen und der tschechoslowakischen (sie hat diesen Namen behalten) orthodoxen Kirche. Die Vorschläge sind sich darin einig, daß die Übereinstimmung der Diptychen für die Einheit der Orthodoxie wichtig ist und daß es sich bei der Reihenfolge nicht um göttliches, sondern ausschließlich um menschliches Recht handelt. Auch zu den Diptychen liegt noch kein publizierter Textentwurf vor.

Behandelt werden sollte weiters die Frage eines *gemeinsamen Kalenders*. Gegenwärtig verwendet ein Teil der Orthodoxie den julianischen Kalender, ein Teil den meletianischen Mischkalender, der ein auf ein Datum festgelegtes Fest nach dem gregorianischen feiert, die mit Ostern zusammenhängenden Feste dagegen nach dem julianischen, ein Teil verwendet ausschließlich den gregorianischen Kalender. Ein Lösungsansatz sieht vor, Ostern jeweils am Sonntag nach der Frühjahrstag- und nachtgleiche zu feiern.
Nach Konsultation von Astronomen, Kanonisten und anderen Spezialisten kam die zweite VPK 1982 zum Ergebnis, „daß die vorgelegten Studien ungenügend sind, so daß sich die Orthodoxie nicht in Einstimmigkeit zu diesem Punkt äußern kann…". Außerdem sei das „Volk Gottes nicht genügend vorbereitet oder jedenfalls nicht genügend informiert, um sich mit einer Änderung in der Frage der Festsetzung des Osterdatums auseinanderzusetzen oder eine solche anzunehmen". Festgehalten wird auch, daß weder ein Kalender, noch Meinungsverschiedenheiten darüber Anlaß zu Trennungen oder Schismen bieten sollen.

Voller Konsens konnte hingegen schon 1982 zur Frage der *Ehehindernisse* erzielt werden: Ehen bis zum fünften Grad der Verwandtschaft oder Schwägerschaft sind verboten, es kann aber Dispens erteilt werden. Ehen mit nichtorthodoxen Christen sind verboten, Ausnahmen aber möglich. Ähnliches gilt unter strengeren Bedingungen für Ehen mit Nichtchristen. Mönche, die ihre Mönchsidentität abgelegt haben, dürfen heiraten; das Priestertum bildet ein Hindernis für das Eingehen einer neuen Ehe.
Auch zur *Bedeutung des Fastens* und seine Einhaltung heute konnte 1986 Konsens erzielt werden. Das entsprechende Dokument betont den hohen Wert des Fastens und die Notwendigkeit, dieses mit der Buße zu verbinden. Empfohlen wird besonders die Einhaltung der Fasttage, die zu jeder Zeit in allen Teilen der Kirche eingehalten wurden. Zugleich wird betont, daß der Nichtbeachtung der Fastenvorschriften nicht mit „Härte, sondern mit mütterlicher Sorge und Liebe" begegnet werden soll. Die orthodoxe Kirche sieht bedeutend

mehr Fasttage im Jahr vor als die katholische, u. a. in den 40 Tagen vor Ostern, sowie mittwochs und freitags. An diesen Tagen soll insbesondere kein tierisches Eiweiß gegessen werden.

Bei der (auch sonst sehr erfolgreichen) dritten VPK im Jahr 1986 wurde auch die Beziehung der Orthodoxen Kirche zur übrigen christlichen Welt und ihre Haltung zur Ökumene behandelt. Dabei wurde insbesondere betont, daß die orthodoxe Kirche von jeher den Dialog befürwortet habe. Sie erkennt die faktische Existenz aller Kirchen und Konfessionen an, hält aber zugleich daran fest, die Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche zu sein und betont die Bedeutung der Klärung ekklesiologischer Fragen, der Lehre über die Sakramente, die Gnade, das Priesteramt und die apostolische Sukzession. In einem längeren Abschnitt des Dokuments von 1986 wird der bilaterale Dialog mit den einzelnen Kirchen und Konfessionen behandelt. Die Bewertung ist im allgemeinen sehr positiv. Allerdings haben sich in der Zwischenzeit zahlreiche Veränderungen ergeben, so daß es fraglich scheint, ob das Dokument in der vorliegenden Fassung vom panorthodoxen Konzil beschlossen wird.
Besonders positiv wurde 1986 der Dialog mit den *Altkatholiken* bewertet, von dem man hofft, daß er bald zu einem positiven Ende geführt werden kann, wenngleich Probleme vor allem mit der Interkommunionpraxis der Altkatholiken bestehen. Als zufriedenstellend wurde auch der Dialog mit den *Anglikanern* beurteilt, besonders die Ergebnisse auf dogmatischem Gebiet. Sorgen bereiteten der Konferenz jedoch „die vagen und ungenauen ekklesiologischen Voraussetzungen der Anglikaner", eine Tendenz, die sich besonders seit der Weihe von Frauen in der Kirche von England (vgl. HK, April 1994, 176ff.) verstärkte. Die Treffen der gemischten Kommission für den theologischen Dialog zwischen Orthodoxen und Anglikanern von 1990 und 1994 behandelten Trinitätslehre und Christologie. Der Dialog mit den *altorientalischen* Kirchen war 1986 noch längst nicht so weit gediehen wie heute; die Hoffnung auf baldige gegenseitige Aufhebung der Exkommunikation wurde jedoch schon damals ausgesprochen. Es gibt sogar Bestrebungen, das panorthodoxe Konzil bereits mit der Beteiligung der altorientalischen (bzw. orientalisch-orthodoxen) Kirchen abzuhalten.

Die VPK sprach sich seiner Zeit auch für eine Fortführung des *Dialogs mit der katholischen Kirche* aus, wenngleich es thematische und methodische Probleme gebe, die den Fortschritt hemmen. Verurteilt wurden Uniatismus und Proselytismus. Nach der Wende im Osten Europas kam der katholisch-orthodoxe Dialog beinahe zum Erliegen, da die orthodoxe Kirche das Missionsengagement katholischer Gruppen in ihrem Gebiet als Widerspruch zu den gemeinsamen Dokumenten sah. Im Juni 1992 veröffentlichte die päpstliche Kommission „Pro Russia" ein Dokument, das die Mission in den Ländern der früheren Sowjetunion nur in Zusammenarbeit mit der orthodoxen Kirche gestattete. 1993 wurde der offizielle theologische Dialog mit einer Vollversammlung der Kommission in Balamand (Libanon) fortgesetzt.

Den Vorwurf des Proselytismus erhob die orthodoxe Kirche auch gegen Lutheraner und Reformierte bereits im Dokument von 1986, verstärkt aber seit der Wende im Osten. Festgehalten wird, daß der Dialog mit den Lutheranern unter guten Vorzeichen begonnen habe und mit den Reformierten bald beginnen möge. Mittlerweile haben vier offizielle Treffen stattgefunden, behandelt wurden dogmatische Fragen anhand des nizänokonstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses.

Die Haltung der Orthodoxie zur ökumenischen Bewegung hat die VPK von 1986 festgelegt. Das entsprechende Dokument streicht heraus, daß der orthodoxen Kirche die Einheit der Kirche ein zentrales Anliegen ist und sie seit dem Beginn der ökumenischen Bewegung an dieser teilgenommen habe. Besonders wird die Rolle des Ökumenischen Rates der Kirchen gewürdigt, seine Satzung, Ziel und Aufgaben werden anerkannt. Festgehalten wird auch, daß die orthodoxe Kirche die Auffassung einer Gleichheit der Konfessionen nicht akzeptieren und auch die Einheit der Kirche durch konfessionelle Anpassung nicht annehmen könne. Das Dokument, das nach der VI. Vollversammlung des ÖRK 1983 in Vancouver beschlossen wurde, sieht die Chance, daß sich die orthodoxe Kirche noch umfangreicher engagieren könnte. Die VII. Vollversammlung 1991 in Canberra brachte demgegenüber eine gewisse Ernüchterung und die Frage, ob für die orthodoxe Kirche die Zeit gekommen sei, ihre Mitgliedschaft im ÖRK zu überdenken. Nach den jüngsten Beschlüssen diverser orthodoxer Lokalsynoden ist aber anzunehmen, daß sich an der Mitgliedschaft nichts ändern wird.

Die Konzilsentscheidungen müssen rezipiert werden

„Der Beitrag der Orthodoxen Kirche zur Verwirklichung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern sowie zur Beseitigung der Rassen- und anderer Diskriminierungen" bildet den letzten Punkt der geplanten Tagesordnung für das panorthodoxe Konzil. Das dazu ebenfalls 1986 beschlossene Dokument betont zunächst, daß Friede mehr sei, als die Abwesenheit von Krieg, nämlich die Wiederherstellung der Beziehungen, des Friedens zwischen Gott und Menschen. Es sagt weiter, daß die Wiederherstellung des Menschen in seiner ursprünglichen Würde und Schönheit für die orthodoxe Kirche Wesen und Inhalt ihrer Sendung ist. Es behandelt den Wert der menschlichen Freiheit, die Verpflichtung der Orthodoxie, sich für den Frieden zu engagieren und weist darauf hin, daß der wahre Friede der Triumph aller christlichen Werte auf Erden sei. Der Text verurteilt die Rassendiskriminierungen und die Benachteiligung von Minderheiten und betont die Verantwortung der Kirche im Kampf gegen Hunger und Armut, sowie die prophetische Sendung der orthodoxen Kirche, Zeugnis der Liebe abzulegen.

Die nächste IOV wird voraussichtlich Ende Oktober oder Anfang November 1995 zusammentreten. Danach wird abzuschätzen sein, wann die vierte und letzte VPK einberufen wird. Da der Großteil der Dokumente bereits vorbereitet ist, sollte die Abhaltung des Konzils in näherer Zukunft möglich sein. Vorgesehen ist, daß die Einberufung durch den Ökumenischen Patriarchen erfolgt, sobald in den noch offenen Fragen Übereinstimmung erzielt worden ist.
Tatsächlich ist es mit einer formellen Beschlußfassung durch das Konzil noch nicht getan. Das orthodoxe Kirchenrecht sieht als wesentliche zusätzliche Bedingung vor, daß die Entscheidungen auch von der gesamten orthodoxen Kirche rezipiert werden. Nach den ausführlichen Vorbereitungen und der um Konsens bemühten Arbeitsweise ist dies aber anzunehmen.
Hinsichtlich der ökumenischen Beziehungen gibt es Anlaß zur Hoffnung, daß das Konzil die Kräfte innerhalb der Orthodoxie stärkt, die sich für den Dialog mit den Schwesterkirchen einsetzen. Sollten Bestrebungen, die Orientalisch-orthodoxen (altorientalischen) Kirchen bereits am Konzil teilnehmen zu lassen, zu realisieren sein, so wäre damit in der Ökumene ein großer Schritt vorwärts getan, bedeutete es doch die Überwindung einer 1500 Jahre alten Spaltung.

Hannes Schreiber

Krise des Selbstvertrauens

Nicht nur in Chiapas kommt Mexiko nicht zur Ruhe

Die Kette der politischen und wirtschaftlichen Erschütterungen in Mexiko reißt nicht ab: Dem Aufstand der indianischen Guerillabewegung Anfang letzten Jahres (vgl. HK, März 1994, 147ff.) folgte der Zusammenbruch des Pesos zum Jahreswechsel. Die Präsidentschaftswahlen im letzten Sommer wurden von der Ermordung des PRI-Kandidaten überschattet; in der Unruheprovinz Chiapas bleibt der Friedensprozeß brüchig, der um diesen verdiente Bischof Ruiz gleichermaßen Hoffnungsträger und Zielscheibe heftiger Angriffe.

Nur eine kleine Korrektur wollte Präsident *Ernesto Zedillo Ponce de León* drei Wochen nach seinem Amtsantritt am 1. Dezember 1994 am Wechselkurs des Neuen Pesos (mexN$) vornehmen. Doch er und sein ungeschickt agierender, inzwischen entlassener Finanzminister *Jaime Serra Puche* traten eine Lawine los, die Mexiko in eine wirtschaftliche und politische Krise stürzte, die an den Zusammenbruch von 1982/83 erinnert. In einer Währungsreform am 1. Januar 1993 war durch Streichung dreier Nullen aus dem mehrmals abgewerteten Peso der „Neue Peso" hervorgegangen und seither ziemlich stabil geblieben, obwohl er schon ab 1993 chronisch überbewertet war. Aber vom 21. bis zum 27. Dezember 1994 verlor er im Sturzflug 39 Prozent seines Wertes. Der Kurs fiel von 1 US-$: 3,45 mexN$ auf 1:5,65, stabilisierte sich dann dank der (ziemlich spät erfolgten) Ankündigung von mexikanischen und US-amerikanischen Gegenmaßnahmen bzw. Krediten des Internationalen Währungsfonds, um Ende Januar erneut einzubrechen.
Im März näherte sich der Kurs zeitweise dem Verhältnis von 1:8. Der „Tequila-Effekt" zog die Aktienkurse anderer lateinamerikanischer Börsen mit in die Tiefe. Selbst die Dollarschwäche hängt mit dem Peso zusammen, zumal Präsident Clinton, um den Kongreß umgehen zu können, einen erheblichen Teil des US-Stabilisierungsfonds (Exchange Stabilization Fund) bereits für die Stützung des Pesos in Anspruch genommen hatte. Schließlich sind die Ökonomien der USA, Kanadas und Mexikos seit Inkrafttreten des Nordatlantischen Freihandelsabkommens (Tratado de Libre Comercio – TLC) am 1. Januar 1994 eng aneinander gekoppelt. Jetzt wird die Krise auch in den USA viele Arbeitsplätze kosten und das Heer illegaler mexikanischer Einwanderer vergrößern.

40 Prozent der Mexikaner können den Gürtel nicht mehr enger schnallen

Die wirtschaftlichen Folgen für Mexiko, das sich als 25. OECD-Mitglied schon fast zur „Ersten Welt" gerechnet hatte, sind katastrophal: Allein in den ersten neun Tagen der Krise hat ausländisches Kapital, das durch jahrelanges Wohlverhalten nach der massiven *Kapitalflucht* der 80er Jahre mühsam ins Land zurückgeholt worden war, in der Höhe von 8 Milliarden US-Dollar, das sind zwölf Prozent aller ausländischen Investitionen, das Land verlassen. Die Währungsreserven sind fast vollständig aufgebraucht, die Preise für Importe dramatisch angestiegen. Man rechnet mit bis zu 50 Prozent Preissteigerung für 1995.
Um Inflation und weitere Abwertung zu bremsen, wurden die Zinsen drastisch auf bis zu 120 Prozent erhöht. Die Regierung beschloß massive Einsparungen in den öffentlichen Haushalten und eine Fortsetzung der Privatisierung von Staatsbetrieben. Die gesamten Auslandsschulden sind durch

die internationalen Stützungskredite, für die Mexiko sogar seine Einnahmen aus dem Erdölexport verpfänden mußte, auf etwa 180 Milliarden US-Dollar angewachsen. Daß dies alles in eine sogar für die Mittel- und Oberschicht *schmerzliche Rezession* führen muß, verwundert nicht. Durch die Erhöhung der Mehrwertsteuer von 10 auf 15 Prozent sind jedoch besonders diejenigen 40 Prozent der Mexikaner hart getroffen, die den Gürtel kaum mehr enger schnallen können, weil sie schon unter der Armutsgrenze leben.

Nach einem realen Wachstum des Bruttoinlandsprodukts von 3,3 Prozent im Jahr 1994 wird für 1995 ein Rückgang um bis zu 5 Prozent erwartet. Schon jetzt haben eine Million Menschen ihren Arbeitsplatz verloren. Vor allem kleinere Unternehmen, die im Vertrauen auf den weiteren „Modernisierungsprozeß" und günstige Importe aus den USA ausländische Kredite aufgenommen und investiert hatten, stehen vor dem Bankrott. Obwohl nach Jahren der „Austeritätspolitik" 1994 gerade erst das Reallohnniveau von 1980 wieder erreicht worden war, muß für 1995 wieder mit einem Rückgang um etwa 20 Prozent gerechnet werden. Nur exportorientierte Sektoren werden von der neuen Lage profitieren. Tatsächlich konnte Mexiko seine Exporte in die USA deutlich steigern (im Januar 1995 um 35,5 Prozent im Vergleich zu Januar 1994), was zusammen mit dem Rückgang der Importe immerhin für eine jetzt fast ausgeglichene Außenhandelsbilanz sorgte. Die jahrelang extrem negative Handelsbilanz von zuletzt 28 Milliarden US-Dollar war mit ein Auslöser der Währungskrise.

Der Zusammenbruch des Pesos ist aber „nur" die vorerst letzte einer ganzen Serie böser Überraschungen. Einer der intelligentesten Kommentatoren der politischen Entwicklung Mexikos, *Jorge G. Castañeda*, hatte in seinem Essay „Sorpresas te da la vida" (Überraschungen bringt dir das Leben) das Auf und Ab des bewegten Jahres 1994 analysiert, das mit dem Aufstand der indianischen Guerilla-Bewegung „Zapatistisches Heer der Nationalen Befreiung" (Ejército Zapatista de Liberación Nacional – EZLN) in Chiapas begonnen hatte. Das Buch war gerade erschienen, da mußte er bereits eine Fortsetzung „¿La última sorpresa?" (Die letzte Überraschung?) nachliefern.
Mexiko steckt in einer beispiellosen Krise seines politischen und sozialen Systems. Die Mechanismen der gewaltfreien Konfliktregelung unter den Mitgliedern der „revolutionären Familie", durch die die jahrzehntelange Stabilität der „Partei der Institutionalisierten Revolution" (PRI) garantiert war, scheinen genausowenig mehr zu funktionieren wie die Methoden eines wenigstens rudimentären sozialen Ausgleichs zwischen Arm und Reich, durch die bislang ein wenn auch prekärer sozialer Friede erhalten werden konnte. Es handelt sich nicht nur um eine Vertrauenskrise ausländischer Kapitalanleger, sondern, weit wichtiger für die Zukunft des Landes, um eine jedes bisherige Maß überschreitende *Krise des Selbstvertrauens* der Mexikaner und ihres Vertrauens in die Regierenden und die Effektivität der staatlichen Institutionen.

Nach den Fortschritten im Dialog zwischen EZLN und Regierung bis Februar 1994 waren die mexikanische und die internationale Öffentlichkeit noch optimistisch, ja geradezu euphorisch. Endlich sei Bewegung in die verkrusteten politischen Strukturen Mexikos gekommen und die Chancen für faire Wahlen, bei denen selbstverständlich die links-sozialdemokratisch orientierte „Partei der Demokratischen Revolution" (PRD) und ihr Kandidat *Cuauhtémoc Cárdenas* den Sieg davontragen würden, stünden nicht schlecht. Diese Hoffnungen erlitten mit der Ermordung des reformbereiten Präsidentschaftskandidaten der PRI, *Luis Donaldo Colosio*, am 23. März einen ersten schweren Schlag.

Der versuchte Übergang in eine wirkliche Demokratie ist gescheitert

Obwohl die offiziellen Ermittler einen verrückten Einzeltäter präsentierten, wurde das Attentat in der Öffentlichkeit sehr schnell auf einen PRI-internen Machtkampf zurückgeführt: In diesem standen die für Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und eine liberale Wirtschaftspolitik eintretenden Reformer den „Dinosauriern" gegenüber, welche durch die „Modernisierung" ihre traditionellen Pfründe von Korruption und Vetternwirtschaft (den Drogenhandel eingeschlossen?) gefährdet sahen.
Der Mord an Colosio führte zu einem *Klima der Angst* und schüchterte eine große Zahl politisch aktiver Gruppen ein. Salinas benannte auf traditionelle Weise selbstherrlich Zedillo als den neuen Kandidaten der PRI ohne Konsultation der Parteimitglieder. Angesichts der prekären Lage lehnte die EZLN am 12. Juni das im März ausgehandelte Friedensabkommen ab; sie konnte sich auf keine Versprechungen dieser Regierung mehr verlassen. Kurz darauf, am 16. Juni, trat der Unterhändler der Regierung, *Manuel Camacho Solis*, zurück und warf ihr vor, zu substantiellen Reformen nicht bereit zu sein. Sowohl die Gruppe „San Angel", zu der verschiedene mexikanische Intellektuelle wie *Carlos Fuentes* gehörten, wie der von der EZLN in den Urwald zusammengerufene „Demokratische Nationalkonvent" (6.–8. 8.) scheiterten mit ihren Versuchen, einen Übergang zu einer wirklichen Demokratie durchzusetzen.

Bei den Präsidentschaftswahlen vom 21. August wurde der Kandidat der PRI mit dem offiziellen Ergebnis von 48,77 Prozent gewählt. (Es gibt keinen zweiten Wahlgang.) Offenbar hatten die meisten Mexikaner vor einem Wechsel des Systems Angst bekommen und angesichts der wirtschaftlichen Erfolge und der Zunahme von Gewalt lieber für das ihnen bekannte Übel als für unbekannte Alternativen gestimmt. Daß Cuauhtémoc Cárdenas mit etwa 16,6 Prozent weit abgeschlagen an dritter Stelle lag, war für seine Anhänger und ihn selbst – er will bei den nächsten Präsidentschaftswahlen im Jahre 2000 nicht mehr antreten – eine bittere Enttäuschung.
Er hat jedoch auch Fehler begangen: Angesichts der Exi-

stenz einer Bewegung links von der PRD hatte er es für notwendig gehalten, radikalere Töne anzustimmen, was wiederum die politische Mitte abschreckte. Bei einer viel beachteten Fernsehdiskussion zwischen den Präsidentschaftskandidaten am 12. Mai hatte Cárdenas sehr schlecht abgeschnitten, während der Kandidat der christdemokratisch bis rechtsliberal orientierten „Partei der Nationalen Aktion" (PAN), *Diego Fernández de Cevallos* den besten Eindruck hinterließ. Danach führte letzterer seine Kampagne jedoch in einer Weise weiter, als wollte er gar nicht wirklich Präsident werden. Dies nährte Spekulationen, er habe mit der PRI den zweiten Platz (er erhielt 25,94 Prozent) „ausgehandelt" und versprochen, die Legitimität der Wahlen nicht anzuzweifeln, um im Gegenzug die Anerkennung von Wahlsiegen in den Bundesstaaten zugesprochen zu bekommen.
Der überwältigende Sieg der PAN (54 Prozent) bei Gouverneurswahlen in Jalisco am 12. Februar dieses Jahres hat solchen Gerüchten neue Nahrung gegeben, auch wenn der Verzicht auf einen Wahlbetrug der PRI in Jalisco andere Gründe gehabt haben mag. Denn die PRI kann derzeit verlorenes Vertrauen nur dadurch zurückgewinnen, daß sie auch einmal eine Wahl verliert.

Eine latente Subkultur des Wahlbetruges

Sicherlich waren die Präsidentschaftswahlen vom 21. August 1994 die „saubersten" in der Geschichte Mexikos. Trotzdem berichteten sowohl erstmals zugelassene ausländische wie die in einer „Alianza Cívica" (Bürgerallianz) zusammengeschlossenen inländischen Wahlbeobachter von vielen Unregelmäßigkeiten, vor allem in ländlichen Regionen. Trotz einer latenten „Subkultur des Wahlbetrugs" gehen aber selbst die meisten Gegner der PRI davon aus, daß auch ohne diese Mängel Zedillo die Wahl gewonnen hätte. Die Probleme liegen woanders: der private Medienkonzern TELEVISA, der faktisch das Fernsehmonopol innehat, stand immer auf der Seite der PRI, die überdies für ihre Kampagne nicht nur den Amtsbonus des scheidenden PRI-Präsidenten, sondern den gesamten Staatsapparat einschließlich der Gelder des Entwicklungsprogramms PRONASOL einsetzen konnte. Jorge Castañeda brachte es auf den Punkt: Solange PRI und Staat faktisch identisch sind, wird die PRI keine nationale Wahl verlieren; solange sie aber jede Wahl gewinnt, wird es nicht möglich sein, PRI und Staat zu trennen.

Der Wahlsieg Zedillos sorgte jedoch nicht einmal innerhalb der PRI für Frieden. Am 28. September 1994 wurde ihr ebenfalls dem Reformflügel zugerechneter Generalsekretär *José Francisco Ruiz Massieu* ermordet. Sein Bruder *Mario Ruiz Massieu* übernahm als stellvertretender Generalstaatsanwalt die Ermittlungen. Aus Protest gegen die Behinderungen, denen er dabei ausgesetzt war, trat er am 23. November zurück. Doch neue Untersuchungen, die von dem von Zedillo ernannten Generalstaatsanwalt *Antonio Lozano Gracia* geleitet wurden (der bemerkenswerterweise aus den

Das Taschenbuch mit Linie



Band 4358, DM 18,80
öS 147,- / SFr 18.80



Band 4365, DM 16,80
öS 131,- / SFr 16.80



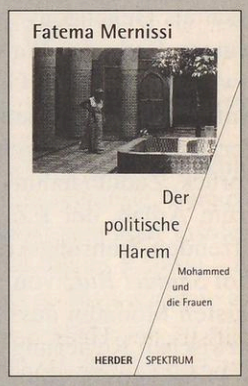
Band 4359, DM 12,80
öS 100,- / SFr 12.80



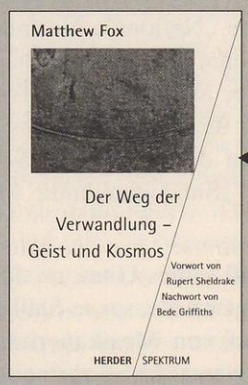
Band 4367, DM 12,80
öS 100,- / SFr 12.80



Band 4363, DM 16,80
öS 131,- / SFr 16.80



Band 4430, DM 18,80
öS 147,- / SFr 18.80



Band 4361, DM 29,80
öS 233,- / SFr 29.80

Eine überzeugende Sythese: ein modernerTheologe des 20. Jahrhunderts im – fiktiven – Gespräch mit dem universalen Genie des Mittelalters: Thomas von Aquin.

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

HERDER / SPEKTRUM neu im Mai

PAN stammt), weckten den Verdacht, daß hinter dem Mord an Ruiz Massieu der Bruder des früheren Präsidenten, *Raúl Salinas*, steckte und dieser von Mario Ruiz Massieu sogar gedeckt wurde. Beide sind inzwischen verhaftet – womit Zedillo ein traditionelles Tabu brach, durch das Familienmitglieder ehemaliger Präsidenten geschützt waren. Auf US-amerikanischen Konten von Mario Ruiz Massieu fand man Einlagen von mehreren Millionen US-Dollar. In den USA wird er seit langem des Drogenhandels verdächtigt.
Diese Erkenntnisse warfen auch auf die Ermordung Colosios ein neues Licht, und sogar die Untersuchungen des Attentats gegen den früheren Kardinal von Guadalajara, *Juan Jesús Posadas Ocampo*, wurden neu aufgerollt. Die bisherige offizielle Version, er sei zufällig in einen Schußwechsel rivalisierender Drogenhändler geraten, wurde inzwischen aufgegeben. Sollte womöglich der Boss des Golf-Kartells, *Juan García Abrego*, hinter den drei Morden stecken?

Wiederum griff das Militär im Bundesstaat Chiapas ein

Nach den Gouverneurswahlen im Bundesstaat Chiapas wollte der unterlegene Kandidat der PRD, *Amado Avendaño Figueroa*, wegen Wahlbetrugs den Sieg des Kandidaten der PRI, *Eduardo Robledo Rincón*, nicht akzeptieren und ließ sich als Gegengouverneur ausrufen. Die EZLN drohte mit einem *Ende des Waffenstillstands*, sollte Robledo sein Amt wirklich antreten. Gut zehn Tage nach dessen offizieller Amtseinführung besetzte die EZLN tatsächlich mehrere Dörfer, zog sich aber nach dem Eingreifen des Militärs wieder zurück. Zedillo nahm den Ausbruch von Kampfhandlungen zum Anlaß, der EZLN die Schuld an der gleichzeitig einsetzenden Währungskrise zu geben.
Bischof *Samuel Ruiz* von San Cristóbal de Las Casas, der in den ersten Monaten des Konflikts zusammen mit Camacho Solis zwischen Regierung und EZLN vermittelt hatte, trat in einen Hungerstreik, um die Konfliktparteien wieder an den Verhandlungstisch zu bringen. Nachdem es zunächst so aussah, als wollte Zedillo ohne Ruiz auskommen, akzeptierte er ihn und die von ihm gegründete „Nationale Vermittlungskommission" (Comisión Nacional de Intermediación – CONAI) schließlich doch wieder als Vermittler. Trotzdem erhielt das Militär am 9. Februar den Auftrag, in das Gebiet der Zapatisten vorzurücken, um den als *Rafael Sebastián Guillén Vicente* identifizierten „Subcomandante Marcos" festzunehmen.

Letzterer gab erneut ein Beispiel seines Humors: das Foto, das in der Presse von ihm gezeigt würde, sei so häßlich, daß er einen Rückgang der Fanpost von Mexikanerinnen befürchte. Um bewaffnete Zusammenstöße zu vermeiden, zogen sich die Kämpfer der EZLN in die Wälder zurück. Die Bevölkerung floh zu Zehntausenden vor den anrückenden Militärs. Überraschenderweise befahl Zedillo jedoch wenige Tage später ein Ende der Militäroperationen und in Erfüllung einer der zentralen Forderungen der EZLN trat Eduardo Robledo am 14. Februar zurück. Der von Zedillo ernannte Interimsgouverneur, *Julio César Ruiz Ferro*, wurde auch von der PRD anerkannt.

Am 10. März trat ein „Gesetz für den Dialog, die Versöhnung und den würdigen Frieden in Chiapas" in Kraft, in dem die EZLN als Verhandlungspartnerin anerkannt und die Voraussetzungen für einen Dialog geschaffen wurden. Die Haftbefehle gegen die Führer der EZLN wurden für 30 Tage ausgesetzt. Der Gesetzestext hat allerdings die Tendenz, den Konflikt mit der EZLN als einen lokalen Konflikt in Chiapas zu betrachten, während sich die wichtigsten Forderungen der EZLN und ihrer Sympathisanten in der „Zivilgesellschaft" auf die Demokratisierung des Staates und eine andere Wirtschaftspolitik auf nationaler Ebene beziehen. Von der großen Unterstützung in der mexikanischen Öffentlichkeit für die EZLN zeugten nicht zuletzt *Massendemonstrationen* in Mexiko-Stadt Anfang März, auf denen der Rücktritt Zedillos gefordert wurde und die Menschen den Slogan „Wir sind alle Marcos!" skandierten. Obwohl die EZLN als Voraussetzung des Dialogs den Rückzug der Armee auf die Positionen vom 8. Februar verlangt, nahm das Militär bisher nur einen Teilrückzug vor. Trotzdem wurde der Dialog Anfang April wieder aufgenommen.

Bischof Ruiz bleibt Schlüsselfigur des Friedens

Der umstrittene Bischof Samuel Ruiz García ist nach wie vor eine Schlüsselfigur für die Friedensgespräche. Er unterstützt die indianischen Forderungen, ohne jedoch die Anwendung von Gewalt durch die EZLN gutzuheißen. Im Hin und Her zwischen Verhandlungsbereitschaft und der Option für militärische Lösungen wird er mal angegriffen und verleumdet, mal hofiert und gelobt. Wohl nicht zufällig wenige Tage vor der neuen militärischen Offensive gegen die EZLN hatte der als Nachfolger von Posadas neu ernannte Erzbischof von Guadalajara, Kardinal *Juan Sandoval Iñíguez*, der mexikanischen Tageszeitung „El Financiero" gegenüber verlautet, der Vatikan habe Bischof Ruiz schon zweimal zum Rücktritt aufgefordert. Er wies darauf hin (ohne sich von solchen Meinungen zu distanzieren), daß „gewisse Kreise" in Mexiko meinten, Ruiz habe die Unruhen in Chiapas provoziert, durch die Internationalisierung des Konflikts dem Ansehen Mexikos geschadet und sei mitverantwortlich für die Kapitalflucht.
In der durch den „Fall Gaillot" sensibilisierten Öffentlichkeit schlugen diese Äußerungen ein wie eine Bombe. Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Tübingen, die Ruiz im November 1994 die Ehrendoktorwürde verliehen hatte, erklärte sich mit Ruiz solidarisch. Aber der Kardinal konnte nicht von neuerlichen Anschuldigungen, sondern nur von einem durch den Nuntius *Gerónimo Prigione* schon im Oktober 1993 übermittelten Brief gesprochen haben. Denn der Geschäftsführer von Adveniat, *Dieter Spelthahn*, und der Generalvikar der Diözese von San Cristóbal de Las

Casas, *Gonzalo Ituarte*, bestätigten, es habe in den letzten Wochen keine Initiative des Heiligen Stuhls gegen Ruiz gegeben.
Auch der Präsident der mexikanischen Bischofskonferenz, *Sergio Obeso Rivera*, und der Erzbischof von Monterrey, *Adolfo Suárez Rivera* (der bis 1971 zum Klerus von San Cristóbal gehört hatte), brachten ihre Solidarität mit Ruiz zum Ausdruck. Am 22. Februar warf sogar der „Osservatore Romano" den Gegnern von Ruiz vor, den Friedensprozeß zu stören, und würdigte den Einsatz des Bischofs für einen gerechten Frieden. Obwohl Prigione versuchte, den Artikel als Privatmeinung des Verfassers hinzustellen, wirkte er als halboffizielles Dementi der Aussagen des Kardinals von Guadalajara. Bischof *Javier Lozano Barragán* von Zacatecas, der im Fernsehsender „Canal 13" gegen Samuel Ruiz den abenteuerlichen Vorwurf erhoben hatte, Hilfsgelder in Millionenhöhe an die EZLN umgeleitet zu haben, hat später sich selbst dementiert.

Sandoval und Lozano waren zu Handlangern eben jener „gewissen Kreise" geworden, denen das selbstlose Engagement von Ruiz für die Rechte der Indios ein Dorn im Auge ist, weil es die rassistischen Unterdrückungsstrukturen gefährdet, an deren Aufrechterhaltung Großgrundbesitzer, Viehzüchter, Zwischenhändler und die politische Elite von Chiapas ein massives Interesse haben und deshalb Ruiz als Vaterlandsverräter und Aufrührer verleumden. Bei Demonstrationen einer „Bürgerfront von San Cristóbal" gegen Ruiz am 19. Februar in San Cristóbal de Las Casas verbrannte die Menge eine Stoffpuppe des Bischofs, die in der Hand ein Gewehr trug und auf deren Mitra Hammer und Sichel prangten.
Leider lassen sich auch kleine Geschäftsleute und Landwirte, die durch den Rückgang des Tourismus und die Besetzung auch kleinerer Landgüter tatsächlich ohne eigenes Verschulden in Mitleidenschaft gezogen wurden, vor den Karren der Scharfmacher spannen. Sie fühlen sich als „gute Katholiken" von ihrem Bischof nicht mehr vertreten. Schließlich versucht auch die mexikanische Regierung nach altem Muster, Druck auf Ruiz auszuüben: so wurde einer seiner engen Berater, der Leiter der Entwicklungsorganisation DESMI (Desarrollo Social de los Mexicanos Indígenas), *Jorge Santiago Santiago*, verhaftet und der Zugehörigkeit zur EZLN beschuldigt, wogegen u. a. auch der Hauptgeschäftsführer von Misereor, *Norbert Herkenrath*, protestierte.

Ist die neoliberale Wirtschaftsstrategie gescheitert?

Am 26. März demonstrierten in San Cristóbal rund 20000 Menschen für Ruiz und zeigten, daß er seitens der indianischen Gruppen nach wie vor große Sympathie genießt. Von *Adolfo Pérez Esquivel* wurde er erneut als Kandidat für den Friedensnobelpreis vorgeschlagen. Trotzdem scheint im Vatikan die Akte „Ruiz" noch nicht endgültig geschlossen zu sein. Am 4. April teilte der Bischof von Tapachula, *Felipe Arizmendi*, mit, die Anschuldigungen gegen ihn würden „noch geprüft". Möglicherweise wird der Heilige Stuhl auf die „bewährte" Lösung der Einsetzung eines Koadjutors zurückgreifen.
Die „linken" Bewegungen sehen in der Krise des Landes das endgültig offenbar gewordene Scheitern der neoliberalen Entwicklungsstrategie. Der dramatische Kurseinbruch ist aber nicht die notwendige Folge einer marktwirtschaftlichen Politik. Schon lange hatten Wirtschaftsexperten auf die Gefahren der unausgeglichenen Handelsbilanz, der Überbewertung des Pesos, des Spekulationskapitals und der Verschuldung durch kurzfristige Kredite aufmerksam gemacht. Aber Zedillos Vorgänger hatte die notwendigen Maßnahmen aus politischen Gründen immer wieder aufgeschoben: 1993 wollte er die Ratifizierung des TLC nicht gefährden; in der ersten Hälfte des Jahres 1994 hätte eine Abwertung die Wahlchancen der PRI geschmälert und kurz vor Ende seiner Präsidentschaft war die Beibehaltung des Kurses in einem Land, wo ein Präsident, der den Peso abwertet, als „abgewerteter Präsident" (so *José López Portillo* 1982) gilt, wohl auch eine Prestigesache. Schließlich wollte Salinas seine Kandidatur für die Präsidentschaft der GATT-Nachfolgeorganisation WTO (World-Trade-Organization) nicht gefährden. Inzwischen ist Salinas aber dermaßen diskreditiert, daß er selbst seine Kandidatur zurückgezogen hat.

Auch sozialer Unfriede kann ein Entwicklungshindernis sein

Über die Verzögerung der Abwertung und das schlechte Krisenmanagement hinaus ist die neoliberale Wirtschaftsstrategie der mexikanischen Technokraten aber insofern zu kritisieren, als sie zu sehr auf ausländisches Kapital – das in „emergent economies" eine besondere Risikoprämie erwartet – und zu wenig auf inländische Ersparnisse, zu sehr auf Exportdiversifizierung und zu wenig auf die Entwicklung eines dynamischen Binnenmarktes setzte. Vor allem ließ sie die extremen Ungleichheiten zwischen Arm und Reich und die Defizite in der demokratischen Kontrolle und Legitimation der Regierung außer acht.
Nun zeigt sich: Auch ein Mangel an Demokratie und politischer Konfliktbewältigung sowie sozialer Unfriede können ein Entwicklungshindernis sein. Nötig ist vielmehr eine auf der Basis einer breiten zivilgesellschaftlichen Diskussion demokratisch legitimierte Politik, die von vornherein und gleichzeitig mit der ökonomischen Liberalisierung effektive Maßnahmen in den Bereichen Bildung und Gesundheit, soziale Absicherung und den Abbau der sozialen Ungleichheiten in Angriff nimmt, weil sie sonst langfristig nicht einmal ökonomisch Früchte tragen kann. Angesichts des wachsenden Widerstands gegen die PRI-Regierung, die sich sogar zu einem übergreifenden politischen Dialog an einer Art „Runden Tisch" gezwungen sieht, keimen wieder Hoffnungen auf einen Übergang zur Demokratie. *Gerhard Kruip*

Kurzinformationen

Kritik an den Äußerungen der Bischofskonferenz zum Religionsunterricht

Seine Enttäuschung über die Äußerungen der Deutschen Bischofskonferenz auf der jüngsten Vollversammlung in Münster (vgl. HK, April 1995, 171 f.) brachte der Deutsche Katechetenverein (DKV) in einer Presseerklärung zum Ausdruck. Selbst über eine vom DKV als „äußerst vorsichtig" bewertete Vorlage, die in Zusammenarbeit mit Experten erstellt worden war, sei offensichtlich unter den Bischöfen kein Konsens erreichbar gewesen. Es sei das Recht von Letztverantwortlichen, dem Rat der von ihnen berufenen Berater nicht zu folgen. Aber es stelle sich die Frage, „auf wen sie sonst hören, wie sie ihre Urteile bilden". Auffällig sei gewesen, daß die Bischöfe in der Diskussion in Münster unter sich geblieben seien. Es entstehe der Eindruck, religionspädagogische Vernunft sei nicht mehr gefragt. Was in der Pressemitteilung zur Vollversammlung theologisch zum Konfessionsbegriff gesagt werde, treffe nicht den heute diffizileren konkreten Fragestand. Die Beratungsvorlage habe vorgesehen, „daß in einigen wenigen und genau definierten Ausnahmefällen eine Lockerung des Konfessionalitätsprinzips möglich sein sollte". Da de facto bereits jetzt in bestimmten Sondersituationen das Konfessionalitätsprinzip nicht durchzusetzen sei, liege es nahe, „für solche ‚Grauzonen' auf Länderebene zwischen Kirche und Staat Regelungen zu suchen, die solche Sonderfälle legalisieren". Wer meine, so eine weitere Kritik, die „missionarische Dimension" im Religionsunterricht herausstellen zu müssen, verkenne elementare Gegebenheiten und falle hinter den entsprechenden Synodenbeschluß von 1974 zurück. Wenn die Trias von Lehrer, Lehre und Schüler „ohne jeden Hauch einer Relativierung" vorgetragen werde, lasse dies auf „große Realitätsferne derer schließen, die dies forciert haben". Der DKV befürchtet auch Verstimmungen auf ökumenischer Ebene, zumal die EKD in ihrer Denkschrift zum Religionsunterricht zu einer „viel flexibleren Haltung in den praktischen Fragen der Konfessionalität" komme (vgl. HK, Oktober 1994, 492).

ZdK zu Fragen von Ehe und Partnerschaft

„Der Liebe gerecht werden. Ehebezogene Lebenskultur heute" – so lautet der Titel einer Erklärung der Kommission 4 des *Zentralkomitees der deutschen Katholiken* zur Frage, wie unter den Bedingungen von Individualisierung und Pluralisierung Liebe, Ehe und Partnerschaft gelebt werden können. In den drei Schritten Ehe als *Lebensform,* als *Lebenskultur* und *Lebensweg* wird dieses Thema entwickelt. Einerseits ist die Erklärung um ein gewisses Verständnis für die gewandelten Verhältnisse bemüht. So wird etwa darauf hingewiesen, daß das Klischee der „wilden Ehe" für unverheiratete Zusammenlebende in den meisten Fällen nicht zutreffe. Andererseits läßt man jedoch auch keinen Zweifel darüber aufkommen, daß es „zur partnerschaftlichen Ehe im Sinne eines Leitbildes heute keine echte Alternative" gebe. Die Rechtsverbindlichkeit, die der Ehe als verfassungsmäßig geschützter Institution zukomme, bedeute einen Schutzraum, der das grundlegende Recht der Partner unterstütze, in einer rechtlich gesicherten Existenz zu leben. Die Institution Ehe diene im Binnenverhältnis der Partner vor allem dem Schutz der Schwächeren. Ehe als Institution sei nicht die Summe zweier individueller Freiheiten und entsprechender Rechte, sondern stelle eine Lebensverwirklichung dar, die nur in und durch Gemeinschaft existent sei. Alles in allem fallen die positiven Bemühungen um eine zeitgemäße Begründung der Institutionalität von ehelicher Partnerschaft in der Erklärung überzeugender aus als die Auseinandersetzung mit dem, was zu diesem Thema heute familiensoziologisch gedacht wird. So werden etwa die Buch(unter)titel von *Ulrich Beck* und *Elisabeth Beck-Gernsheim* „Das ganz normale Chaos der Liebe" (Frankfurt 1989) und *Herrad Schenk* „Über die allmähliche Auflösung der Ehe durch die Liebe" (Titel: Freie Liebe – wilde Ehe, München 1987) als „Formeln" hingestellt – und damit mißverstanden –, die angeblich die grundlegende „Bezugseinheit von Liebe und Gerechtigkeit auflösen". Zu diesem Themenkomplex ist im deutschen Katholizismus bereits differenzierter gedacht worden (vgl. HK, Januar 1995, 15ff.).

Vorermittlungsverfahren gegen Manfred Stolpe abgeschlossen

In Übereinstimmung mit der Empfehlung des Vorprüfungsausschusses und in Würdigung des gesamten Wirkens von *Manfred Stolpe* würden keine disziplinarischen Maßnahmen gegen den Kirchenbeamten im Wartestand eingeleitet werden, erklärte am 31. März die Kirchenleitung der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg. Am 20. März hatte der Vorprüfungsausschuß der EKD seine fast dreijährigen Untersuchungen der Stasikontakte des früheren Sekretärs des Kirchenbundes und Ost-Berliner Konsistorialpräsidenten, Manfred Stolpe, abgeschlossen und den Abschlußbericht der Kirchenleitung vorgelegt. Das Vorermittlungsverfahren war auf den Wunsch Stolpes hin eingeleitet worden (vgl. HK, Juni 1992, 254 f.). Der Vorprüfungsausschuß kommt in seinem Beschluß zu dem Ergebnis, Manfred Stolpe habe „von 1969 bis 1989 zu Angehörigen des Ministeriums für Staatssicherheit der DDR Kontakte unterhalten, die angesichts ihrer Art und ihres Umfangs mit seinen Pflichten und Aufgaben als Kirchenbeamter nicht im Einklang standen". Er

empfiehlt jedoch unter der „Berücksichtigung des gesamten Wirkens" Stolpes, disziplinarische Maßnahmen gegen ihn nicht in Erwägung zu ziehen. In der Begründung des Ausschusses heißt es: Die Gespräche Stolpes mit Mitarbeitern des MfS stellten nur einen ganz geringen – zeitlich minimalen – Teil seines Gesamtwirkens dar. Vorwürfe seien dennoch ernst zu nehmen. Es wiege schwer, daß er nahezu zwei Jahrzehnte lang mit bestimmter Regelmäßigkeit geheime Kontakte zu den Geheimdiensten der DDR unterhalten, mit dessen Angehörigen kirchliche Angelegenheiten unterschiedlichster Art erörtert und Zuwendungen entgegengenommen habe. Dies stehe im Gegensatz zu dem, was nach der zutreffenden allgemeinen kirchlichen Auffassung zulässig gewesen sei. Eine Bewertung des Verhaltens Stolpes erfordere jedoch eine Gesamtschau und hierbei sei zu beachten, daß Stolpe nicht die Seiten gewechselt habe, ein „Mann der Kirche" geblieben sei. „Vor allem aber sind bei einer Gesamtschau seines Wirkens sein außergewöhnlicher Einsatz für die Kirche und für die Menschen, die sich in Bedrängnis und Not befanden, zu berücksichtigen." Dabei rügt der Ausschuß auch die Kirchenleitung, weil sie niemals gefragt habe, wie Stolpe in schwierigen Fragen seine Ziele erreicht habe. Der Beschluß der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg macht sich Begründung und Empfehlung des Vorprüfungsausschusses zu eigen und bekräftigt eine Erklärung, die die Kirchenleitung bereits im Oktober 1992 abgegeben hatte. Daß Stolpe diese Kontakte gegenüber den kirchenleitenden Organen nicht angemessen offengelegt habe, mißbilligt auch die Kirchenleitung. Dieses Verhalten habe das synodale Prinzip verletzt. Jedoch wisse sie aber auch, daß eine solche Berichterstattung den Staatsorganen nicht verborgen geblieben wäre. Die daraus entstandene Pflichtenkollision sei eine für Diktaturen kennzeichnende Lebenssituation. Nicht zu billigen sei, daß Stolpe ohne Information der vorgesetzten kirchlichen Behörde eine staatliche Auszeichnung und einzelne Geschenke entgegengenommen habe. Der Potsdamer Landtagsausschuß hatte bereits im vergangenen Jahr den heutigen brandenburgischen Ministerpräsidenten vom Vorwurf schuldhafter Stasiverstrickungen freigesprochen.

ÖRK-Generalsekretär besuchte den Vatikan

Erstmals seit seinem Amtsantritt im Herbst 1993 besuchte der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, der deutsche Theologe *Konrad Raiser*, Anfang April den Vatikan und traf dabei auch mit *Papst Johannes Paul II.* zusammen. In dem etwa halbstündigen Gespräch habe man sich, so Raiser gegenüber epd, gegenseitig die Priorität von Frieden und Versöhnung in der Zusammenarbeit der Kirchen versichert. Im Verhältnis zwischen Rom und dem Weltkirchenrat könne man nicht von einer „neuen Ära" sprechen, wohl aber von einem „frischen Geist". Auf beiden Seiten jedoch bestünden keine Illusionen über die Unterschiede und den Abstand zueinander. Bei Raisers Begegnung mit dem für die Beziehungen zu den Staaten zuständigen Kurienbischof *Jean-Louis Tauran* habe dieser unerwartet deutliches Interesse an gemeinsamen Initiativen zur Vermittlung von Konflikten gezeigt. Überdies sei es bei den Gesprächen im Vatikan auch um die Feiern zum Jahr 2000 gegangen. Der Ökumenische Rat der Kirchen und der Vatikan wollten die Möglichkeit gemeinsamer Feiern prüfen. Raiser traf auch mit Vertretern des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen und der Päpstlichen Räte „Justitia et Pax", „Cor Unum" sowie dem für den interreligiösen Dialog zusammen. Im Kontext seines Vatikanbesuches äußerte sich Raiser auch zur jüngsten Enzyklika des Papstes (vgl. ds Heft, 224). Vor allem die Rolle der Frauen komme in dieser zu kurz; zudem kritisierte Raiser den autoritären Stil, mit dem die Probleme Abtreibung, Schwangerschaftsverhütung und Sterbehilfe abgehandelt würden. Dabei sei seine Kritik im Vatikan aufmerksam aufgenommen worden. Es gehe dem ÖRK nicht um Besserwisserei, sondern darum, eine neue Trennung der Kirchen in der gemeinsamen Sorge für das Leben zu verhindern.

Katholische Patriarchen des Nahen Ostens zum christlich-muslimischen Verhältnis

Ihren dritten gemeinsamen Hirtenbrief widmeten die sieben katholischen Patriarchen des Nahen Ostens dem Verhältnis von Christen und Muslimen in den arabischen Ländern. Der umfangreiche Text (vgl. den Wortlaut in: La Documentation Catholique, 2.4.95) beschäftigt sich mit zahlreichen Einzelfragen im Zusammenleben von christlichen und muslimischen Arabern, von den Mischehen über den schulischen Religionsunterricht und die Gestaltung der Schulbücher bis zur Darstellung von Christentum und Islam in den Medien. Die katholischen Patriarchen rufen ihre Gläubigen auf, in der arabischen Welt, der sie kulturell und sprachlich zugehören, nicht nur Zuschauer zu sein, sondern am Schicksal ihrer Nationen in der gegenwärtigen Phase grundlegender Veränderungen aktiv Anteil zu nehmen. Der Text erinnert an Licht- und Schattenseiten des christlich-muslimischen Zusammenlebens in der Geschichte des Nahen Ostens und wendet sich gegen Benachteiligungen im politischen und öffentlichen Leben aufgrund der Religionszugehörigkeit. An Christen wie an Muslime appellieren die Patriarchen, sich von Vorurteilen und Klischees im Blick auf die jeweils andere Religion zu lösen und nach dem Positiven zu suchen, das zur Zusammenarbeit fähig mache. Christliche wie muslimische wissenschaftliche Institutionen werden aufgerufen, das Studium der anderen Religion in ihre Angebote aufzunehmen; objektive und aufrichtige Studien könnten zu einem wirklichen gegenseitigen Kennenlernen führen. Die Patriarchen bedauern in ihrem Hirtenbrief Ausbrüche von Gewalt mit religiösem Hintergrund in arabischen Ländern und rufen dazu auf, die Gewaltursa-

chen zu beseitigen. Im Blick auf das christlich-muslimische Verhältnis insgesamt hält der Text fest, die Christen in der arabischen Welt wollten den Dialog und die Verständigung zwischen Okzident und Orient erleichtern: „Die kulturelle Verwandtschaft, die sie mit dem islamischen Orient verbindet, und die Gemeinschaft im Glauben mit allen Christen qualifiziert sie hervorragend für diese kulturelle Rolle." Die arabischen Christen erstrebten keine Privilegien, die nur eine falsche Sicherheit gewähren könnten: „Ihnen geht es ausschließlich um das Privileg, jedem Menschen und der ganzen Gesellschaft zu dienen."

Konsultation zur ökumenischen Situation der hispanischen US-Einwanderer

Die US-amerikanische Bischofskonferenz und der Lateinamerikanische Bischofsrat (CELAM) haben eine gemeinsame Konsultation zur Lage der Hispanics in den Vereinigten Staaten begonnen. Im Anschluß an eine gemeinsame Arbeitssitzung der beiden Kommissionen für Ökumene und für die Angelegenheiten hispanischer Einwanderer der US-Bischofskonferenz einerseits und der ökumenischen Sektion des CELAM andererseits wurde eine Stellungnahme veröffentlicht (Wortlaut in: Origins, 23. 3. 95, 657 ff.), in der die anstehenden Fragestellungen umrissen und erste Vorschläge für die weitere Arbeit gemacht werden. Es geht dabei vor allem um den „Unterschied zwischen jenen historischen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die für den Dialog und die Suche nach voller Einheit offen sind, und jenen christlichen Gruppen, die dies nicht sind, von denen manche eine negative Haltung gegenüber dem Katholizismus" einnähmen, sowie „aggressiven Bewegungen außerhalb der christlichen Gemeinschaft". Die Stellungnahme weist auf die verschiedenartigen Beziehungen der katholischen Kirche zu diesen Gruppen hin, auf die unterschiedlichen Kulturen unter den hispanischen Einwanderern und deren vielfältige ökumenische Voraussetzungen und Erfahrungen, die Unterschiede zwischen den hispanischen Gemeinschaften in den USA und den jeweils neu hinzukommenden Einwanderern, aber auch auf die sehr verschiedenen aus Lateinamerika stammenden nichtkatholischen christlichen Gemeinschaften in den USA. Die Situation erfordere ein waches Bewußtsein für die Vielfalt an Kulturen unter Katholiken, Protestanten, Orthodoxen und Evangelikalen und ihrer jeweiligen ökumenischen Einstellung. Gefordert wird u. a. die Berücksichtigung des besonderen Charakters des hispanischen Ökumenismus, die Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Verständnissen von religiöser Freiheit, von Evangelisierung bzw. Proselytentum, den Beziehungen zwischen Einwanderergruppen und ihren ursprünglichen Kulturen, die Verstärkung des gegenseitigen Austausches von hispanischen Vertretern christlicher Kirchen und Gemeinschaften.

Bücher

WALTER JENS/HANS KÜNG, Menschenwürdig sterben. Ein Plädoyer für Selbstverantwortung. Verlag Piper, München 1995, 220 S., 29,80 DM.

Das erklärte Ziel, eine in Deutschland im großen und ganzen tabuisierte Diskussion voranzutreiben, haben *Hans Küng* und *Walter Jens* – wohl auch mit Hilfe einer recht effizienten Promotion – mit ihrem neuesten Buch in jedem Fall erreicht. Küng und Jens klagen die Selbstverantwortung des Menschen für sein Sterben ein, ein christlich verantwortbares Selbstbestimmungsrecht auch in puncto des Sterbezeitpunktes. Dabei sind sie sich wohl der Emotionen bewußt, mit denen die Frage nach aktiver Sterbehilfe belastet ist und wissen, wie zahlreich die Mißverständnisse und die falschen Verbündeten (etwa die Jünger des australischen Enfant terrible *Peter Singer*) sind, die sich bei einem solchen Plädoyer einstellen können und werden. Ausdrücklich betont Küng: Gerade weil der Mensch Mensch sei und auch als Todkranker oder als Sterbender bis zum Ende Mensch bleibe, habe er ein Recht nicht nur auf ein menschenwürdiges Leben, sondern auch auf ein menschenwürdiges Sterben und Abschiednehmen (55). Die Stoßrichtung des Literaturwissenschaftlers und des Theologen: das Sterben darf nicht im Freiraum ärztlichen Ermessens verbleiben, ein immer weiterreichender medizinisch-technischer Fortschritt dürfe aus dem Lebensrecht keinen Lebenszwang machen. Entscheidend, in der Kritik an den beiden aber unterbewertet, ist der Bezugspunkt für die Auseinandersetzung: Es geht um ein Spiritualität des „memento mori", um einen anderen Umgang, ein anderes Verhältnis des einzelnen zum Sterben. Dabei setzt sich Küng (Jens sucht in der gewohnten sprachlichen Brillanz nach literarischen Zeugnissen der Reflexion über würdiges und unwürdiges Sterben und wird dabei vor allem bei *Tolstoi*, *Peter Noll* und *Sherwin B. Nuland* fündig) auch mit den klassischen von Theologie und Kirche vorgebrachten Argumenten gegen ein selbstverantwortetes Sterben auseinander, diagnostiziert in diesen vor allem ein schiefes Gottesbild, die Dominanz der Gottesvorstellungen von Herrn und Besitzer, Richter und Henker. Dem stellt er entgegen: „Der allbarmherzige

Gott, der dem Menschen Freiheit geschenkt und Verantwortung für sein Leben zugemutet hat, hat gerade auch dem sterbenden Menschen die Verantwortung und Gewissensentscheidung für Art und Zeitpunkt seines Todes überlassen" (71 f.). Der Intention, eine Diskussion voranzutreiben, bestehende Urteile und Vorurteil neu, auch auf deren weltanschaulichen Gehalt hin zu prüfen, dient es sicherlich, daß Küng und Jens in ihrem Buch die ebenso differenziert wie nachdenklich argumentierenden Beiträge des Kinderarztes *Dietrich Niethammer* und des Juristen *Albin Eser* aufgenommen haben. Diese versehen die Position Küngs durchaus mit Fragezeichen: Niethammer etwa fragt nach der Berechtigung der Angst der Menschen vor der Medizin, insistiert darauf – sicherlich nicht im Gegensatz zu Küng –, daß der Ruf nach dem erlösenden Tod nicht selten ein Schrei nach Nähe und Begleitung und eine Bitte, nicht allein gelassen zu werden, ist. „Das Verlassenwerden durch alle, auch durch den Arzt ist das menschenunwürdigste am Sterben. Die Tötung auf Verlangen ist aber dafür keine Alternative"(142). Indessen haben die Thesen von Küng und Jens auch schon entschieden Widerspruch erfahren. Der Rottenburger Bischof *Walter Kasper* etwa wandte ein: Niemand könne über den Wert oder Unwert menschlichen Lebens befinden, auch nicht des eigenen; aktives Töten eines sterbenden Menschen könne niemals eine Tat der Liebe und des Mitleids sein. Hinter der Forderung nach aktiver Sterbehilfe stehe ein Freiheitsverständnis, das von der Machbarkeit des Lebens sowie des Sterbens ausgehe. *A. F.*

KURT NOWAK, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. Verlag C. H. Beck, München 1995. 389 S. 58,– DM.

Mit seiner Geschichte des Christentums in Deutschland vom späten 18. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts füllt der Leipziger evangelische Kirchengeschichtler Nowak eine Lücke auf dem Buchmarkt. Es gibt gleich zwei neuere Darstellungen, die die Geschichte des deutschen Katholizismus in diesem Zeitraum behandeln (die „Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus" von *Heinz Hürten* aus dem Jahr 1986 und das Buch „Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum" von *Klaus Schatz*, ebenfalls 1986 erschienen), aber es fehlte bislang ein Werk, das die beiden großen Stränge des Christentums seit der Zäsur der Aufklärung zusammen in den Blick nimmt. Nowak bezieht darüber hinaus das deutsche Judentum, die verschiedenen Spielarten außerkirchlicher Religiosität und die religionskritischen Strömungen ein; die evangelischen Freikirchen bleiben ausgespart. Wer auf etwas mehr als 300 Buchseiten (ohne die Anmerkungen und bibliographischen Hinweise) ein so komplexes Thema angemessen behandeln möchte, muß die Kunst der knappen Formulierung beherrschen, aus einem uferlosen Material überlegt auswählen und die richtige Balance zwischen sprechenden Einzelbeobachtungen und großen Linien in der Darstellung finden. Nowak ist das in seinem Buch insgesamt gut gelungen, auch wenn man über einzelne Gewichtungen und Akzente immer streiten kann. Der erste Teil behandelt unter dem Titel „Übergangsgesellschaft und bürgerliche Welt" den Zeitraum von 1770 bis 1870, der zweite ist der Entwicklung zwischen der Reichsgründung und dem Zusammenbruch von 1945 gewidmet, der dritte befaßt sich mit der unmittelbaren Nachkriegszeit bis zur Entstehung der beiden deutschen Staaten. Das Schwergewicht der Darstellung liegt auf dem Beziehungsgeflecht von Kirchen, Staat und Gesellschaft; aber auch innerkirchliche, theologie- und frömmigkeitsgeschichtliche Entwicklungen werden berücksichtigt. Im Blick auf die eigene, protestantische Tradition fällt Nowak z. T. dezidierte Urteile (etwa zur Dialektischen Theologie nach dem Ersten Weltkrieg oder zum kulturprotestantischen Anspruch im 19. Jahrhundert); katholische Kirche und Katholizismus werden durchweg kompetent und fair dargestellt, was kleinere Versehen in diesem Bereich nicht ausschließt. Das Wagnis, das Nowak mit diesem Buch eingegangen ist, hat sich gelohnt. *U. R.*

HANS-CHRISTOPH SCHMIDT-LAUBER/KARL-HEINRICH BIERITZ (Hg.), Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche. Evangelische Verlagsanstalt / Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Leipzig/Göttingen 1995. 1023 S. 128,– DM.

An grundlegenden Werken zur Theorie und Praxis des Gottesdienstes herrscht in der evangelischen Theologie derzeit kein Mangel. Trotzdem verdient das hier vorliegende Handbuch evangelischer Liturgik besondere Aufmerksamkeit und Beachtung. Sein Informationswert ist hoch, sein kompendialer Anspruch wohlbegründet und seine wissenschaftliche Solidität durch die Mitarbeit von mehr als fünfzig ausgewiesenen Fachleuten, darunter auch katholische Liturgiker, sichergestellt. Dabei haben die Herausgeber der Vielfalt breiten Raum gewährt, so daß sich Beiträge von unterschiedlichem Zuschnitt, oft mit recht originellen Perspektiven finden. Der erste Teil behandelt die Grundlagen des christlichen Gottesdienstes. Neben dem Dreischritt der biblischen, systematisch-theologischen und anthropologischen Grundlegung finden sich hier höchst informative Beschreibungen der konkreten Gestalten von Gottesdienst in den verschiedenen christlichen Denominationen. Zentralen gottesdienstlichen Vollzügen wie der Eucharistie, dem Predigtgottesdienst, dem Stundengebet (!) und der Taufe, aber auch der Konfirmation, der Trauung und Bestattung wendet sich der zweite Teil zu. Der dritte Teil, etwa die Hälfte des Bandes, ist praktischen Problemen des Gottesdienstes gewidmet. Dazu zählt u. a. dessen Bezug zu Öffentlichkeit und Kultur, zu Frömmigkeit und Diakonie. Breiten Raum nehmen die Vorbereitung von Gottesdiensten, seine Sonderformen und seine Ausrichtung auf verschiedene Zielgruppen ein. Ohne ihre evangelische Prägung zu leugnen,

bleibt die Darstellung in allen Teilen auf überzeugende Weise ökumenisch orientiert. Die Beschränkung des Inhaltsverzeichnisses auf die Titel der einzelnen Beiträge erschwert eine rasche Orientierung (trotz Namens- und Sachregister). Hinter der zupackenden Darstellung des biblischen Zeugnisses bleibt die theologische und anthropologische Grundlegung deutlich zurück. Dennoch überwiegt ein positiver Eindruck, der dieses Handbuch als Nachschlagewerk und Studienbuch nachdrücklich empfiehlt. Wer einläßliche Informationen über den Gottesdienst sucht, wird mit großem Gewinn darauf zurückgreifen können. *A. S.*

PETER BERGER, Sehnsucht nach dem Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit. Campus Verlag, Frankfurt a. M./New York 1994. 224 S. 48,– DM.

Die religionssoziologischen Arbeiten Peter Bergers sind weiterhin eine Herausforderung für die Analyse der Lage von Religion und Christentum in der modernen Gesellschaft – auch auf dem „alten Kontinent". Mit der Säkularisierungstheorie allein, so Berger, lasse sich die Stellung der Religion in der Moderne heute nicht erklären. Dieses Mehr an Erklärung sieht er in dem, was er „Pluralisierungstheorie" nennt; in Stichworten: Verstädterung als physisches wie mentales Phänomen, Massenbildung und Massenkommunikation, Marktwirtschaft und Demokratie. Die Möglichkeiten christlicher Gemeinschaften, den „Zersetzungseffekten" des Pluralismus, oder wie er es auch an anderer Stelle nennt, seiner „kognitiven Kontamination" entgegenzuwirken, hält er für begrenzt. Den beiden alternativen Reaktionsmustern „kognitive Verschanzung" einerseits und „kognitive Kapitulation" andererseits stellt er als dritten Weg die „kognitive Verhandlung" entgegen, den vom liberalen Protestantismus beschrittenen Weg, zu dem er sich selbst bekennt. Auf diesem Weg komme man aber nicht umhin, Unsicherheiten hinzunehmen. Die Probleme hören damit nicht auf, so wenig es für Berger eine erfolgversprechende Alternative gibt. Dennoch sind Modernisierung und Säkularisierung und Pluralisierung für ihn nicht einfachhin einbahnige, unaufhaltsame Prozesse: Da der Pluralismus einen Zustand permanenter Unsicherheit in bezug auf die Frage erzeuge, was man ihm glauben und wie man leben solle, das menschliche Gemüt aber nichts mehr verabscheue als Unsicherheit, erscheine der Absolutismus mit einem Mal um so attraktiver. Allen antipluralistischen Entwürfen, ob in Politik, Ästhetik, Religion u. a., sieht Berger einen bestimmten Lebensstil oder eine bestimmte Philsophie zugrundeliegen. Manches, das zu diesem Thema in der vorliegenden Aufsatzsammlung zu finden ist, ist nicht grundstürzend neu. Wenn der Leser dies nicht als nachteilig registriert, liegt dies daran, daß wir uns gerade in Europa noch mitten in der Rezeption dieses Ansatzes befinden. Zum anderen aber auch, daß Berger einer der gar nicht so häufigen Autoren ist, die den analytisch-distanzierten Blick auf den Glauben mit dem Blick des intelligenten unter seinen Anhängern auf anregende Weise zu verbinden versteht.

K. N.

WALTER SCHULZ, Der gebrochene Weltbezug – Aufsätze zur Geschichte der Philosophie und zur Analyse der Gegenwart. Verlag Günter Neske, Stuttgart 1994. 286 S. 88,– DM.

Nach einigen umfangreichen Werken, die der Tübinger Philosoph Walter Schulz seit 1957 zur neuzeitlichen Metaphysik, zur Philosophie in einer veränderten Welt und zu Grundfragen der Ethik und Ästhetik veröffentlicht hat, liegt nun als bisher letztes Buch „Der gebrochene Weltbezug" vor. Die zwischen Welt- und Selbstbezug schwankende Subjektivität „in nachmetaphysischer Zeit" ist das Hauptthema der Untersuchungen. Maßgebend ist die Einsicht, daß die Selbstbegründung der Vernunft (Fichte, Hegel) gescheitert ist, die Subjektivität sich nicht selbst setzen kann, sondern immer schon weltbezogene, vermittelte Vernunft ist. Nach Schulz ist die von der faktischen Weltlichkeit des Menschseins abgelöste, platonische Ideenwelt als die wahre und unvergängliche gegenüber der geschichtlich vorläufigen Welt keine übergreifende verbindende Instanz mehr, weder für die Grundlegung der Moral noch für die Beantwortung der Sinnfrage. Überwindet das Christentum diesen Dualismus? Für den Verfasser steht die Rückbindung des Subjekts in Gott, den Schöpfer, im Zeichen der Weltüberwindung (Negativität der Welt). Dieser These ist enschieden zu widersprechen, weil sie das Christliche unter einseitiger Berufung auf Augustinus nur in seiner neuplatonisch-gnostischen Entstellung zu kennen scheint. Die Schöpfung liegt vor dem „Abfall des Menschen". Auch das Erlösungsgeschehen setzt die fortdauernde Schöpfung, „die gütige Abfolge der Tage" (Kafka), voraus. Philosophiegeschichtliche Exkurse zum griechischen Denken, zu Descartes, Kant, Schelling, Schopenhauser, Nietzsche, Kierkegaard und Heidegger dienen dem Ziel, Grenzmarken der erschütterten Subjektivität abzustecken. Für den Verfasser bleibt mit Recht das unauflösbare Verhältnis von angestammter Weltbindung und reflektierender Transzendenz (die Frage nach dem Grund des Seienden) endgültig nicht faßbar. Diese Erkenntnis hat Konsequenzen für die Ethik. Es sei nur noch ein moralischer Minimalkonsens erreichbar, d. h. die Menschen müßten jeweils versuchen, miteinander auszukommen (Toleranz, Mitleiden). Mehr sei im Zeitalter des Pluralismus der Weltanschauungen und Religionen nicht vertretbar. Wie aber verhält es sich mit den Geltungsansprüchen einer menschlichen Sprachgemeinschaft und ihrer Kritik? Von woher soll die Fundierung der Grundwerte einer Demokratie gelingen? Und wo liegen die Maßstäbe für die ökologische Weltverantwortung? Eingedenk der sprachlichen Natur aller Erkenntnis müßte gerade für die Auslegung der Bruchlinien weltlicher Existenz das Erfahrungsfeld Sprache-Welt-Wahrheit-Endlichkeit das philosophische Fragen im Horizont der kosmologischen Wende des Denkens wieder zu seiner Sache rufen. *W. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

LINDEMANN, ANDREAS. Der jüdische Jesus als der Christus der Kirche. In: Evangelische Theologie Jhg. 55 Heft 1 (1995) S. 28–49.

Im Rahmen eines Heftes mit dem Gesamtthema „Jesus Christus zwischen Juden und Christen" fragt der Bielefelder Exeget Lindemann nach der Bestimmung der christlichen Identität im Verhältnis zum Judentum im Rückgriff auf den neutestamentlichen Befund. Als entscheidenden Unterschied zwischen den nachösterlichen Anhängern der Jesus-Bewegung und den übrigen Juden betrachtet er das Bekenntnis, Gott habe den gekreuzigten Jesus auferweckt und erhöht. Dieses Bekenntnis besage nicht nur, daß der irdische Jesus entgegen dem Augenschein von Gott ins Recht gesetzt worden sei und daß Gott die Predigt Jesu gleichsam doch bestätigt habe, sondern zugleich, daß Gott in diesem Handeln an Jesus sein eigentliches Wesen und seinen Willen geoffenbart habe: „Gott wird – zugespitzt gesagt – nun vom Jesus-Geschehen her definiert." Lindemann verdeutlicht seine Grundthese an den Anfängen der christologischen Begriffsbildung und an der urchristlichen Heidenmission und geht auf das Jesusbild bei Paulus, den Synoptikern und Johannes ein. Während das Judentum des ersten Jahrhunderts das neu entstandene Christentum kaum zur Kenntnis genommen habe, habe dieses seine Identität im Zug der Abgrenzung vom Judentum gewonnen. Jüdischer Glaube könne das Bekenntnis zu Jesu Auferweckung und Erhöhung nicht akzeptieren, christlicher Glaube nicht auf dieses verzichten.

THÖNISSEN, WOLFGANG. Die Leuenberger Konkordie als ökumenisches Einheitsmodell? In: Catholica Jhg. 49 Heft 1(1995) S. 1–31.

Ausgehend von dem Modell von Kirchengemeinschaft, das der Leuenberger Konkordie reformatorischer Kirchen von 1973 zugrundeliegt, entwirft Thönissen ein katholisches Konzept von Kirchengemeinschaft. Das Zweite Vatikanum enthält zwar Elemente eines solchen Konzepts, führt sie aber nicht zusammen: „Insoweit die römisch-katholische Kirche ein Konzept von Kirchengemeinschaft bisher schuldig geblieben ist, erklärt sich daraus die Aufgabe, einen Versuch zu wagen, ein solches Konzept zu entwickeln." Thönissen entwickelt sein Konzept auf der Grundlage einer eucharistischen Ekklesiologie. Die unverzichtbaren Bedingungen für Kirchengemeinschaft lassen sich demnach als Teilaspekte des eucharistischen Mysteriums entfalten: Gemeinsames Bekenntnis des apostolischen Glaubens, sakramentale Gemeinschaft und die Wort und Sakrament zugeordnete Gemeinschaft im kirchlichen Amt. Kirchengemeinschaft in diesem Sinn impliziere eine hierarchische Gemeinschaft mit Papst und Bischöfen, deren kanonische Gestaltung Raum für eine Autonomie der bischöflich verfaßten Ortskirchen lasse; sie verwirkliche sich in einer Gemeinschaft von selbständigen Kirchen mit eigener Gestalt in Theologie, Liturgie, Recht und Disziplin. Springender Punkt in der Beurteilung der für Kirchengemeinschaft notwendigen und hinreichenden Bedingungen ist demnach die Frage nach der Heilsgegenwart Jesu Christi in und durch Strukturen menschlicher Gemeinschaft.

Kultur und Gesellschaft

KEUPP, HEINER. Zerstören Individualisierungsprozesse die solidarische Gesellschaft? In: Universitas 50. Jhg. (Februar 1995) S. 149–157.

Die Wirkungen von Individualisierungsprozessen werden bis heute gerne vor allem als Verluste dargestellt und noch zu wenig in ihrer Ambivalenz wahrgenommen. Der Autor tritt in diesem Beitrag solchen einseitig kritischen Beurteilungen entgegen unter dem Stichwort der „riskanten Chancen": Chancen und Risiken seien dialektisch so verknüpft, daß sie nicht mehr unabhängig voneinander zum Thema gemacht werden könnten. Zunehmende gesellschaftliche Individualisierung baue Solidarbeziehungen nicht in pauschaler Weise ab, sondern schaffe eher einen neuen Typus von Solidarität. Sie würden freiwillig erbracht und weniger aus dem Gefühl der Verpflichtung, das aus traditionalen Gemeinschaftsbindungen folge. Urbane Lebensformen wirkten nicht aus sich heraus isolationsfördernd wie häufig unterstellt. Im Gegenteil. Bewohner großer Städte hätten im Durchschnitt vielfältigere Kontakte. Der Urbanisierungsprozeß führe nicht zur Erosion alltäglicher informeller Hilfeleistungen. Was die Ursachen der Individualisierung angeht, weist der Autor darauf hin, dadurch, daß der Kapitalismus auf Konkurrenz und individuelle Leistung setze, fördere er eine „Ich-zentrierte Vermarktung der Person". Gleichzeitig durchziehe die Geschichte der Moderne die „Ideologie des autonomen Subjekts", das sich alle Erfolge und Mißerfolge als selbstproduziert zurechne. Es gebe keinen empirischen Beleg dafür, daß religiös gebundene Menschen mehr soziales Engagement zeigten.

UNSCHULD, PAUL. Schulmedizin und Therapiefreiheit. In: Kursbuch Heft 119 (März 1995) S. 119–132.

Der Vorstand des Institutes für Geschichte der Medizin an der Universität München untersucht die Gründe, warum sich heute immer mehr Menschen der „alternativen Medizin" zuwenden. Er kontrastiert dazu die Geschichte der abendländischen Medizin mit der heilkundlichen Ideengeschichte der chinesischen Medizin. Erstere habe die Frage nach dem „warum", das Problem der Sinngebung von Krankheit bewußt abgelegt und sich um dieses Nutzens willens an die „kalte" Naturwissenschaft angelehnt, auf das „wie" konzentriert. Nicht wegen ihrer mangelnden Wirksamkeit verliere nun die moderne Medizin ihre Klientel, vielmehr sei es der Wandel existentieller Bewußtseinsfaktoren, der diese Entwicklung eingeleitet habe. Grundsätzlich gelte: Die Reaktion auf die Erfahrung von Kranksein des individuellen Organismus sei beeinflußt von Erfahrungen und Vorstellungen hinsichtlich der Ursachen und der Bewältigung einer Krise in der sozialen Realität. Die fernöstliche Medizin, beziehungsweise das Kunstprodukt, das in unseren Breitengraden als solche gelte, sei so gestylt, daß sie dem Wunsch vieler Zeitgenossen nach Natur, nach der Mitte, nach Ganzheitlichkeit nachkomme. Unschuld kommt zu dem Schluß, in einer Zivilisation, in der eine heterogene Kultur existiere und Gruppen unterschiedlichen Bewußtseins nebeneinander lebten, müßte Therapiefreiheit gewährleistet sein.

Notizen

Mit einer Erklärung erinnerte Anfang März die deutsche Sektion von Pax Christi an die Entstehung der internationalen katholischen Friedensbewegung vor fünfzig Jahren. Auf die Initiative der Professorin Dortel-Claudot hatten französische Bischöfe am 10. März 1945 einen Aufruf zum „Gebetskreuzzug" zur Versöhnung mit Deutschland und für den Frieden in der Welt unterschrieben. In der Erklärung heißt es: Als Deutsche und Christen danke man den französischen Freunden für deren mutige Initiative und ihr Engagement. „Indem sie aus dem Teufelskreis von Gewalt und Gegengewalt ausbrachen, haben sie in einer Welt des Grauens und des Hasses Zeichen der Hoffnung gesetzt und Menschen in vielen Nationen ermutigt, es ihnen gleichzutun". Der Dank für diese versöhnende Tat zeige sich heute im gewaltfreien Eintreten für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

Der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, Prälat Wilhelm Schätzler, äußerte sich über mögliche Veränderungen bei den sogenannten Staatsleistungen an die Kirchen. Im Anschluß an eine internationale Tagung von kirchlichen Finanzexperten in Bad Boll sprach Schätzler in einem Zeitungsinterview (Rheinischer Merkur, 7. 4. 95) von einer möglichen weiteren Ablösung von Staatsleistungen in Form von einmaligen Zahlungen bzw. von der Umwidmung von Staatsleistungen auf neue Aufgaben. Schätzler nannte in dem Zusammenhang auch die Möglichkeit, daß der Staat auf das von den Kirchen zu erbringende Entgelt für den staatlichen Einzug der Kirchensteuer, rund 500 Millionen DM pro Jahr, verzichtet und dafür in der entsprechenden Größenordnung bisherige Staatsleistungen wegfallen könnten.

In einem Ende März veröffentlichten Aufruf der Bundesarbeitsgemeinschaft „Asyl in der Kirche" heißt es, mehr als 200 evangelische und katholische Kirchengemeinden in Deutschland seien bereit, von Abschiebung bedrohten Flüchtlingen in ihren Räumen Schutz zu gewähren. Angesichts der 40 000 Flüchtlinge, die 1994 abgeschoben wurden, müßten sich jedoch noch weit mehr Gemeinden zur Gewährung von Kirchenasyl bereit finden. In den meisten Fällen hätten Kirchengemeinden, die eine Abschiebung von Flüchtlingen verhindert hätten, mit ihrer Einschätzung der Situation recht behalten und humanitäre Regelungen erreicht.

Am 26. März ernannte Johannes Paul II. den Bischof von Eichstätt, Karl Braun (64) zum neuen Erzbischof von Bamberg. Der gebürtige Kemptener Braun ist Germaniker und war bis zu seiner Ernennung zum Bischof von Eichstätt 1984 in seinem Heimatbistum Augsburg tätig, unter anderem als persönlicher Referent von Bischof Joseph Stimpfle und als Bistumstheologe. Er tritt in Bamberg die Nachfolge von Erzbischof Elmar Maria Kredel an, der aus gesundheitlichen Gründen von seinem Amt zurückgetreten war. Damit steht jetzt Eichstätt als einziges deutsches Bistum zur Neubesetzung an.

Bischof Paul-Werner Scheele von Würzburg wurde von Johannes Paul II. zum Mitglied des gesamtkirchlichen Komitees für das Jubeljahr 2000 ernannt, dessen Vorbereitung der Papst im letzten Herbst das Apostolische Schreiben „Tertio Millennio Adveniente" widmete (vgl. HK, Dezember 1994, 603 ff.). Bischof Scheele, Vorsitzender der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz, wird im Komitee für das Jahr 2000 die Ökumenische Kommission leiten. Zum Vorsitzenden der Theologischen Kommission innerhalb des Komitees ernannte Johannes Paul II. den Westschweizer Dominikanertheologen Georges Cottier, Generalsekretär der Internationalen Theologenkommission.

Für eine Lockerung der Bindungen der (lutherischen) Schwedischen Kirche an den Staat hat sich ihr Erzbischof Gunnar Weman ausgesprochen. Entsprechende Vorschläge enthält ein Gutachten der Kirche, das jetzt der Regierung überreicht wurde. Weman sagte, ein neutraler Staat solle nicht so tief in einer religiösen Glaubensgemeinschaft engagiert sein, wie es beim schwedischen Staat und der Kirche von Schweden der Fall sei. Außerdem fördere ein verändertes Verhältnis zwischen Staat und Kirche die ökumenische Arbeit. Nach Ansicht des Erzbischofs ist die Schwedische Kirche immer noch ein „schlafender Riese"; Offenheit und Interesse für religiöse Fragen seien im Land aber vorhanden. Die Kirche müsse sich auf allen Ebenen engagieren, um diesem Interesse entgegenzukommen. Als unabhängige Kirche könne sie auch glaubwürdiger staatliche Entscheidungen diskutieren und in Frage stellen, die sie für falsch halte.

Zum Oberhaupt der armenisch-apostolischen Kirche wählte das Landeskonzil Anfang April den im Libanon residierenden Patriarchen von Kilikien, Karekin II. Als 131. Katholikos folgt er damit auf den im letzten Jahr verstorbenen Vasgen I., der seit 1955 an der Spitze der armenischen Nationalkirche gestanden hatte (vgl. HK Oktober 1994, 540). Mit der Wahl Karekin II. wurde eine 1956 hervorgerufene Spaltung innerhalb der armenischen Kirche beendet. Damals hatte ein Teil des Klerus der armenischen Diaspora unter der Führung des Patriarchats von Kilikien dem Katholikat in Etschmiadzin Willfährigkeit gegenüber der Sowjetführung vorgeworfen.

Die drei großen christlichen Gemeinschaften, denen die Grabeskirche in Jerusalem als Besitz anvertraut ist, einigten sich auf ein Abkommen, das die Renovierung des Gotteshauses regelt. Gebilligt wurden Entwürfe des US-amerikanischen Künstlers Ara F. Normart. Es handelt sich um das erste Abkommen von Griechen, Armeniern und Lateinern seit 1852, als die damaligen türkischen Machthaber den seit langem als äußerst sensibel geltenden Status quo der Grabeskirche festlegten. Mehrere Entwürfe für die Gestaltung der Kuppel waren zurückgewiesen worden.

In einem Hirtenschreiben vom 2. April 1995 setzten sich die kenianischen Bischöfe für eine breitere Beteiligung des gesamten Volkes bei der Schaffung einer neuen Verfassung ihres Landes ein (Wortlaut: Amecea Documentation Service, 5. 4. 95). Über die Annahme der neuen Verfassung sollte das Volk und nicht nur die Regierung entscheiden; die Verfassung gehöre dem gesamten Volk und nicht seinen gewählten Vertretern. Die Bischöfe setzten sich für eine klare Gewaltenteilung, für die Unabhängigkeit von Exekutive, Judikative und Legislative, ein. In der Verfassung sollte die Macht des Staatspräsidenten klar umschrieben werden, und zwar als ein aufopfernder Dienst am ganzen Volk, besonders für die Armen und am Rande der Gesellschaft Stehenden, und das nicht als eine Position, die zum Wohle eines einzelnen angestrebt werde.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe ist eine Eigenwerbung (Verlegerbeilage) beigefügt.

HERDER-
KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 6 49. Jahrgang Juni 1995

Altsein ist eine herrliche Sache, wenn man nicht verlernt hat, was Anfangen heißt.

Martin Buber

Alte – Last oder Potential?

Der eine hat den braungebrannten, aufreizend agilen und chronisch gutgelaunten Frühpensionär an der Hotelbar in Mallorca vor Augen, wenn die Rede auf „die" Alten kommt. Ein anderer mag eher besorgt an die pflegebedürftige, bettlägrige 85jährige im städtischen Alters- und Pflegeheim denken. Dem Bild von den ehemaligen Lehrerinnen, die ebenso gebildet wie interessiert von einem Kurs des konfessionellen Bildungswerks zum anderen in der Volkshochschule ziehen, wird das des total vereinsamten Rentners gegenübergestellt; umsonst versucht dieser den „Zivi" von „Essen auf Rädern" in viel zu lange Gespräche zu verwickeln, da sonst bei ihm nur von morgens bis abends der Fernseher läuft.

Ärgern sich die einen über die Alten, die trotz stolzem Immobilienbesitz und demonstrativ aufwendigem Lebensstandard sämtliche Privilegien und Vergünstigungen für „Senioren" in Anspruch nehmen, vom verbilligten Zoo- und Schwimmbadbesuch bis zur Fahrpreisermäßigung der Bahn, erinnern andere an die Ergebnisse verschiedener Armutsstudien, die einen besonders hohen Anteil an „verdeckten" Armen unter den Alten ausgemacht haben, solchen also, die ein Recht auf Hilfe zum Lebensunterhalt hätten, diese aber aus Scham nicht in Anspruch nehmen.

Ein allzu einseitiger Blick auf das Alter

Reichlich Klischees, in der Spannbreite vom „Großen Bellheim" bis zur latenten Caritas-Klientel, zumindest eine Vielzahl unterschiedlichster Assoziationen und Bilder kursieren, wo *die* Alten zum Thema werden – und dies geschieht derzeit recht häufig, immer häufiger. Sicherlich ist dieser Umstand zunächst einmal erfreulich, war vor fünfzehn oder zwanzig Jahren das Alter doch eher ein ziemliches Tabu-, zumindest ein Randthema.

Wenig erfreulich ist jedoch, daß derzeit die Alten in erster Linie als Last, als Belastung in den Blick geraten, als Problem und auch als Zielscheibe sozialer Mißgunst oder von Neid: Im Kontext eines tendenziell vom Kollaps bedrohten Rentensystems, im Zusammenhang mit der Pflegeversicherung und der Kostenexplosion im Gesundheitswesen und dem in seiner bestehenden Form nicht mehr zu finanzierenden Wohlfahrtsstaat.

Unter wenig einfühlsamen Schlagworten wie dem von der „vergreisenden", der „ergrauten" Gesellschaft oder gar dem der „Altenexplosion" werden die Konsequenzen der massiven demographischen Veränderungen in Deutschland abgehandelt. Welche Vorstellungen dabei mit der „vergreisenden Gesellschaft" – bewußt oder unbewußt – transportiert werden, liegt auf der Hand: der stetige Verlust von Kreativität, Produktivität und Innovationskraft, Passivität statt Aktivität. Unter dem Stichwort „Generationenkonflikt" entstehen regelrechte Horrorszenarien, wird ein Verteilungskampf zwischen Jungen und Alten beschworen.

Hat *Reimer Gronemeyer* in seinem Buch mit dem überaus anschaulichen Titel „Die Entfernung vom Wolfsrudel" bereits ein realistisches Szenario vorgelegt? Gibt es tatsächlich jene ersten Anzeichen für eine – natürlich verschämte und sorgfältig kaschierte – Wiederbelebung der Praxis früherer Kulturen: das Zurücklassen der Alten, ihre Aussonderung, indirekte oder gar direkte Tötung im Überlebenskampf mit der Natur und prekären ökonomischen Situationen ?

Oder ist es wirklich Zeit für eine Brandrede, wie sie *Heidi Schüller* (Die Alterslüge. Für einen neuen Generationenvertrag) vorgelegt hat? Beschwörend und gelegentlich verlet-

zend verbindet sie ihr durchaus berechtigtes Plädoyer für ein Umdenken in der Wirtschafts- und Sozialpolitik, die Warnung vor dem Sozialsystem in der „Generationenfalle" und ihre Demaskierung eines Alterskultes, der in Wirklichkeit aus dem Nichtakzeptieren des Alters und der Alten (sowie des Sterbens) herrühre, mit der Polemik gegen den „realexistierenden Seniorismus".
Die „politische Liebedienerei gegenüber der älteren Generation", der Kniefall der politisch Verantwortlichen vor dem Wählerpotential der Alten, der die Zukunft der Jugend gefährde, läßt für Schüller nur die Alternative zu zwischen einer „zumindest numerischen Diktatur der Alten" oder „einer Eskalation des Generationenkonfliktes mit aggressiver Entladung gegenüber der zahlenmäßigen Mehrheit, deren Interesse an Besitzstandswahrung die ökonomischen und ökologisch notwendigen Bescheidungen verhindert."

Aus der Alterspyramide wird mehr und mehr ein Alterspilz

Sicherlich, zum Thema Alter in Deutschland gibt es harte Fakten, die beunruhigen und ernst genommen werden wollen, die auch nicht durch den Verweis auf die immer problematisch und abstrakt bleibenden demographischen Zukunftsprognosen aus der Welt geräumt werden können: Von 1950 bis 1990 ist die Lebenserwartung bei Frauen von durchschnittlich 68 auf 79 Jahre gestiegen, die der Männer von 65 auf 73 – eine Entwicklung überdies, die keineswegs abgeschlossen ist. Die „Altersphase" dehnt sich damit auf mehrere Jahrzehnte aus.
Die Alterspyramide in Deutschland entwickelt sich – bei gleichzeitig immer stärkerem Geburtenrückgang – unterdessen mehr und mehr zu einem Alterspilz. In drei Jahrzehnten wird ein Drittel der Bevölkerung 60 Jahre und älter sein, werden die „jungen" Senioren zwischen 60 und 70 Jahren dabei die stärkste Gruppe bilden.

Ein so massiver demographischer Wandel muß erst bewältigt werden. Zuerst vom „homo longaevus" selbst, der individuell zu einem Umgang mit dieser Perspektive finden muß: etwa nach dem Ausscheiden aus dem Beruf oder dem Auszug der Kinder aus dem elterlichen Haus noch einmal weitere 30 Jahre seines Lebens sinnvoll gestalten zu müssen.
Ebenso sind *enorme Anpassungsleistungen* in Wirtschaft und Politik dringlich – dies gilt keineswegs nur für die Seniorenpolitik, sondern für alle Sparten und Bereiche. Das so bewährte soziale Sicherungssystem Deutschlands steht mit der Veränderung der Altersstruktur vor einem ganzen Berg von Problemen, zumindest die Alterssicherung verlangt nach grundlegender Revision: Kam in den 60er Jahren auf drei Beitragszahler noch ein Rentner und beträgt das Verhältnis heute schon zwei zu eins, so wird es sich bis zum Jahr 2010 mehr und mehr in Richtung eins zu eins bewegen.
Die Diskussion darf aber nicht auf der Ebene der Rentensicherung stehenbleiben. In einer Gesellschaft, in der künftig nicht mehr nur drei, sondern vier oder fünf Generationen miteinander leben müssen, muß ihr Verhältnis zueinander neu bestimmt werden. So ergibt sich aus diesem Nebeneinander eine noch größere Vielfalt an Lebensformen und -stilen, was wiederum ein erheblich höheres Maß an Toleranz und Verständigungsbereitschaft als in früheren Zeiten verlangt. Zur Jahrtausendwende werden Menschen miteinander auskommen müssen, die in den 20er, in den 50er und in den 70er Jahren geboren sind, also in wirklich sehr unterschiedlichen Zeiten. Die Kommunikation zwischen den Generationen wird damit sicherlich spannungsreicher.

Ein Generationenkrieg muß deshalb aber noch nicht beschworen werden. Nüchterne Geister finden durchaus gute Argumente dafür, daß Chancen und Bedingungen für einen Generationendialog im Verhältnis zu den vermeintlich goldenen früheren Zeiten auch besser geworden sind: etwa mit dem vergleichsweise sehr viel höheren Bildungs- und Ausbildungsniveau vor allem bei den heutigen sogenannten „jungen Alten", deren gestiegenem Selbstbewußtsein und der gewachsenen Bereitschaft zu Mitgliedschaft und -arbeit in Selbsthilfegruppen und Altenorganisationen.
Die Verständigung über Rollen und Aufgaben, über den gesellschaftlichen Stellenwert der Alten darf aber nicht nur ihnen selbst überlassen werden. Diskussions- und Klärungsbedarf auch zwischen den Generationen besteht in jedem Fall, in einer Gesellschaft zumal, in der traditionelle soziale Bindungskräfte und -formen am Schwinden sind. Daß in der Debatte über die „vielen Alten" manche Argumentation entgleist, gelegentlich auch diskriminierende Untertöne zu hören sind, zeigt doch, wie verunsichert die Generationen in ihrem Miteinander sind.
Für diese Herausforderung bietet die mittlerweile geradezu boomende Gerontologie reichlich Hilfestellung an: Die Philosophen unter den Gerontologen betonen, Alter sei immer primär ein soziale Größe gewesen und nie nur etwa ein biologisches Datum, die Geschichte eine wechselvolle Abfolge von Geringachtung und Hochschätzung des Alters und der Alten. Die Empiriker unterdessen mahnen: Wenn das Alter schon lange nicht mehr einfach nur eine knappe Übergangsphase in den Tod ist, sondern vielmehr eine langgestreckte, über Jahrzehnte dauernde eigenständige Lebensphase, müsse vor allem differenziert werden, wenn von den Alten die Rede ist. Schon die landläufige Unterscheidung zwischen den „jungen Alten" und den „Hochbetagten" scheint angesichts der vielfachen Lebensrealitäten, geistig und körperlich so unterschiedlichen Dispositionen der heutigen Alten ein allzu grobes Schema.

Opfer einer jugendfixierten Kultur

Einen ganz konkreten Ansatzpunkt für die Neuverständigung über den Stellenwert und die Bedeutung der Alten in der Gesellschaft und zugleich plausibelste Begründung für deren Notwendigkeit bildet das, was Bundesarbeitsminister *Norbert Blüm* etwas zugespitzt den „Zynismus einer Altersverschrottung" genannt hat. „Entberuflichung des Alters"

lautet der nüchterne Fachbegriff: der immer frühere Ausstieg aus dem Berufsleben. Männer gehen heute durchschnittlich mit 58,8 Jahren in Rente. Nur noch ein knappes Drittel der über 59jährigen arbeitet noch.
Dabei ist das Phänomen oder besser die Praxis der „Altersverschrottung" sicherlich nicht nur ein Element gegenwärtiger Unternehmensphilosophien. Die ihnen eben zugrundeliegende Vorstellung einer umfassenden, generell vom Alter abhängigen Abnahme der Leistungsfähigkeit grassiert keineswegs nur unter Personalchefs, sie scheint viel eher Bestandteil einer jugendfixierten Kultur. Ihr gilt das, was jung ist, als das Erstrebenswerte, Anziehende und das Schöne, vor allem aber das Erfolgreiche. Wobei – dies nur am Rande – ein solcher Jugendwahn keineswegs mit der Wertschätzung der „real existierenden Jugend" zu verwechseln ist.

Die Problematik der „Altersverschrottung" hat ihre individuelle Dimension: Befragt nach dem Lebensgefühl, fühlen sich die wenigsten schon „alt" mit ihren 55, 58 oder auch 65 Jahren. Dennoch bleibt der Berufsausstieg doch die markante Grenze zwischen den Lebensphasen – in einer Kultur, in der Lebenssinn und Lebensgestaltung immer noch stark auf die Erwerbstätigkeit fixiert sind. Ihre besondere Brisanz erhält die „Altersverschrottung" dabei gerade dadurch, daß sie eng verwoben ist in weitere zur dringenden Klärung und Lösung anstehende gesellschaftliche Problembereiche, etwa einer neuen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Erwerbs- und Nichterwerbsarbeit, der Reproduktionsarbeit und der Freizeittätigkeiten.

Die „Altersverschrottung" hat aber auch ihre gesellschaftliche Dimension. Sie ist quasi das Pendant zu dem häufig – wohl kaum nur zu Unrecht – erhobenen Vorwurfs vor allem an die „jungen" Alten, diese fühlten sich nicht mehr für die Gemeinschaft verantwortlich, suchten nur noch lebensgierig sich möglichst gemütlich ihren Lebensabend oder besser wohl Lebensnachmittag einzurichten. Es ist ja keineswegs so, daß alle, die mit 55 zur Ruhe gesetzt werden, sich mit Händen und Füßen gewehrt haben.
Zum gegenwärtigen Zeitpunkt ist es wohl müßig zu diskutieren, was zuerst da war, Henne oder Ei, egozentrische Jungsenioren oder in den besten Jahren des Lebens aufs Altenteil Abgeschobene. Wer kaum mehr das Gefühl haben kann, wirklich gebraucht zu werden, wird sich über kurz oder lang auch nicht mehr zur Verfügung stellen. Diese Frage hat ohnehin noch eine tiefere Dimension. Darauf hat gerade *Ursula Lehr*, die Gerontologin und frühere Bundesministerin für Familien und Senioren, immer wieder hingewiesen. Es besteht eine empirisch nachzuweisende Wechselwirkung: Alte oder alternde Menschen erhalten sich in dem Maße ihre Kompetenz und ihre Leistungsfähigkeit, wie diese ihnen von ihrer Umwelt zugetraut, von ihnen erwartet werden. Leistet es sich aber eine Gesellschaft, ihre Mitglieder in so frühen Jahren aus der Verantwortung für ihre zentralen Lebensbereiche zu entlassen oder gar hinauszudrängen, begibt sie sich in jedem Fall eines enormen Potentials, der Kompetenz, die aus Lebens- und Berufserfahrung herrührt.

Vorschläge, dieses „Altenpotential" fruchtbar zu machen, hat die Fachwelt zuhauf unterbreitet: Mehr Teilzeit-Regelungen für ältere Arbeitnehmer oder eine kompetenzorientierte Arbeitsplatzgestaltung. Aber auch bezüglich der sogenannten „Reproduktionsarbeit" kann man nicht nur über eine Neuaufteilung zwischen den Geschlechtern nachdenken, sondern auch über die zwischen den Generationen. Vielleicht lassen sich die bewährten Oma-Opa-Modelle auch über das Ende der Mehrgenerationenhaushalte und enger Kleinfamilienbande retten, zum Nutzen aller Beteiligten. In wieviel gesellschaftlichen Bereichen wären nicht noch viel mehr Berater und Beraterinnen mit Lebens-, mit Familien- oder Berufserfahrungen ein Segen?

Am Ende entscheidet die Solidarität

Sicherlich enthält manch flammende Rede vom „Altenpotential" auch einen problematischen Zungenschlag, wie er in der neuentbrannten Ehrenamtsdiskussion auch sonst zu hören ist: Alte als Notnagel für Dienste und Aufgaben, die sonst keiner machen will, die professionell aufgrund knapper Kassen nicht mehr zu erledigen sind. Hier geht es nicht darum, Rentner und Alte auf eine Lebensgestaltung nach der jeweiligen Interessenlage ihrer Mitgenerationen festlegen zu wollen oder den Gestaltungsraum für eine eigene Lebensphase nach einem Arbeitsleben, sei es im Beruf, sei es in der Familie, zu verzwecken, das Recht auf Ruhestand, auf Altwerden und Altsein zu beschneiden. Es geht darum, daß alternde Menschen wieder gebraucht werden, die Möglichkeit einer sinnstiftenden Lebensgestaltung eingeräumt bekommen – als unabdingbare Voraussetzung für ein neu zu knüpfendes Band der Solidarität zwischen den Generationen.
Auf diese Solidarität schlicht angewiesen sind vor allem die – ebenfalls zahlreicher werdenden – „alten" Alten, die Hochbetagten, unter diesen besonders die pflegebedürftigen, kranken, hinfälligen. Ihretwegen darf der an sich richtige und positive Verweis auf das enorme Altenpotential nicht zum zynischen Kriterium „noch brauchbar", „nicht mehr brauchbar" pervertiert werden. Sie stellen, anders als ihre noch jüngeren oder vitaleren Altersgenossen, vielleicht kaum mehr ein „Potential" dar; ebensowenig gehören sie einer gut organisierten politischen Pressure-group an.

Aber gerade sie und alle, die sie in ihrer letzten Lebensphase begleiten, bedürfen der Solidarität der anderen Generationen. Diese ist im letzten auch nicht durch eine noch so perfekte individuelle Vorsorge und Versicherung zu ersetzen. Daß wir unsere Alten nicht wie manche früheren Gesellschaften aussetzen, zurück- oder diskret nur ihrem Schicksal überlassen, sie nicht „vom Wolfsrudel entfernen", ist eine kulturelle und moralische Errungenschaft. Sie bedarf in Zeiten, in denen viel von der Altenlast und der Last des Alters gesprochen wird, einer besonderen Erinnerung und wenn nötig der entschiedenen Verteidigung. *Alexander Foitzik*

Zweideutig

Wird der Mythos des Nationalen wiedererweckt?

In Frankreich gewann beim ersten Turnus der Präsidentschaftswahlen die Nationale Front unter *Jean-Marie Le Pen* 15 Prozent der abgegebenen Stimmen. Bei den jüngsten Regionalwahlen in Italien, die am gleichen Maisonntag wie die französischen Präsidentschaftswahlen stattfanden, kam *Gianfranco Finis* Nationale Allianz aus Post- und Neofaschisten auf 13 Prozent. In Österreich hat die rechtspopulistisch gewendete FPÖ, Mitte der achtziger Jahre noch eine Fünf-Prozent-Partei, unter *Jörg Haider* bei den Nationalratswahlen im letzten Oktober die Zwanzig-Prozent-Grenze mit Bravour übersprungen und ist darauf und dran, der bislang vor sich hinkriselnden bürgerlich-konservativen ÖVP den Rang abzulaufen. In *Belgien* radikalisiert sich der Vlaams Blok und braucht sich über Zulauf nicht zu beklagen.

In der Russischen Föderation ist es um den Ultranationalisten *Wladimir Schirinowski* nicht zuletzt mangels spektakulärer Auftritte im Westen stiller geworden. Aber sein „liberaldemokratischer" LDPR stellt mit 70 Abgeordneten die zweitgrößte Fraktion in der Staatsduma, und großrussisches Gebaren, das die Minderheiten innerhalb der Föderation einschüchtert, die kleineren Nachbarn Rußlands erschreckt und westliche Diplomaten nachdenklich macht, gehört in Rußland inzwischen zum Alltag.

Nationalistische Strömungen und Unterströmungen zeigen sich im Westen wie im Osten Europas auch dort, wo die Nationalitätenkonflikte nicht, wie im ehemaligen Jugoslawien oder auf dem Gebiet der Russischen Föderation gegenüber Tschetschenien, mit Waffengewalt ausgetragen werden. Neonazistische Splittergruppen agieren inzwischen, offenbar auch über den Atlantik hinweg, wieder international. Terroranschläge mit rassistischem (auch antisemitischem), jedenfalls fremdenfeindlichem Hintergrund wiederholen sich zur Zeit fast überall im westlichen Europa: in Deutschland gegen Türken, in Italien vor allem gegen Schwarzafrikaner, in Frankreich gegen Algerier und Marokkaner.
In der Bundesrepublik ist die Zeit der Wiedervereinigung seit 1989 zwar fast ganz ohne nationale Aufwallungen vorübergegangen. Die rechtsradikalen „Republikaner" und ihnen verwandte politische Gruppierungen hatten, wie auch die jüngsten Landtagswahlen in Nordrhein-Westfalen und Bremen wieder zeigten, ganz offensichtlich nur vorübergehend als rechte Protestparteien Erfolg. Sie sind politisch Außenseiter geblieben. Und die rechtsextremistischen, im eigentlichen Sinne neonazistischen Sektierergruppen sind – einstweilen jedenfalls – eher eine kriminelle denn eine politische Gefahr.

Aber seit einiger Zeit gibt es ein seltsames Gemurmel unter Intellektuellen auch hierzulande. Mancher hochgebildete Literat, Conférencier und Großredner, der sich europäisch und weltbürgerlich gab, solange Deutschland gespalten war, zieht sich jetzt gerne eine nationale Weste an. Und zunehmend wird auch in politischen Kreisen, vor allem in den bürgerlichen Parteien, die nationale Fahne wieder höher gehalten, jedenfalls meint man, das einem Teil der eigenen Anhängerschaft schuldig zu sein.

Es wäre unverantwortlich naiv, alles, was hier aufgelistet wurde, über einen Leisten zu schlagen oder auch nur auf parallele Gleise zu schieben. Schon die verschiedenen neonationalen und neonationalistischen Bewegungen im Westen unterscheiden sich nicht nur dem Grad, sondern auch der Art nach voneinander. Haider ist nicht Le Pen und Fini nicht Schönhuber. Die neuen Nationalismen in den osteuropäischen Reformstaaten und auf dem Gebiet der ehemaligen Sowjetunion können vorübergehender Natur sein, Kinderkrankheiten nationaler Selbstfindung.

Daß der nationale Gedanke in seiner neuen Verdichtung auch an Deutschland nicht völlig vorbeigeht, liegt in der Natur der deutschen Vereinigung. Deutschland muß als wiedervereinigtes Land schon aufgrund seiner komplizierten Lage zwischen West und Ost seine Rolle in Europa erst wieder neu finden. Eine offene Diskussion über die eigene Nation kann eher klärend wirken und muß nicht gleich unter generellen Nationalismusverdacht gestellt werden. Die rechtsextremistischen und neonazistischen Gruppierungen mit terroristischem Einschlag würden überschätzt, wollte man in ihnen politisch gefährliche Bewegungen mit Zukunft sehen.
Es wäre aber noch unverantwortlicher, die in West und Ost unterschiedlichen neonationalen und nationalistischen Regungen zu unterschätzen. Daß sie gefährlich werden können, liegt in der Zeitlage, im noch sehr offenen Übergangszustand Gesamteuropas nach dem Ende des Kommunismus. Je größer das wirtschaftliche Chaos in der ehemaligen Sowjetunion, je länger die wirtschaftliche und soziale Gesundung in den östlichen Ländern auf sich warten läßt, um so eher werden sich nationale Rivalitäten verselbständigen, je mehr diese sich verselbständigen, um so militanter werden sie sich gebärden.

Europa als ganzes bleibt noch in der Schwebe. Die Gestalt, die es einmal bekommen soll, ist noch nicht erkennbar. Im Westen – selbst zwischen Deutschland und Frankreich – ist der Ausgleich zwischen nationalen Interessen und Traditionen und europäischer Integration noch keineswegs gelungen. Die Konflikte werden zur Zeit eher kaschiert als gelöst. Die EU-Assoziierung osteuropäischer Staaten kann nicht über den noch tiefen Wohlstandsgraben zwischen Ost und West hinwegtäuschen.
Stagniert der weitere europäische Einigungsprozeß, bringt die nächste Europäische Konferenz 1996 keine weiterführende Perspektive für Gesamteuropa, kann auch deutschnationales Gedankengut wieder salonfähig wer-

den. Ethnozentrisches Denken ist gerade in Deutschland noch längst nicht abgestorben. Durch Überfremdungsängste bekommt es neue Nahrung.
Am gefährlichsten aber werden die neonationalen Töne dort, wo das Nationale als Gemeinschaftskitt einer Gesellschaft dienen soll, die von sich den Eindruck hat, mangels Übereinstimmung in ethischen und politischen Grundüberzeugungen den inneren Halt und damit auch den politischen Zusammenhalt zu verlieren. *Wolfgang Schäuble* hat in polemischer Entgegensetzung gegen einen im demokratischen-republikanischen Selbstbewußtsein gründenden Verfassungspatriotismus sich wiederholt das Argument zu eigen gemacht, eine in ihrem Werteverständnis heterogene Gesellschaft brauche ein starkes Nationalbewußtsein als emotionales Bindemittel.
Man darf gespannt sein, wie das Argument weitergetragen wird. Es könnte sehr bald von Leuten aufgegriffen werden, an die sein Erfinder gar nicht gedacht hat. Zweideutig bleibt das Argument auf jeden Fall. Eine Revitalisierung des Nationalen gleichsam als Ethos- und Religionsersatz wäre das letzte, was wir zur Zeit brauchen können. *se*

Perspektivlos?

Den Gedenkfeiern zum 8. Mai fehlte der Gegenwartsbezug

Die Frühjahrsmonate 1995 liegen hinter uns, damit auch die Gedenkfeiern zum Kriegsende in Europa vor 50 Jahren (vgl. HK, Mai 1995, 211 ff. und ds. Heft S. 312). Sie wurden europa- und weltweit in einem guten Stil begangen. Der Wille zur Gemeinsamkeit überwog die bei solchen Anlässen unvermeidlichen nationalen Empfindlichkeiten bei weitem. Die Polen schmollten nicht lange, als sie nicht mit den Siegern des Zweiten Weltkrieges nach Berlin eingeladen wurden. Sie antworteten mit einer Rede ihres neuen Außenministers *Wladislaw Bartoszewski* im Deutschen Bundestag, der das Kunststück fertigbrachte, nichts zu verschweigen, was entweder in der einen oder anderen Richtung weh tat, und doch bei seinen Landsleuten beinahe so viel Zustimmung zu finden wie bei seinen deutschen Zuhörern.

In Deutschland wurde gründliche Erinnerungsarbeit geleistet. Allerdings wurde diese im wesentlichen von den Medien gemacht, die Politiker hielten die Reden, die intellektuellen Eliten waren auffallend schweigsam. Aber man hat sich nirgends, wo vom Kriegsende und dem Zusammenbruch der Hitler-Diktatur die Rede war, auf das Jahr 1945 und dessen unmittelbare Folgen beschränkt, vielmehr wurde ohne verschämte Rechtfertigungsversuche mit den zwölf Jahren davor, mit der Wirklichkeit des Dritten Reiches, seinen Verbrechen und seinen Verhängnissen, abgerechnet. Manch gutes Wort wurde gesprochen, auch manches gute Wort, das überraschte, so die Äußerung des tschechischen Ministerpräsidenten *Václav Klaus* zum Unrecht der Vertreibung und zu den Verbrechen der Tschechen an Deutschen neben den Verbrechen der Deutschen an Tschechen.

Die Deutschen haben sich noch einmal bewußt gemacht, jedenfalls die öffentlichen Sprecher taten dies unermüdlich, wie tief der Abgrund war, in den Deutschland unter Hitler fiel und in den ganz Europa mit hineingerissen wurde. Bei den Siegermächten von damals kamen 1995 in keiner Weise mehr Triumphgefühle gegenüber den Deutschen auf. Man ging nobel und partnerschaftlich miteinander um. Und Deutschlands Nachbarn, vor allem die im Süden, die als Angeschlossene, Verbündete oder auch als Neutrale auf je eigene, sehr unterschiedliche Weise in die Machenschaften Hitler-Deutschlands verstrickt waren, gingen ihrerseits selbstkritisch mit sich ins Gericht: die Österreicher vor allem, und selbst die mit ihrem Faschismus oft wenig distanziert weiterlebenden Italiener – wenigstens in ihren offiziellen Sprechern.
Da sogar der Schweizer Bundespräsident *Kaspar Villiger* eindringlich von der Schuld sprach, die die Schweiz mit ihrer restriktiven Flüchtlingspolitik vor allem gegenüber den an Leib und Leben bedrohten Juden auf sich aufgeladen habe, und da selbst die Japaner, die sich mit Gesichtsverlust besonders schwer tun, im Blick auf ihren 2. September monatelang mit einer Entschuldigung gegenüber ihren Nachbarn wegen der an ihnen während des Zweiten Weltkriegs begangenen Verbrechen rangen, wirkte es fast schon abseitig, daß Wochen vorher deutsche Bischöfe noch untereinander diskutierten, ob Kirche überhaupt und nicht nur der einzelne Christ schuldig werden kann.

So ehrlich in der Distanz von 50 Jahren der Umgang mit der Vergangenheit insgesamt war, so auffallend leer wirkte in all den Gedenkfeiern der *Gegenwartsbezug*. Eine Zukunftsperspektive war erst recht nicht zu erkennen – außer der allseits und besonders beim Staatsakt in Berlin in den Mittelpunkt gerückten europäischen Zukunft. Aber der Sieg Europas über sich selbst, den *François Mitterrand* in Berlin beschwor, muß erst errungen werden. Es war auch in Berlin herauszuhören, daß Europa von Deutschen, Franzosen, Briten und Russen keineswegs in derselben Weise gedacht wird. Dafür warf in Moskau mit Militärparaden und Gedenkfeiern am Lenin-Mausoleum das alte Regime noch einmal gewaltige Schatten an die Kreml-Mauern.

Im Westen wiederum wurde kaum etwas sichtbar gemacht von dem, was seit 1945 an Zukunftsweisendem entstanden ist: an Freiheitszuwachs, an demokratischer Beständigkeit, an rechtsstaatlicher Verläßlichkeit. Und erst recht fehlte jede Auseinandersetzung mit dem, was im demokratischen Fortschritt wieder brüchig geworden ist: im gesellschaftlichen Miteinander, im Verhältnis zwischen Bürgern und demokratischen Institutionen, im Geflecht sozialer Beziehungen.
Wie steht es mit der Solidarbereitschaft dort, wo der Versorgungsstaat nicht hinreicht? Wie ist eine Gesellschaft einzuschätzen, in der Kinder in

der öffentlichen Diskussion hauptsächlich als Rechenexempel für ungerechte Lastenverteilung erscheinen? Wie organisieren wir angesichts von 20 Millionen Arbeitslosen in Europa mit marktwirtschaftlichen Methoden Beschäftigung? Wie muß Europa aussehen, damit es die Europäer auch gemeinsam akzeptieren? Wie stellen wir uns den neuen Formen und Ausmaßen von Gewalt?

Wir bewegen uns in einer Zeit voller Umbrüche. Alles scheint möglich. Aber man weigert sich, sich damit auseinanderzusetzen – aus Mangel an Perspektive.
Die deutschen Bischöfe merkten in ihrer Erklärung zum 8. Mai an: „Eine Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit, die nicht von den Gefährdungen und Verführungen der Gegenwart ablenkt, bleibt auch über das Gedenkjahr 1995 hinaus als Aufgabe bestehen." Die Mahnung war indirekt, aber höchst berechtigt. Eine Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, die nicht zugleich eine mit der Gegenwart ist, wird leicht zum Alibi, hinter dem sich Ratlosigkeit gegenüber der eigenen Zukunft verbirgt. *se*

Vorblick

Deutsches Staatskirchenrecht und europäische Einigung

Das große „Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland" enthält in seiner neubearbeiteten zweiten Auflage, deren erster Band 1994 erschien, auch einen Beitrag zum Thema „Europarecht und Kirchen". Das ist ein deutlicher Beleg dafür, daß sich der Prozeß der europäischen Einigung im Rahmen der Europäischen Union in zunehmendem Maß auch auf die Gestaltung der rechtlichen Beziehungen zwischen Staat und Kirche auszuwirken beginnt. Die großen Kirchen in Deutschland sind dabei, sich dieser Entwicklung zu stellen: 1991 verabschiedete der Rat der EKD ein Papier über das deutsche Staatskirchenrecht und die Entwicklung des europäischen Gemeinschaftsrechts; jetzt liegt eine gemeinsame Stellungnahme von EKD-Kirchenamt und Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz „Zum Verhältnis von Staat und Kirche im Blick auf die Europäische Union" vor (Gemeinsame Texte, 4).

Handlungsbedarf sehen die Kirchen vor allem in zwei Richtungen. Zum einen betrachten sie es als Manko, daß die Kirchen als Institutionen eigenen Rechts und eigener Art im europäischen Gemeinschaftsrecht bisher nicht vorkommen. Sie plädieren deshalb für die Entwicklung eines Rechts innerhalb der EU, in dem die Kirchen „nicht in nivellierender Tendenz dem Regime der allgemeinen Rechtsordnung unterworfen, sondern in ihrer Eigenart als religiöse Körperschaften wahrgenommen und entsprechend behandelt werden".
Zum anderen pochen Bischofskonferenz und EKD in ihrer gemeinsamen Stellungnahme auf das *Subsidiaritätsprinzip*: Die Kompetenzen für die Beziehungen zwischen Staat und Kirche sollen weiterhin bei den Mitgliedsstaaten der EU verbleiben, in denen diese Beziehungen derzeit recht unterschiedlich geregelt sind. Es gibt sowohl staatskirchliche Restbestände wie in England oder Dänemark wie auch die radikale Staat-Kirche-Trennung in Frankreich. Dazwischen steht das deutsche System des Staatskirchenrechts mit seiner Koppelung von Trennung einerseits und Zusammenarbeit auf zahlreichen Gebieten andererseits, von den Theologischen Fakultäten und dem Religionsunterricht bis zum Kirchensteuereinzug und der Vertretung der Kirchen in Rundfunkräten.

Gefahren für das deutsche System im Prozeß der weiteren europäischen Integration sehen die Kirchen in erster Linie bei der *Stellung der kirchlichen Wohlfahrtsverbände* als freie Träger. Hier listet das Papier gleich mehrere aus deutscher Sicht problematische Tendenzen und Entwicklungen auf: Die fehlende allgemeine Anerkennung Freier Trägerschaft im Gemeinschaftsrecht, eine einseitig gehandhabte Anwendung der Vorschriften über staatliche Beihilfen, Fragen der Rechtsform der kirchlichen Dienste. Erwähnt werden Vorschläge der Europäischen Kommission zur Schaffung eines EG-eigenen Vereins- und Genossenschaftsrechts: Sie verletzten das Selbstverständnis der Kirchen und seien mit grundlegenden Strukturen des deutschen Wohlfahrtswesens unvereinbar.

In engem Zusammenhang mit den Problemen für das kirchliche Wohlfahrtswesen sieht die Stellungnahme mögliche Auswirkungen von EG-Richtlinien für das *kirchliche Mitarbeitervertretungsrecht* in Deutschland. Falls das Europäische Vereinsstatut für die Kirchen überhaupt in Betracht komme, müßten hier deshalb entsprechende Sonderbestimmungen eingefügt werden. Weder direkt noch indirekt sehen die Kirchen dagegen das deutsche *Kirchensteuersystem* durch die EU gefährdet: „Über eine Gesetzgebungskompetenz für diesen Bereich verfügt die EG nicht, weder als Einzelkompetenz noch als allgemeine Harmonisierungskompetenz."

Der Beitrag von *Gerhard Robbers* über Europarecht und Kirchen im „Handbuch des Staatskirchenrechts" schließt mit dem Hinweis, die Kirchen könnten ihre Anliegen in der Europäischen Union nur bei „engagierter, kritischer Teilnahme am Einigungsprozeß und durch die weitere Kommunikation mit den rechtsbildenden Instanzen" angemessen vertreten. Auf diesem Feld gibt es inzwischen etliche Initiativen. So werden derzeit konkrete Formulierungsvorschläge für die jetzt auch von der Stellungnahme der EKD und der Bischofskonferenz befürwortete Verankerung der Kirchen im primären europäischen Gemeinschaftsrecht erarbeitet. Sie zielen auf die neue Etappe in der Entwicklung der Europäischen Union, die mit „Maastricht II", der Regierungskonferenz von 1996, beginnen soll.
Für die Kirchen innerhalb der EU ergibt sich im Blick auf ihre künftige Stellung im europäischen Rechtsgefüge Verständigungs- und Gesprächs-

bedarf. Das gilt sowohl innerhalb der katholischen Kirche, wo die gegenwärtig von Bischof *Joseph Homeyer* (Hildesheim) geleitete Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (COMECE) um Koordination bemüht ist, wie zwischen den Konfessionen. Die gemeinsame Stellungnahme der beiden großen Kirchen in Deutschland ist deshalb eine wichtige und weiterführende Initiative.

Es ist das gute Recht der evangelischen und katholischen Kirche in der Bundesrepublik, das deutsche System der Staat-Kirche-Beziehungen gegenüber sich abzeichnenden direkten oder indirekten Gefährdungen im Zug der europäischen Entwicklung zu verteidigen. Sie tun dies aus der Überzeugung, so die Stellungnahme, „daß sich dieses System bewährt hat und den staatlichen und kirchlichen Interessen und vor allem auch den Menschen, denen letztlich gedient werden soll, in hervorragender Weise gerecht wird". Gleichzeitig können sie ihre Erfahrungen mit der Partnerschaft von Staat und Kirche und ihre staatskirchenrechtliche Fachkompetenz in die EU-weite Diskussion über die Rolle der Kirche im zukünftigen Europa einbringen, ohne dabei den eigenen Standpunkt zu verabsolutieren. *ru*

Mätzchen?

Die Öffentlichkeitsarbeit der Evangelischen Kirche auf dem Prüfstand

Ob er es sich nicht vorstellen könnte, für die vom weltweiten Mitgliederschwund arg gebeutelte katholische Kirche eine Werbekampagne zu führen, fragt in einem Interview *Neil Postman*, der prominente US-amerikanische Medienkritiker, *Oliviero Toscani*, das enfant terrible der Werbeszene und Erfinder der umstrittenen Benetton-Anzeigenkampagne. Dieser lehnte zwar dankend ab – er mochte das Produkt der römischen Firma nicht. Immerhin aber gab er doch zu bedenken: Die Kirche habe jahrhundertelang die größten Künstler unter Vertrag gehabt, Tintoretto, Tizian, Michelangelo. Die Kirche habe doch das „beste Logo", das je entwickelt wurde, das Kreuz. Keine andere Organisation habe je ein so gutes Kommunikationssystem wie die Kirche gehabt: die Gemälde, die Fresken, die Architektur, die Gewänder, die Madonna…

Der von falscher Scham und Befangenheit ungetrübte Blick hat etwas Erfrischendes. Auch wenn die Bezeichnung des Kreuzes als weltbestes Logo beim ein oder anderen Magenschmerzen verursachen wird – auch der kalte und nüchterne Blick etwa durch die privatwirtschaftliche Brille kann gelegentlich doch recht vielversprechend sein, besonders dann wenn es um die „Außenansicht" der Kirche geht.
Das werden sich die Verantwortlichen des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik wohl auch gedacht haben, als sie mit ihrem Ansinnen bei der renommierten Unternehmensberatung Kienbaum und Partner anklopften. Solche Adressen erscheinen in kirchlichen Verzeichnissen immer noch selten, sieht man einmal von der Bayerischen Landeskirche ab, die Anfang dieses Jahres ihren gestreßten und überarbeiteten Pfarrern die netten Damen und Herren von McKinsey ins Haus schickte.

Der Auftrag des GEP an die Spezialisten für Effizienz und optimale Ressourcennutzung lautete: Die Struktur der Öffentlichkeitsarbeit der evangelischen Kirche auf Herz und Nieren prüfen, einerseits vor dem Hintergrund des Bildes der Kirche in der Öffentlichkeit, zum anderen vor dem des Images der Öffentlichkeitsarbeit in der Kirche selbst. Dazu wurden in einer nichtrepräsentativen Befragung 106 kirchliche Öffentlichkeitsarbeiter und Journalisten um ihre Erfahrungen und Einschätzungen gebeten; mit weiteren 30 Experten für evangelische Öffentlichkeitsarbeit wurden überdies Tiefeninterviews geführt.
Sieht man dabei einmal von den spezifischen Ergebnissen ab, die sich auf Struktur und Aufbau der Öffentlichkeitsarbeit innerhalb der Gliedkirchen der EKD beziehen – der allgemeinere Befund ebenso wie die aus der Diagnose hergeleiteten Forderungen und Empfehlungen aus dem Hause Kienbaum lassen sich ohne Frage auch mühelos auf die Öffentlichkeitsarbeit der katholischen Kirche übertragen. Fast gleichlautende Gravamina und Postulate finden sich etwa in einer im Sommer 1991 veröffentlichten Stellungnahme des ZdK „Kirche und Öffentlichkeit" (vgl. HK, September 1991, 403 f.)
Einiges von dem, was die Befragung ergeben hat, ist so überraschend nicht: So zum Beispiel das einmal mehr aufgewiesene problematische Verhältnis zwischen dem säkularen Journalismus und der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit. Nicht nur, daß erneut ein bei den Medienvertretern äußerst bescheidenes Wissen über Kirche, Glauben und Religion dokumentiert wurde. Es kommt zu einer traurigen Wechselwirkung: Für die weltlichen Medien sind die Kirchen als selbstverständliche Ansprechpartner immer weniger im Blick, die kirchlichen Öffentlichkeitsarbeiter zielen dafür oftmals an den Bedürfnissen in Studios und Redaktionsstuben vorbei.
Erhebliche Wissens- und Informationslücken in puncto Kirchen sind dabei jedoch keineswegs nur ein Spezialität der Berufsgruppe „Journalist". Insgesamt falle das Wissen sowohl über Struktur und Leben der Kirche wie über deren Positionen zu tagesaktuellen Fragestellungen bescheiden aus. Auch ein weiterer Kritikpunkt dürfte nicht mehr überraschen: Zu sehr bleibe die Kirche in ihrer öffentlichen Repräsentanz auf sich selbst bezogen, zu sehr mit sich selbst beschäftigt.
Besonders die Fernstehenden blieben dabei von der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit unversorgt. Auch Kienbaum kritisiert nun wie schon viele zuvor: Vor allem die kirchenspezifische Sprache, der Theologenjargon, sorge dafür, daß die Botschaft besonders an den Rändern nicht mehr ankomme. „Zielgruppendenken" wird von den Unternehmensberatern zur Abhilfe empfohlen.

Aber auch über die Zielsetzung der Öffentlichkeitsarbeit überhaupt muß neu nachgedacht werden, weil diese zu sehr auf Informationsvermittlung ausgerichtet sei. Die Spezialisten aus der Wirtschaft nennen dagegen als vordringliche Ziele kirchlicher Öffentlichkeitsarbeit: Imagepflege, Beteiligung und Verhaltensänderung bei Empfängern und Adressaten. Leichter umzusetzen scheinen aber Empfehlungen wie der Rückgriff auf neue Kommunikationstechnologien oder auch die, ein höheres Maß an Professionalität anzustreben.

Schwieriger wiederum wird die Umsetzung dort, wo es noch einmal grundsätzlicher wird. Wenn manch ein Skeptiker bei Begriffen wie „Zielgruppenorientierung" gefällige Anpassung an Mode und Zeitgeist, die Forderung nach stromlinienförmiger Botschaft und konsumgerechter Marktstrategie wittert, wird er dafür in der Kienbaum-Studie keine Belege finden können: Aktiv sollten in der Öffentlichkeit diskutierte Themen besetzt werden, nicht nur „Krisen-PR" betrieben werden. Die Standpunkte der Kirchen blieben bedauerlicherweise oft zu unentschieden. Dagegen sei „klare Orientierung in einer orientierungslosen Zeit" gefordert, ein unverwechselbares, eindeutiges Profil der Kirche.

In jedem Fall aber bemerkenswert ist, wo für die Unternehmensberater die eigentliche Ursache der Misere liegt: „Das grundlegende Problem der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit jedoch ist das fehlende innerkirchliche Wissen über ihren Sinn und Zweck. So wird Öffentlichkeitsarbeit oft durchaus mit Publizistik gleichgesetzt oder als bloße Werbung mißverstanden." Immer noch ist bei Verantwortlichen wie wahrscheinlich auch im Kirchenvolk die Ansicht verbreitet, bei all dem, was sich unter dem Label „Öffentlichkeitsarbeit" verbirgt, geht es letztlich um kostspielige Mätzchen, die mit dem „Wesentlichen" nichts zu tun haben. Als ein wichtiges Bindeglied zwischen der Institution Kirche und der Öffentlichkeit ist sie immer noch nicht voll anerkannt. *fo*

Kriegsende: Kirchliche Appelle und Stellungnahmen zum 8. Mai

Mit einer Fülle von Stellungnahmen und Erklärungen, aber auch in zahlreichen Gedenkgottesdiensten zum 50. Jahrestag des Endes des Zweiten Weltkrieges mahnten Kirchen, nationale und internationale Kirchenbünde und Religionsgemeinschaften in Deutschland ebenso wie im benachbarten Ausland, die Opfer des Krieges ebenso wie den Dank für die Befreiung nie zu vergessen.

Zum 50. Jahrestag des Kriegsendes in Europa appellierten die Kirchen in Hirtenbriefen, Erklärungen, bei Gedenkfeiern und Gottesdiensten an die Gläubigen, mutig auch das eigene Versagen, eigene Schuld einzugestehen und verwiesen damit zugleich auf den besonderen Auftrag der Christen, weltweit für Versöhnung zwischen Völkern und Nationen, für Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden einzustehen. Sie riefen aber dabei auch die Realität des Krieges an unzähligen Orten der Erde ins Bewußtsein, besonders die im ehemaligen Jugoslawien. Ebenso erinnerten einige daran, daß es nach 1945 nicht nur einem Teil Deutschlands nicht vergönnt war, in Freiheit zu leben, sondern daß es auch eine Fortsetzung des Krieges mit „kalten" Waffen gab.

Ein Tag der Trauer und auch der Dankbarkeit

In einem kurzen gemeinsamen Wort zum Kriegsende vor 50 Jahren erklärten die *Deutsche Bischofskonferenz*, der *Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland* und der Vorstand *der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland*: Das Kriegsende und seine Folgen seien unterschiedlich erlebt worden, hätten für die einen Befreiung, das Ende von Bedrückung und Morden, für andere Gefangenschaft, Tod, neues Unrecht, Vertreibung und Flucht bedeutet. „50 Jahre danach ist dieser Tag bestimmt von Trauer, von Dankbarkeit für die Befreiung von Terror und Krieg, von der Bereitschaft zur Erinnerung und von der Verantwortung für die Zukunft." Ausdrücklich betonten die Kirchen, der Glaube an Gottes Güte mache frei, sich zu erinnern und sich der Vergangenheit zu stellen. „In den Ruf nach einem Schlußstrich unter die Vergangenheit können Christen niemals einstimmen. Wer das Gedächtnis verliert, verliert die Orientierung." Dies gelte insbesondere für die Gestaltung des Verhältnisses zum jüdischen Volk, aber auch für die Verpflichtung, Minderheiten zu schützen.

Auch in der gesonderten Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum 50. Jahrestag der „Befreiung von einem verbrecherischen Regime" verweisen die Bischöfe auf die Erfahrungen der Generation, die den 8. Mai persönlich erlebt habe, für die der Rückblick „Schmerz, Leid, aber auch Versagen und Schuld" mit sich bringe (vgl. den Wortlaut der Erklärung ds. Heft, 312). Zu der bleibenden Aufgabe, der Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit, die nicht von den Gefährdungen und Verführungen der Gegenwart ablenke, fügen die Bischöfe konkret hinzu: Die geschichtliche Wahrheit und die Verantwortung für die Zukunft forderten eine Sicht des Nationalsozialismus, die frei von Relativierung, Aufrechnung und ideologischer Verzerrung sei.

In direkter Reaktion auf das Wort der Deutschen Bischofskonferenz und mit „zwiespältigen Gefühlen" bemängelte

die deutsche Sektion der katholischen Friedensbewegung *Pax Christi* in einer Stellungnahme, die Bischöfe hätten es umgangen, zum Verhältnis der Kirche und der Christen zum Krieg und deren Verhalten im Krieg Stellung zu beziehen. Eine Antwort auf diese Frage aber sei mit Blick auf gegenwärtige und künftige „Versuchungen" von erheblicher Bedeutung. Fast alle deutschen Bischöfe hätten vom ersten Tag des Krieges an bis zu seinem bitteren Ende die Gläubigen daheim und an den Fronten aufgerufen, in diesem Krieg ihre angebliche Pflicht zu erfüllen. Für dieses Verhalten in irrendem Glauben, so die Friedensbewegung, hätten die Bischöfe heute doch um Vergebung bitten können.

Auch Pax Christi betonte die Dankbarkeit dafür, den 8. Mai als „Tag der Befreiung von einem verbrecherischen und menschenverachtenden System feiern zu dürfen". Befreiung aber verpflichte zum Widerstand in der Gegenwart: „Wir protestieren, wenn die durch Deutsche begangenen Verbrechen geleugnet werden; wir sagen nein, wenn die ‚neue politische Verantwortung Deutschlands' militärisch interpretiert wird; wir wehren uns gegen Gesetze, die Menschen auf der Flucht den Schutz von Leib und Leben verwehren."

Erinnerung mahnt zum Einsatz für die Freiheit

Auch innerhalb der katholischen Verbände Deutschlands gedachte man zum Teil mit eigenen Erklärungen des Kriegsendes. In einer eigenen Erklärung, einstimmig verabschiedet auf der Frühjahrsvollversammlung (vgl. ds. Heft, 288), unterstrich das *Zentralkomitee der deutschen Katholiken*: „Die Niederlage des nationalsozialistischen Deutschlands war Voraussetzung für die Befreiung Europas und auch des deutschen Volkes von einer totalitären Diktatur." Weiter erinnerte das ZdK an die vier von Franklin D. Roosevelt postulierten Freiheiten, zu deren weltweiter Durchsetzung das Gedenken an den 8. Mai eine Mahnung sei: die Freiheit der Rede und des Glaubens sowie die von Furcht und Not. Die Erklärung mündet in den Appell, „jedem Verfall der Grundwerte entgegenzuwirken, auf denen unser Verfassungsstaat beruht".

In einer Erklärung des *BDKJ-Bundesvorstandes* heißt es: Krieg und Diktatur, die durch die bedingungslose Kapitulation beendet worden seien, verpflichteten 50 Jahre danach auf Mut und Zivilcourage gegen rechtsextremistisches und rassistisches Gedankengut. Initiative und Engagement seien nötig, wo im Umgang mit Ausländern, Asylsuchenden und Flüchtlingen Menschenrechte verletzt würden, Widerspruch und Protest, wo die Vernichtung von Menschen jüdischen Glaubens, von Sinti und Roma und allen anderen Opfern geleugnet würden. Im Gedenken liege ebenso die Verpflichtung zu Versöhnungs- und Gedenkstättenarbeit, zu Begegnung und Völkerverständigung.

Auf einen Aspekt, der in den zahlreichen anderen Erklärungen zu kurz komme, verwies der *Katholische Frauenbund:* die besonderen Erfahrungen und die besonderen Leiden der Frauen, die als Widerstandskämpferinnen verfolgt, gefoltert und ermordert wurden, die in Konzentrationslagern auf grausame Weise vernichtet wurden, die heute noch an den Folgen der Brutalität und der sexuellen Gewalt litten, die ihnen während des Krieges und in der Nachkriegszeit zugefügt worden sei. Weiter erinnert der Frauenbund an Zwangsarbeiterinnen, an Frauen, die oft als Alleinerziehende ihre Familien unter großen persönlichen Opfern durchgebracht hätten, an Kriegswitwen, an die Leistungen der „Trümmerfrauen", aber auch an die Erfahrungen der Frauen, die zu Mitläuferinnen und Mittäterinnen geworden seien. Die *Gemeinschaft der katholischen Soldaten* betonte in ihrer Erklärung: Die Bundeswehr habe eindeutige Lehren aus der NS-Zeit gezogen. Sie sei entscheidend von der Erfahrung geprägt, daß Staat, Obrigkeit und Nation nicht absolut gesetzt werden dürften.

Auch die Kirchen der Nachbarländer nahmen in Schreiben und Erklärungen Stellung zum 50. Jahrestag des Kriegsendes in Europa: In der Schweiz veröffentlichten die Bischofskonferenz, der Evangelische Kirchenbund, die Christkatholische Kirche und der Israelitische Gemeindebund zusammen einen kurzen Aufruf zum 8. Mai als einem Tag des Gedenkens, des Erinnerns, des Dankes und der Besinnung. Dabei erinnerten die Kirchen und Religionsgemeinschaften daran, daß noch heute viele der Überlebenden an den Folgen von Krieg und Schoah litten. Ausdrücklich wird auch auf die Mitschuld der Schweizer hingewiesen: „Wir vergessen dabei nicht, und es schmerzt uns, daß sich auch unser Land in Schuld verstrickt hat."

Keine antideutschen Gefühle

In anschaulichen Bildern zeichnen die *österreichischen Bischöfe* in ihrer Erklärung zum 8. Mai Leid, Not und Opfer eines „sinnlosen Krieges", auch noch nach der Befreiung. Zugleich mahnten sie jedoch zur Dankbarkeit gegenüber den Verantwortlichen, die das Wiedererstehen Österreichs als demokratische Republik ermöglicht haben. Zu danken sei ebenso für die Bewahrung der Freiheit auch in Jahrzehnten schwerer Erschütterungen innerhalb Österreichs und in den Nachbarländern und dafür, daß sich das „sichtbar blühende Land" auch den Nachbarn als ein „Hort des Friedens und mit einer großen Kraft des hilfsbereiten Herzens" zeige. Für die Gestaltung der Zukunft fordern die Bischöfe die „Grundüberzeugung": „Ein volles Ja zu Österreich, ein Ja zu den Minderheiten, ein Ja zur positiven Friedenspolitik", ein Ja zu den sozial Ausgegrenzten.

In einem Schreiben zum Gedenken an die Befreiung der Niederlande von der deutschen Besetzung mahnten die *niederländischen katholischen Bischöfe* zu Versöhnung und warnten vor antideutschen Gefühlen: Ein Volk, das ein halbes Jahrhundert nach Kriegsende nicht zur Versöhnung mit dem ehemaligen Feind bereit sei, trage nicht zum Frieden bei.

Bei den Gedenkgottesdiensten in London und Paris, an denen Staatschefs und Spitzenpolitiker aus der ganzen Welt teilnahmen, betonte das Oberhaupt der Kirche von England, Erzbischof *George Carey* von Canterbury, die Kriegsgenerationen in allen Ländern hätten einen furchtbaren Preis dafür gezahlt, daß die heutigen Generationen in Frieden leben könnten. Diese jedoch dürften sich nicht auf dem Erreichten ausruhen, sondern müßten sich mit aller Kraft für die Zukunft einsetzen. Der Pariser Erzbischof *Jean-Marie Lustiger* erinnerte mit den Opfern des Zweiten Weltkrieges an die heutigen der blutigen Kriege auch in Europa.

Gedenkgottesdienste fanden auch in Polen und Tschechien statt. In Anwesenheit des polnischen Staatspräsidenten und des Ministerpräsidenten gedachte der polnische Primas, Kardinal *Józef Glemp*, der polnischen Opfer des Krieges. In Prag forderte Kardinal *Miloslav Vlk*, der bei der Gedenkveranstaltung des ZdK in Bonn eine vielbeachtete Predigt gehalten hatte, die Spirale des Bösen zu unterbrechen, die sich immer noch in vielen Teilen der Erde unerbittlich drehe.

In einem Schreiben der *Ungarischen Bischofskonferenz* zum Gedenken an das Kriegsende gaben diese ihrer Hoffnung Ausdruck, daß die Erinnerung an den Zweiten Weltkrieg den Schutz des Lebens und die Bewahrung des Friedens lehre. Die *slowenischen Bischöfe* bedauerten in einem Schreiben, daß die völlige historische Wahrheit über alle Ereignisse bis zum heutigen Tag in ihrem Land nicht zutage gebracht worden sei. Darin liege der Grund für die immer noch nicht geheilte Wunde der Entzweiung des Volkes.

Die Mitschuld am Krieg bekennen

In einem Brief an die Mitgliedskirchen des *Ökumenischen Rates der Kirchen* zum 50. Jahrestag des Kriegsendes appellierte ÖRK-Generalsekretär *Konrad Raiser*, Christen sollten der Logik des Krieges entschieden Widerstand leisten, den Teufelskreis der Gewalt durchbrechen und eine weltweite Kultur des Friedens schaffen. Die Folgen, die die Geringschätzung anderer Völker verbunden mit Nationalstolz haben können, dürften nie vergessen werden. Raiser erinnerte in dem Schreiben auch an die erste ÖRK-Vollversammlung 1948 in Amsterdam, auf der Krieg als „Sünde" verurteilt wurde und die Kirchen ihre Mitschuld am Krieg bekannt hatten.

Auch die *Konferenz europäischer Kirchen* rief zum Bekenntnis von Schuld und Schwäche auf. Der Generalsekretär *des Lutherischen Weltbundes, Ishmael Noko*, unterstrich in einem Gedenkwort die Verantwortung jedes einzelnen für die Schaffung sowie den Erhalt des Friedens und forderte Nationen und Kirchen auf, eine „Kultur der Toleranz" aufzubauen.

In ihrem Gedenkwort an das Ende der „Verbrechen des Zweiten Weltkrieges" fordert die *Leuenberger Kirchengemeinschaft* die Kirchen reformatorischer Tradition auf, mit dem Zeugnis der Bibel und der reformatorischen Bekenntnisse zu einem Menschenbild zu stehen, das im Streit der Ideologien und Systeme bedroht bleibe: „Der Mensch ist der von Gott in Christus unendlich und ohne Verdienst und Vorleistung geliebte Mensch, dessen Wert und Würde in dieser Liebe bewahrt sind." Das Wort, das sich auf die jetzt anstehende politische, soziale und kulturelle Gestaltung eines gemeinsamen Europas konzentriert, endet mit einem besonders an die Jugend Europas gerichteten Aufruf, jeden Nationalismus, Rassismus und Antisemitismus zu verbannen und sich gegen Passivität und Gleichgültigkeit zu wenden, die immer böse Folgen nach sich zögen.

Am 16. Mai wurde schließlich eine *Botschaft Johannes Pauls II.* zum 50. Jahrestag des Kriegsendes veröffentlicht. Die Erinnerungen an den Zweiten Weltkrieg, so der Papst, dürften mit den Jahren nicht verblassen, sondern sollten unserer und den kommenden Generationen eine ernste Lehre sein. Angesichts der Tatsache, daß sich die Ungeheuerlichkeiten des Zweiten Weltkriegs im christlich geprägten Europa ereignet hätten, müßten die Christen Europas um Verzeihung bitten. Die Botschaft endet mit einem Appell an die Jugend des Jahres 2000 zur Wachsamkeit und zur Absage an gewalttätige Ideologien. *A. F.*

ZdK: Konkrete Schritte in der Strukturreform

Der größeren Flexibilität und Effizienz wegen sind einige Umstrukturierungen bei den ZdK-Organen geplant, ebenso eine Verkleinerung der Vollversammlung. Veränderungen in deren Zusammensetzung sollen vor allem eine angemessenere Repräsentanz des katholischen Laienkatholizismus in diesem Gremium gewährleisten.

Eine höhere Effizienz der Arbeit und eine bessere Repräsentanz des verfaßten Laienkatholizismus in Deutschland, diese beiden Ziele hat sich das Zentralkomitee der deutschen Katholiken für seine Strukturreform gestellt – ein Vorhaben, das das Laiengremium nun schon seit Ende 1993 beschäftigt (vgl. HK, Juni 1994, 275f.).

Bei der Frühjahrsvollversammlung des ZdK Anfang Mai wurde das Reformprojekt jetzt konkret: Die Arbeitsgruppe „Strukturreform" unter der Leitung von ZdK-Vizepräsident *Werner Remmers* präsentierte der Vollversammlung als Ergebnis eines längeren Beratungsprozesses auf den verschiedenen Ebenen des ZdK einen Statuten-

entwurf, über dessen einzelne Paragraphen sowie eine Fülle von Änderungsvorschlägen auch abgestimmt wurde, allerdings erst, um ein repräsentatives Meinungsbild zu erhalten.
Die Schlußabstimmung über das neue, resp. über die Änderungen des derzeit noch geltenden Statuts ist für die kommende Herbstvollversammlung geplant. Bis dahin wird der Entwurf auch der Deutschen Bischofskonferenz zur Stellungnahme zugehen. Die Konstituierung der Vollversammlung nach dem geänderten Statut ist dann für den Herbst 1996 vorgesehen.

Das ZdK in der Krise?

Den Anlaß zu dem Reformvorhaben hatte die Herbstvollversammlung 1993 gegeben, als die Verabschiedung einer umstrittenen und heftig diskutierten Erklärung daran scheiterte, daß die Beschlußunfähigkeit des Gremiums förmlich festgestellt worden war. Dies löste zum einen intern eine heftige Debatte über Arbeitsweise und Strukturen des ZdK aus. Daß zugleich auch in der Öffentlichkeit angesichts dieser internen Auseinandersetzungen von einer „Krise des ZdK" die Rede war (vgl. HK, Januar 1994, 4f.), verstärkte zusätzlich – zumindest wird dies von seiten der ZdK-Verantwortlichen immer wieder betont – den Reformwillen.

In seiner konkreten Ausgestaltung nicht konsensfähig war dabei ein erster Reformvorschlag von ZdK-Generalsekretär *Friedrich Kronenberg*, den er im Frühjahr letzten Jahres unterbreitete: Dieser hatte die Bildung einer *Delegiertenversammlung* vorgesehen aus Vertretern der Diözesanräte und der katholischen Verbände, aus Aktionen und anderen katholischen Institutionen und Organisationen des Laienapostolates sowie aus geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen; das eigentliche Arbeits- und Entscheidungsgremium wäre aber ein sehr viel kleinerer „Zentralrat" gewesen.
Ein breiter Konsens schien sich jedoch sehr früh über die eigentliche Zielsetzung der anstehenden Reform abzuzeichnen: eine höhere Effizienz und vor allem Flexibilität in der Arbeit zu erreichen. Hierbei konzentrierte sich der Reformwunsch vor allem auf die *Vollversammlung* des ZdK. Diese hatte, spätestens nachdem auch die fünf Diözesen der neuen Bundesländer ihre jeweils drei Vertreter geschickt hatten und damit auch die wiederum an die Zahl der Diözesanvertreter gekoppelte Anzahl der Einzelpersonen erhöht worden war, durchaus eine problematische Größe erreicht.

Zu der angezielten Verkleinerung der Vollversammlung in gewisser Spannung steht das andere Reformziel: eine breitere und dem pluralen Bild des deutschen Laienkatholizismus angemessenere Repräsentanz im ZdK zu schaffen, weiteren Organisationen und Zusammenschlüssen die Möglichkeit einzuräumen, Mitglieder in das Zentralkomitee wählen zu lassen. Hierbei richtete sich das Augenmerk besonders auf die *geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen*. Die bisherige Lösung, diesen zumindest über die Schiene der kooptierten „Einzelpersönlichkeiten" Zugang zu gewähren, wurde allgemein als unbefriedigend empfunden.

Verringern und erweitern

Um die Vollversammlung von den bisher 224 Personen auf 151 zu verkleinern, sollen die Diözesanräte nun nicht mehr drei wie bisher, sondern nur noch zwei Vertreter in die Vollversammlung schicken, wenn möglich – dies ist jedoch nur eine Sollensvorschrift im Entwurf – einen Mann und eine Frau. Dazu kommen noch zwei Delegierte der Zentralen Versammlung der katholischen Soldaten im Jurisdiktionsbereich des Katholischen Militärbischofs, insgesamt also 56 Mitglieder. Das Verhältnis zwischen Mitgliedern insgesamt und Vertretern aus den 27 deutschen Diözesen bliebe damit gleich.
Die Diskussion bei der Frühjahrsvollversammlung und eine doch eher knappe Mehrheit bei der Tendenzabstimmung ließen jedoch erkennen, daß es hier noch einiger Überzeugungsarbeit bedarf. Einige Stimmen monierten, mit nur noch zwei Vertretern werde es noch weniger möglich, die auch in den Diözesanräten und nicht nur im deutschen Katholizismus insgesamt bestehende Pluralität angemessen zu repräsentieren. Effizienz und Flexibilität hingen nicht nur von der Größe eines Gremiums ab.

Die wohl größere Umstellung wird jedoch wohl von der zweiten „Säule" der ZdK-Vollversammlung, den Verbänden verlangt. Dabei gibt es eine Wechselwirkung: Die Reformdebatte im ZdK überschneidet sich mit einer in der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Verbände Deutschlands ohnehin geführten Diskussion, über das Profil der einzelnen Mitglieder ebenso wie über das der katholischen Verbände überhaupt.
Da im ZdK insgesamt unumstritten war, daß erstens sowohl die Diözesanräte wie auch die Verbände und Organisationen ihre Vertreter unmittelbar wählen sollten, zweitens die Repräsentanz vergrößert, und drittens das Prinzip der Wahl und nicht etwa der Berufung auch für die avisierten neuen Mitglieder gelten sollte, wurde die Arbeitsgemeinschaft katholischer Verbände Deutschlands aufgefordert, sich zu einer Arbeitsgemeinschaft „katholischer Organisationen" umzudefinieren beziehungsweise zu erweitern.

Auch wenn von seiten des ZdK darauf verwiesen wurde, daß diese erweiterte Form de facto bereits existiert, da der Arbeitsgemeinschaft schon jetzt neben Personal- und Sachverbänden auch Werke, Arbeitsstellen, geistliche Gemeinschaften und andere Zusammenschlüsse angehören, ergab sich doch erheblicher Diskussions- und Klärungsbedarf: Darüber wie die Erweiterung konkret vorzunehmen ist, und wie die Arbeitsgemeinschaft trotz dieser Erweiterung arbeitsfähig bleibt. In einer überarbeiteten Ordnung der Arbeitsgemeinschaft müssen Kriterien festgelegt werden, nach denen Gruppen und Organisationen aufgenom-

men werden können, die keine Verbände im klassischen Sinne sind; das bisher gültige Statut ist noch auf diese beschränkt. Problematisch ist auch die interne Zuordnung der einzelnen Mitglieder zu den verschiedenen Mitgliedergruppen, beispielsweise eine Abgrenzung zwischen Berufs- und Sachverbänden. Dennoch hat ein vom Vorstand der Arbeitsgemeinschaft erstellter Entwurf breite Zustimmung bei den Vertretern der Verbände und Organisationen gefunden.

Das geänderte ZdK-Statut bestimmt nun die Zahl der Mitglieder, die auf der Verbände- und Organisationenschiene ins ZdK gelangen soll (65 statt wie bisher 84) nach einzelnen Gruppen: Demnach können die Personalverbände 35 entsenden; auf Aktionen (etwa Werke wie Missio, Adveniat, Renovabis oder Misereor, die teilweise schon heute im ZdK vertreten sind), Sachverbände und sonstige Zusammenschlüsse entfallen 25; auf Geistliche Gemeinschaften und Bewegungen sowie Säkularinstitute fünf. Verringert wird auch die Zahl der Einzelmitglieder, der „Persönlichkeiten des öffentlichen und kirchlichen Lebens", von derzeit 51 auf 30.

Und die Grundsatzdebatte?

Veränderung soll es aber auch bei den anderen ZdK-Organen geben. Der bisherige „Geschäftsführende Ausschuß" des ZdK wird in „Hauptausschuß" umbenannt und erhält zugleich mehr Kompetenzen. Neben dem Präsidium sollen dem Hauptausschuß 15 von der Vollversammlung gewählte Personen angehören. Hinzu kommen 14 sogenannte Sprecher – eine neu zu schaffende Institution, an die sich besondere Erwartungen richten: Ihre Aufgabe soll es laut neuem Statut sein, in dem von der Vollversammlung festgelegten Sachbereich, dem sie jeweils zugeordnet sind, die Organe des Zentralkomitees zu beraten und auf deren Beschluß hin „unter Beteiligung des jeweiligen Arbeitskreises Vorlagen zu bestimmten Fragen zu erarbeiten". Gerade von diesen Sprechern verspricht man sich Abhilfe bei dem gerade in letzter Zeit empfindlich spürbaren Mangel, nicht flexibel und schnell genug auf aktuelle Diskussionen reagieren zu können.

An mehreren Stationen des nun abgeschrittenen Reformweges wurde immer wieder gefordert, die in ihrer Dringlichkeit wohl von keiner Seite angezweifelte Reform doch noch stärker ins Grundsätzliche auszuweiten, die Frage nach Sinn und Zweck, Aufgabe und Rolle des Laiengremiums überhaupt zu stellen. Teils kam diese Forderung, auch bei der jüngsten Vollversammlung wieder, aus den Reihen der ZdK-Mitglieder selbst, teils wurde sie eher von außen erhoben. Insgesamt scheint die Mehrheit des ZdK jedoch entschieden, sich auf die jetzt vorgesehenen Maßnahmen zu beschränken. Die Reformdiskussion noch grundsätzlicher führen zu wollen, obwohl es auch hierfür gute Gründe gäbe, würde das ZdK wohl auf Jahre zur Beschäftigung vor allem mit sich selbst verurteilen. *A. F.*

Schweiz: Aufschlußreiche kirchliche Sozialbilanz

Erstmals wurde in der Schweiz systematisch untersucht, welche sozialen und kulturellen Leistungen die großen Kirchen erbringen. Ein Ergebnis der Untersuchung: Die Kirchen sind als Motivatoren für ehrenamtliche Tätigkeiten kaum zu ersetzen.

Der Kantonsrat des Kantons Zürich hat Ende März mit 95 gegen 20 Stimmen beschlossen, die 1993 eingereichte Volksinitiative für die Trennung von Kirche und Staat dem Volk zur Ablehnung zu empfehlen. Damit folgte er dem Antrag des Regierungsrates, der im Zusammenhang dieser Volksinitiative die evangelisch-reformierte und die römisch-katholische Kirche ersucht hatte, die von ihnen erbrachten sozialen und kulturellen Leistungen auszuweisen.

Dabei sollten namentlich die Aufgaben dargestellt werden, die der Staat bei einem allfälligen Wegfall des öffentlich-rechtlichen Status der Volkskirchen zu übernehmen hätte, aber auch das Engagement in gesellschaftlichen Bereichen berücksichtigt werden, das zwar außerhalb des staatlichen Kompetenzbereiches liegt, aber dennoch öffentliches Gut einschließt wie Gemeinschaftspflege oder kulturelle Aktivitäten. Der Kirchenrat der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich und die römisch-katholische Zentralkommission des Kantons Zürich haben deshalb die von den Kirchen unabhängige Firma IPSO Sozialforschung beauftragt, diese Leistungen der Kirchen in Form von Sozialbilanzen, das heißt von gesellschaftsbezogenen Berichterstattungen ihrer Aktivitäten, zu erheben und darzustellen.

Im Kanton Zürich gehören 47,1 Prozent der Wohnbevölkerung der evangelisch-reformierten und 33,5 Prozent der Wohnbevölkerung der römisch-katholischen Kirche an; da zudem noch 0,2 Prozent christ-katholisch sind, gehören 80,8 Prozent der Wohnbevölkerung des Kantons Zürich einer der drei öffentlich-rechtlichen anerkannten Kirchen an.

Die evangelisch-reformierte Landeskirche umfaßt 177 Kirchgemeinden und zwei französischsprachige Kirchengemeinschaften; die römisch-katholische Kirche 98 Pfarreien in 75 Kirchgemeinden – 23 Pfarreien sind zur Zeit ohne gewählten Pfarrer; 30 Prozent der katholischen Gläubigen sind Ausländer und Ausländerinnen. 1993 nahm die evangelisch-reformierte Kirche 151 Mio. Franken Steuern ein, die römisch-katholische 131 Mio.

Franken; davon wurden auf evangelisch-reformierter Seite 47 Mio. Franken und auf römisch-katholischer Seite 43 Mio. Franken zentral verwaltet. Dazu kommen noch an freiwilligen Beiträgen bzw. Spenden auf evangelisch-reformierter Seite 27 Mio. Franken, auf römisch-katholischer Seite 18 Mio. Franken. An *staatlichen Leistungen* erhielt die evangelisch-reformierte Kirche 43 Mio. Franken, die römisch-katholische Körperschaft 8,3 Mio. Franken.

„Ein Rechenschaftsbericht von außen"

Die Forschungsfirma hatte auf zwei Fragen zu antworten: Welche Leistungen bzw. welche sozialen und kulturellen Leistungen erbringen die beiden Kirchen im Kanton Zürich, und in welchem Umfang erbringen sie diese Leistungen? Um die erforderlichen Daten zu erhalten, wurden im wesentlichen Stichproben von Kirchgemeinden und Pfarreien befragt zu: Anzahl festangestelltes Personal, Engagement der Ehrenamtlichen und Freiwilligen, Umfang von Beiträgen (beispielsweise katholische Kirchenstiftungen) und Spenden, Ausgaben für Denkmalpflege, Infrastruktur, Beherbergungen; die Ergebnisse der Stichproben wurden hochgerechnet und mit einer Kurzversion des Fragebogens (zu: Freiwillige, Beiträge und Spenden sowie Beherbergungen) bei weiteren Kirchgemeinden und Pfarreien validiert.
Im Blick auf die Tätigkeitsprofile wurden zudem bei Festangestellten (in der evangelisch-reformierten Kirche bei Festangestellten mit Aufgaben in der Diakonie), das heißt mit einer mehr als 50-Prozent-Anstellung, Tätigkeitsfelder und zeitliche Inanspruchnahme erhoben. Und schließlich wurden zur Überprüfung der Beiträge und des Spendenvolumens die Rechnungen 1993 der Kirchgemeinden bzw. Pfarrkirchenstiftungen durchgesehen. Auf übergemeindlicher Ebene wurden, um die Tätigkeitsfelder kirchlicher bzw. von den Kirchen unterstützter Werke und Schulen aufnehmen zu können, Informanten der gesamtkirchlichen Dienste des Kirchenrats bzw. der Arbeitsstellen der Zentralkommission sowie von sozialen und edukativen – einschließlich ökumenischen – Institutionen befragt.

Mit dem so erhaltenen Datenmaterial konnten für beide Kirchen die personellen, finanziellen und infrastrukturellen Leistungen aufgelistet werden. Beeindruckend ist der *Umfang der Freiwilligenarbeit in den Kirchen*. In der Studie wurde die Arbeit der zu über 50 Prozent Angestellten auf Vollstellen umgerechnet; danach hat die evangelisch-reformierte Kirche 540 und die römisch-katholische Kirche 290 Vollamtliche. In gleicher Weise wurde die Arbeit der Ehrenamtlichen und Freiwilligen auf Vollstellen umgerechnet; die ehrenamtliche und freiwillige Arbeit in der evangelischen Kirche entspricht so gerechnet 520, in der römisch-katholischen 420 Vollstellen.
„Mit anderen Worten: Jede festangestellte (bezahlte) Person löst ein gleiches Volumen an unbezahlter Arbeit aus." Zudem kann nach Einschätzung der Studie solche Freiwilligenarbeit von den Kirchen in anderer Weise ausgelöst werden als vom Staat. „Die sozialen und kulturellen Leistungen der Volkskirchen basieren zwar auf materiellen Ressourcen, die unter anderem auch aufgrund des öffentlich-rechtlichen Status erschlossen werden. Dank der spezifischen Eigenschaften einer Volkskirche werden sie aber in einer Weise vervielfacht, wie es dem Staat selber kaum möglich sein dürfte: Weil er selber eine sinnstiftende Funktion kaum wahrnehmen kann, eignet er sich nur beschränkt als Motivator für freiwilliges und solidarisches Handeln."

Etwas Ähnliches geschieht mit Beiträgen und Spenden, die die Kirchgemeinden und Pfarreien Dritten weitervermitteln; in der evangelisch-reformierten Kirche sind das 27 Mio. Franken, in der römisch-katholischen 18 Mio. Franken. Denn mit diesen Aufwendungen werden Institutionen und Projekte nur mitfinanziert, so daß die kirchlichen Aufwendungen weitere Aufwendungen auslösen können.

Ein erheblicher Teil aller Aufwendungen wird für *diakonische* und *kulturelle* Zwecke verwendet. Für die römisch-katholische Kirche errechnete die Studie, daß die Kirchgemeinden von ihren Steuererträgnissen 1993 7,6 Mio. Franken für Diakonie, Bildung und Kultur an Dritte weitergegeben haben und daß knapp zwei Drittel der Ausgaben der Zentralkasse – 19,5 Mio. Franken – für direkte oder indirekte Leistungen an der Gesellschaft verwendet werden. Eigens aufgelistet wurden die Aufwendungen für *Denkmalpflege*. Diese machen für die evangelisch-reformierte Kirche 4 Mio. Franken (mit Beiträgen der Denkmalpflege) bzw. 10 Mio. Franken (alle Investitionen) aus und für die römisch-katholische Kirche 0,5 Mio. Franken (mit Beiträgen der Denkmalpflege) bzw. 2 bis 3 Mio. Franken (alle Investitionen).

Was die Hauptamtlichen leisten

Die in der Erhebung bei den Festangestellten der römisch-katholischen Kirche erfragten Tätigkeiten wurden fünf Bereichen zugeordnet: Liturgie, Katechese, Diakonie, Gemeindeaufbau (Koinonia) und allgemeine Führungs- und Verwaltungsaufgaben. Bei jeweils ähnlich hohen Verwaltungsanteilen liegen die Schwerpunkte bei den Priestern und Pastoralassistenten in Liturgie und Katechese, bei den Sozialarbeitern im Bereich Diakonie und Koinonia. Wie eine eingehende Analyse der erfaßten Arbeitsstunden zeigt, fallen bei den Priestern insbesondere die Gottesdienste mit durchschnittlich 12 Stunden pro Woche ins Gewicht. Ihr Engagement für Diakonie ist ebenfalls sehr groß, werden dafür doch durchschnittlich 10 Stunden pro Woche aufgewendet, davon 4 Stunden für Einzelgespräche. Die gesamte Arbeitszeit der Priester beträgt 61 Wochenstunden. Obwohl vielerorts mit Sozialarbeiterinnen und -arbeitern ausgebildete Fachkräfte angestellt sind, bleibt der Pfarrer oder Vikar die Vertrauensperson für die Katholikinnen und Katholiken, hält der Bericht fest.

Die Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen sowie die Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter haben eine wöchentliche Arbeitszeit von durchschnittlich 52 Stunden. Auch diese Belastung ist hoch, zumal diese Berufsgruppe im Durchschnitt sechs Tage pro Woche arbeitet, auch wenn der sechste Tag bisweilen etwas weniger streng ausfällt. Die Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen arbeiten im absoluten Vergleich mit den anderen Professionellen am meisten im Bereich der Katechese: sie erteilen durchschnittlich acht Wochenstunden Religionsunterricht, wobei die Vorbereitungszeit nicht eingerechnet ist. Ebenfalls relativ hohe Zeitbudgets wenden sie mit fünf Wochenstunden für Jugendarbeit auf. Die Tätigkeit der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der kirchlichen Sozialdienste ist im Bereich der sogenannten freiwilligen, also nicht vom Sozialhilfegesetz geregelten Fälle angesiedelt; der Verwaltungsaufwand ist geringer als bei der staatlichen Sozialarbeit.

In der evangelisch-reformierten Kirche wurden die Arbeitszeiten bei den Festangestellten mit Aufgaben in den Bereichen Verkündigung, Diakonie und Sozialarbeit erhoben. Die durchschnittliche Wochenarbeitszeit der Pfarrer und Pfarrerinnen betrug in der Erhebungsperiode 54 Stunden, bei den Gemeindehelferinnen, Gemeindehelfern und Diakonen 43 Stunden und bei den Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeitern (einschließlich Jugend- und Altenarbeit) 45 Stunden. Die maximalen Werte lagen für einen Pfarrer bei 77 Stunden, einen Diakon bzw. Gemeindehelfer bei 61 Stunden und einen Sozialarbeiter bei 80 Stunden (bedingt durch ein Konfirmanden-Wochenende). Eine Analyse der Tätigkeitsschwerpunkte zeigt für die Pfarrerinnen und Pfarrer die klare Dominanz des Bereichs Gottesdienst, Kasualien (18,5 Wochenstunden) und Unterricht (10,5 Wochenstunden), allerdings bei einem recht hohen Anteil an seelsorgerischer und diakonischer Tätigkeit. Mit durchschnittlich 13 Wochenstunden entspricht dieser Teil der pfarrerlichen Verpflichtung je nach Berechnungsart etwa einer 30 bis 50 Prozent Sozialarbeiterstelle oder rund 140 Sozialarbeiterstellen.

Die Diakone sowie Sozialarbeiter und Sozialarbeiterinnen nehmen 24 bis 25 klientbezogene Wochenstunden wahr, was sich weitgehend mit Ergebnissen einschlägiger Untersuchungen deckt. Diakone wie Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter nehmen im Bereich des Gottesdienstes und seiner Vorbereitung mit einer bis anderthalb Wochenstunden eine marginale Rolle ein, sind indes mit fünf bzw. sechs Wochenstunden im Unterricht stark präsent. Betrachtet man bei ihnen die Verteilung der Arbeitsstunden im Bereich der Diakonie und Sozialarbeit näher, so ergeben sich kaum Unterschiede: Beide wenden eine ähnliche Zeit für die Arbeit mit verschiedenen Zielgruppen (Frauen, Ausländerinnen und Ausländer, Behinderte, Suchtabhängige und andere) auf. Auch andere Tätigkeitskategorien (Vortragstätigkeit, Musik) verteilen sich ausgeglichen auf die beiden Berufsgruppen.

Nicht auf eine soziale Institution reduzieren

Sehr häufig arbeiten die Ehefrauen der Pfarrer oder – seltener – die Ehemänner der Pfarrerinnen ehrenamtlich in der Kirchgemeinde mit, im Durchschnitt 4,5 Stunden pro Woche; das Maximum lag bei 20 Stunden; diese Stunden wurden im Abschnitt Freiwillige nicht mitgerechnet. Dieses ehrenamtliche partnerschaftliche Engagement steht, wie der Bericht anmerkt, im Einklang mit einer klaren Haltung der Bevölkerung: In einer für den Kanton Zürich repräsentativen Umfrage meinten lediglich 12 Prozent, die Lebensgefährten der Pfarrer sollten sich aus der kirchlichen Arbeit heraushalten.

In der Sozialbilanz der römisch-katholischen Kirche wird im Abschnitt „Freiwillige in unregelmäßigen Einsätzen" auch auf den Bereich Gesang und Musik kurz hingewiesen (daß Kirchenchöre mit ihrem doch regelmäßigen Engagement hier eingereiht werden, ist allerdings nicht überzeugend). Die Sozialbilanz der evangelisch-reformierten Kirche hingegen widmet der Instrumental- und Chormusik in den Kirchgemeinden einen eigenen Abschnitt, in dem sie einleitend die Bedeutung der kirchlichen Chor- und Instrumentalmusik herausstellt: „Singen und Musizieren sind unterstützende Elemente der Verkündigungsarbeit und des Gemeindeaufbaus… Das gemeinsame Singen und Musizieren hat – unabhängig von den damit transportierten Inhalten – zweifellos integrativen Charakter." Ob die Besucherinnen und Besucher von Gottesdiensten mit musikalischem Rahmenprogramm dies wegen der Musik tun oder (auch) wegen der verkündeten Botschaft, bleibe deshalb belanglos.

Rund um die musikalischen Aktivitäten einer Kirchgemeinde entwickelten sich weitere Aktivitäten, deren Ausgangs- und Anknüpfungspunkt aber immer die Musik bleibt. Formen der Jugendarbeit bedienten sich der Musik als sinngebendes und gestaltendes Element. Kirchenchöre würden auch als „Reservoir für Freiwilligenarbeit" genutzt. Gesang und Musik würden in Altersheime, auf die Straße und in die Quartiere getragen, jugendliche Singgruppen engagierten sich auch im Umfeld von Gottesdiensten, führt der Bericht aus. Die Kirchgemeinden unterstützen die Kirchenchöre, Jugendchöre, Kantoreien und Orchester mit teilweise namhaften Beiträgen. Allein die evangelisch-reformierten Kirchgemeinden der Stadt Zürich entrichteten 1993 im Bereich Musik und Gesang ohne Löhne 342 000 Franken an Beiträgen.

Weite Felder, in denen die Kirchen wirken, entziehen sich der quantitativen Beschreibung. Diese werden in den Sozialbilanzen als „nicht bezifferbare Leistungen" ausgewiesen. Damit soll eine Diskussion angeregt werden, die nicht von der Sozialwissenschaft, sondern von allen – und zwar in der Öffentlichkeit – geführt werden müßte. Bei der Vorstellung der Studie betonte Projektleiter *Charles Landert* in diesem Zusammenhang die Bedeu-

tung des Gemeindeaufbaus, der Integrationsleistungen und des Innovationspotentials der Kirchen. Mit dem Auftrag an das Sozialforschungsinstitut hätten sich die Kirchen nicht dem Nützlichkeitsdenken ausgeliefert, sondern sich einer neutralen Beurteilung nach den Kriterien einer modernen Sozialbilanz gestellt, was Transparenz und Glaubwürdigkeit in der Öffentlichkeit schaffe, kommentierte Pfarrer *Ruedi Reich*, Präsident des Kirchenrates. So ist ihm auch wichtig, daß die Kirche in der Sozialbilanz nicht auf eine soziale Institution reduziert wird, auch wenn Mitmenschlichkeit und soziale Verantwortung Folgen christlicher Verkündigung sind.

Auch *René Zihlmann*, Präsident der Römisch-katholischen Zentralkommission, zeigte sich über die Freiwilligenarbeit erfreut und über ihr Ausmaß überrascht. Dabei stellte er heraus, daß die Sozialbilanz der Koinonia, der gemeinschaftsbildenden Funktion der Kirche einen besonderen Stellenwert zumißt. Was Zihlmann Koinonia nannte, bezeichnete Landert als kirchliche Leistung gegen den Individualismus in unserer Gesellschaft, eine Leistung, die aus einem guten Zusammenspiel von Professionellen, Nichtprofessionellen, Infrastruktur und Motivation hervorgehe.

Weil sozialen und kulturellen Leistungen immer auch ein Welt- und Menschenbild zugrunde liegt, können diese Leistungen der Kirchen inhaltlich der Kritik unterzogen werden. So genügt der rechtsbürgerlichen Seite, die eine der hinter der Volksinitiative stehenden Kräfte ist, der Leistungsausweis der Sozialbilanzen noch lange nicht. Wo sie namentlich die Bildungs- und Medienarbeit der Kirchen als politisch links einstuft, will sie ihr jedenfalls nach wie vor eine Unterstützung versagen (vgl. Bürger und Christ, März 1995). *R. W.*

Kein Grund zum Rückzug

Zur aktuellen Diskussion über die Theologischen Fakultäten

Die Theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten sind ein Markenzeichen des deutschen Katholizismus. In ihrer Doppelfunktion als kirchliche und staatliche Institution sind sie gleichzeitig immer wieder Anlaß zu Konflikten. Einiges Aufsehen erregte kürzlich ein polemischer Rundumschlag des Fuldaer Bischofs gegen die deutsche Universitätstheologie. Gleichzeitig sind jetzt Überlegungen zu einer Straffung der theologischen Ausbildungsstätten angelaufen.

Am 5. April dieses Jahres veröffentlichte die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" in ihrer Rubrik „Fremde Federn" einen Beitrag des Bischofs von Fulda, Erzbischof *Johannes Dyba*, mit dem Titel „Staatstheologen". Darin übte Dyba massive Kritik an Teilen der deutschen Universitätstheologie unter ausdrücklicher Nennung der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät und stellte das durch Konkordate und weitere Verträge geregelte System der theologischen Staatsfakultäten in Frage. Am 7. April traf sich der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz mit den Dekanen der Katholisch-Theologischen Fakultäten und den Rektoren der kirchlichen Hochschulen zu einem Gespräch, bei dem ein Strukturplan der Bischöfe für die künftige Entwicklung der katholisch-theologischen Ausbildungsstätten in Deutschland diskutiert wurde.

Es empfiehlt sich, die beiden Stränge der aktuellen Diskussion über die Theologischen Fakultäten auseinanderzuhalten. Im einen Fall steht die Forderung im Raum, die Katholisch-Theologischen Fakultäten aus den staatlichen Universitäten herauszunehmen und Theologen- bzw. Priesterausbildung in Zukunft nur noch in direkter kirchlicher Trägerschaft zu betreiben. Sie wird von einzelnen Stimmen im deutschen Katholizismus erhoben, die Rückendeckung durch gewisse kuriale Kreise genießen. Im anderen Fall geht es dagegen nicht um die Abschaffung der Theologischen Fakultäten, sondern um Überlegungen zur Straffung der katholisch-theologischen Infrastruktur angesichts eher rückläufiger Studentenzahlen, möglicher Personalprobleme sowie staatlicher Sparzwänge im Hochschulbereich. Was aus diesen Überlegungen konkret wird, ist derzeit allerdings noch nicht abzusehen.

Priesterseminare statt Staatsfakultäten?

Die Theologen- und Hochschulschelte des Fuldaer Bischofs ist nicht neu. Erzbischof Dyba hatte sich schon einmal im Herbst 1989 in einer Glosse in seinem Bistumsblatt in ähnlichem Sinn wie jetzt in der FAZ geäußert (vgl. HK, November 1989, 488): Angesichts der Entwicklung in manchen Theologischen Fakultäten, so Dyba damals, müßten sich die Bischöfe ernsthaft überlegen, „ob man derart zersetzten Fakultäten noch guten Gewissens Priesteramtskandidaten anvertrauen darf oder ob es nicht an der Zeit ist, ein klares Zeichen zu setzen".

Das 1993 erschienene Buch „Marsch auf Rom" (MM-Ver-

lag, Aachen) enthält ein „Gedankenmodell" zur Zukunft der Theologischen Fakultäten (S. 325–328), das ohne Nennung seiner Autoren oder Befürworter als „Anregung von Theologen und Laien für die Deutsche Bischofskonferenz" vorgestellt wird. Der Text plädiert für eine drastische Verringerung der Theologischen Fakultäten sowie für eine Übernahme dieser Fakultäten in ausschließlich kirchlicher Trägerschaft. In Verhandlungen des Heiligen Stuhles mit den Bundesländern müßte die Kirche demnach den Verzicht auf die bisherigen konkordatsmäßig abgesicherten Fakultäten anbieten: „Als Gegenleistung wäre eine Abfindungssumme zu fordern, die ein Mehrfaches des Jahresetats der künftig wegfallenden Fakultäten betragen müßte." Erwünschte Folge einer solchen Umstrukturierung wäre eine völlige Unabhängigkeit vom Staat; sowohl Berufungen als auch Entlassungen von Professoren wären dadurch wesentlich erleichtert.

Zur Reform der Theologischen Fakultäten äußert sich in „Marsch auf Rom" namentlich der Kölner Staatsrechtler *Martin Kriele* (S. 305–314). Kriele schlägt dabei in die gleiche Kerbe wie das anonyme Memorandum: „Das bisherige System des Zusammenwirkens von Staat und Kirche bei der Ausbildung von Priestern und Religionslehrern an den wissenschaftlichen Hochschulen bedarf einer gründlichen Reform" (311). Theologieprofessoren sollten in Zukunft nicht mehr Staatsbeamte sein, sondern im kirchlichen Dienst stehen. Dies könne entweder durch die Errichtung besonderer Priesterseminare in kirchlicher Trägerschaft geschehen oder – bei Beibehaltung der Staatsfakultäten – durch die Beschäftigung von Theologieprofessoren im Angestelltenverhältnis. Als Übergangsregelung bis zum Abschluß entsprechender Verhandlungen mit dem Staat könnte sich Kriele vorstellen, „daß besonders ungetreuen und hartnäckigen Fakultäten die Lehrbefugnis pauschal entzogen wird".
Mit den erstmals 1990 in der Zeitschrift „Communio" vorgetragenen Thesen Krieles zur Theologenausbildung in Deutschland hat sich der Freiburger Rechtsphilosoph und Kirchenrechtler *Alexander Hollerbach* in einem Beitrag über aktuelle Fragen aus dem Recht der Theologischen Fakultäten befaßt (Theologische Quartalschrift, Jhg. 1991, S. 251–264). Hollerbach zerpflückt dabei die von Kriele ventilierte Lösung, Theologieprofessoren künftig zum Zweck besserer kirchlicher Zugriffsmöglichkeiten nicht mehr als Staatsbeamte zu beschäftigen und verwirft auch den Vorschlag, man solle die Staatsfakultäten durch Priesterseminare ersetzen. Er kommt zu dem Schluß, wer mit der Theologie unzufrieden sei, brauche in Deutschland nicht Strukturveränderungen zu betreiben, sondern müsse als Glied der Kirche dafür sorgen, „daß ein Klima des offenen Dialogs geschaffen wird, der sich orientiert an der Substanz der christlichen Botschaft". Der Ausstieg aus der Universität wäre wissenschafts- und kulturpolitisch ein Rückschritt.

Die Theologischen Fakultäten an den deutschen Universitäten waren auch Gegenstand des Gesprächs, das die deutschen Bischöfe im Herbst 1989 als Folge der Kontroversen um die „Kölner Erklärung" mit Kurienvertretern im Vatikan führten (vgl. HK, Dezember 1989, 546). In seinem Statement zur Situation der Priesterausbildung in Deutschland sprach Kardinal *Joseph Ratzinger* bei diesem Treffen vom „Erstarken einer Tendenz zur Autonomie dem kirchlichen Amt gegenüber sowie zur Intellektualisierung der Theologie bei gleichzeitiger verstärkter Anlehnung an den Staat" (Joseph Cardinal Ratzinger, Wesen und Auftrag der Theologie, Freiburg 1993, 111). Der Präfekt der Glaubenskongregation forderte nicht den Verzicht auf staatliche Theologische Fakultäten, wies aber auf seiner Meinung nach verzichtbare Überkapazitäten hin. Reduktion von Stellen sei sehr wohl möglich, und es könnten auch ganze Einrichtungen eingespart werden. Im übrigen plädierte Ratzinger für einen Ausgleich gegenüber den „derzeit unaufhebbaren Problemen der Fakultäten" durch Verstärkung der geistlichen Unterweisung und Vertiefung des theologischen Unterrichts in den Priesterseminaren.
Von „Straffung des Studienangebots" und der notwendigen Sicherung einer „ausgewogenen Verteilung" des theologischen Studienangebots in Deutschland war dann auch in der Ansprache *Johannes Pauls II.* an die nordwestdeutschen Bischöfe beim letzten Ad-limina-Besuch des deutschen Episkopats Ende 1992 die Rede. Gleichzeitig würdigte der Papst ausdrücklich die wichtigen Dienste, die die Theologischen Fakultäten „durch ihre Einbettung in das öffentliche Leben in Deutschland und die mit der Universitäts- und Hochschulstruktur gegebenen institutionellen Möglichkeiten des Kontakts und des interdisziplinären Dialogs" leisten könnten.

Berlin und Erfurt sind noch in der Schwebe

In der Bundesrepublik gibt es zur Zeit zwölf Katholisch-Theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten (Augsburg, Bamberg, Bochum, Bonn, Freiburg, Mainz, München, Münster, Passau, Regensburg, Tübingen, Würzburg). Dazu kommen theologische Fachbereiche, Institute oder Lehrstühle an ca. dreißig weiteren staatlichen Hochschulen, die in Zuordnung und Größe beträchtliche Unterschiede aufweisen. Neben Fachbereichen, die der Professorenzahl nach an Vollfakultäten herankommen (Frankfurt, Osnabrück) stehen Institute bzw. Fachbereiche mit nur einigen wenigen (z. B. Hildesheim, Kassel, Bielefeld) oder sogar nur einer einzigen Professorenstelle (Mannheim, Bundeswehruniversitäten Hamburg und München). In kirchlicher (bischöflicher) Trägerschaft befinden sich die Theologische Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt, das Philosophisch-Theologische Studium Erfurt und die Theologischen Fakultäten Fulda, Paderborn und Trier. Dazu kommen noch etliche Ordenshochschulen wiederum recht unterschiedlicher Größenordnung.
Die Zahl der Studierenden in Katholischer Theologie gibt das Statistische Jahrbuch 1993 (für das Wintersemester 1991/92 in den alten Bundesländern) mit 9899 an; im Winter-

semester 1988/89 (Statistisches Jahrbuch 1990) studierten 10242 Männer und Frauen Katholische Theologie. Für 1991 (alte Bundesländer) beziffert das Statistische Jahrbuch 1993 das wissenschaftliche Personal in katholischer Theologie an Hochschulen auf insgesamt 795 Stellen, davon 435 Professoren. Ca. 280 Professoren entfallen derzeit auf die Vollfakultäten, etwa 70 auf die verschiedenen Einrichtungen zur Lehrerausbildung.

In den *neuen Bundesländern* gibt es derzeit sechs Evangelisch-Theologische Universitätsfakultäten (Berlin, Greifswald, Halle, Jena, Leipzig, Rostock), aber keine einzige Katholisch-Theologische Fakultät. Vorgesehen ist zum einen die Eingliederung des Erfurter Philosophisch-Theologischen Studiums als Theologische Fakultät in die inzwischen neu- bzw. wiedergegründete Universität Erfurt, zum anderen die Errichtung einer Katholisch-Theologischen Fakultät an der Berliner Humboldt-Universität (an der Freien Universität besteht ein Seminar für Katholische Theologie, das der Lehrerausbildung dient). In beiden Fällen sind die Dinge zur Zeit allerdings noch in der Schwebe, gibt es etliche Unsicherheitsfaktoren.
In *Berlin* lag letztes Jahr der unterschriftsreife Text für einen Staatsvertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Land über die Errichtung der Katholisch-Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität vor. Das Projekt wurde aber im Sommer 1994 von den SPD-Senatoren in der Berliner Großen Koalition bis auf weiteres zu Fall gebracht. Ausschlaggebend war dabei die Finanzierung der geplanten Fakultät, doch spielten auch inhaltliche Bedenken gegen den Vertragsentwurf eine Rolle, der der kirchlichen Seite in der Frage des „Nihil obstat" für Professoren und andere Mitglieder des Lehrkörpers sehr weit entgegenkam und auch sonst die konkordatär abgesicherten kirchlichen Mitwirkungsrechte exzessiv auslegte. Ob neue Verhandlungen zwischen dem Land und dem Heiligen Stuhl zu einem anderen Ergebnis in den strittigen Punkten führen, bleibt abzuwarten. Jedenfalls liegt die Errichtung einer Katholisch-Theologischen Fakultät in Berlin jetzt bis mindestens 1997 auf Eis.

Ein Plan zur Verschlankung und Konzentration

In *Erfurt* können die offiziellen Verhandlungen zwischen Staat und Kirche über die Eingliederung des seit 1952 bestehenden und um Theologie und Priesterausbildung in der ehemaligen DDR hochverdienten Philosophisch-Theologischen Studiums in die Universität beginnen, wenn die – demnächst zu erwartende – Stellungnahme des Wissenschaftsrates zur geplanten Struktur der Erfurter Universität vorliegt. Die Thüringer Landesregierung befürwortet die Errichtung einer Katholisch-Theologischen Fakultät in Erfurt und auch die ostdeutschen Bischöfe haben sich in diesem Sinn geäußert. Allerdings könnten sich die Verhandlungen mit dem Heiligen Stuhl als mühsam erweisen: Der Abschluß des thüringischen Staat-Kirche-Vertrags scheiterte bisher offenbar an römischen Maximalforderungen in einigen Punkten. An Erfurt als Ort für die wissenschaftlich-theologische Ausbildung ihrer Priesteramtskandidaten möchten die Bischöfe von Dresden, Erfurt, Görlitz und Magdeburg aber auf jeden Fall festhalten.
Während Bischof Dyba in seinem „Staatstheologen"-Artikel gegen die Errichtung katholisch-theologischer Fakultäten an ostdeutschen Universitäten votiert („Um so unverständlicher ist es daher, daß gerade in der krassen Diaspora der ehemaligen DDR so intensiv an die Errichtung neuer staatlicher Theologischer Fakultäten gedacht wird."), spricht sich der erwähnte Strukturplan der Bischofskonferenz für Berlin wie für Erfurt als Standorte staatlicher Theologischer Fakultäten aus. Der Plan bezieht die staatlichen wie die kirchlichen Ausbildungsstätten für katholische Theologie ein, nicht aber die Ordenshochschulen.

Er enthält neben allgemeinen Überlegungen zur künftigen Gestaltung der katholisch-theologischen Infrastruktur in seinem letzten Teil auch konkrete Vorschläge für die einzelnen Regionen der Bundesrepublik, die sehr unterschiedlich mit Theologischen Fakultäten bzw. Fachbereichen bestückt sind. Die entsprechenden Einrichtungen ballen sich zum einen in *Bayern*, das immerhin die Hälfte der Katholisch-Theologischen Fakultäten in Deutschland unterhält, wozu noch die Theologische Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt kommt. Der zweite regionale Schwerpunkt liegt in *Nordrhein-Westfalen*, wo neben den Vollfakultäten Bochum, Bonn und Münster (die beiden letztgenannten gehören zu den Fakultäten mit den meisten Studenten) auf engem Raum noch mehrere theologische Einrichtungen für die Lehrerausbildung angesiedelt sind.

Wenn es nach dem Strukturplan geht, sollen alle derzeit bestehenden Vollfakultäten an staatlichen Universitäten erhalten bleiben. Vorgeschlagen wird aber die *Verschlankung* von Fakultäten etwa durch Abbau einzelner Lehrstühle, wobei ein Ausgleich durch die Kooperation benachbarter Fakultäten in bestimmten Bereichen zu schaffen wäre. Eine *Konzentration* legt der Plan für die übrigen Fachbereiche bzw. Institute für katholische Theologie nahe; die Möglichkeit zum theologischen Lehramtsstudium für die verschiedenen Schulstufen soll jedoch in jedem Bundesland bestehen bleiben. Vorgesehen ist auch für die Zukunft das Nebeneinander staatlicher Fakultäten und Theologischer Hochschulen in kirchlicher Trägerschaft.
Auf der diesjährigen Versammlung des Katholisch-Theologischen Fakultätentags Ende Januar in Freiburg stellte Erzbischof *Ludwig Averkamp* von Hamburg als Vorsitzender der bischöflichen Kommission für Wissenschaft und Kultur den Fakultätsvertretern den Strukturplan vor. Zum Abschluß des Fakultätentages hieß es, in einem umfassenden *Konsultationsprozeß* sollten in den kommenden Wochen und Monaten die Dekane und über sie alle Fakultäten und Fachbereiche in die weiteren detaillierten Überlegungen einbezogen werden, „die realistisch und gezielt auf unvermeidliche Straffung ausgerichtet sind". Das Gespräch von

Bischof Lehmann mit Dekanen und Rektoren am 7. April war eine erste Etappe in diesem Prozeß.

Konkrete Schritte können allerdings nur auf regionaler bzw. auf Länderebene erfolgen. Entsprechende Beratungen etwa in Bayern haben schon begonnen. Wann und in welchem Umfang es zu der angezielten Straffung des theologischen Angebots kommt, ist im Augenblick noch nicht abzusehen. Das jetzt zu diskutierende Gesamtkonzept der Bischofskonferenz möchte nicht zuletzt der Tendenz entgegenwirken, daß an einzelnen Fakultäten oder Fachbereichen aufgrund zufälliger Konstellationen Stellen gestrichen oder Lehrangebote abgebaut werden, ohne daß die katholisch-theologische Hochschullandschaft insgesamt im Blick ist. Es gibt ja nicht wenige theologische Spezialdisziplinen, die überhaupt nur an einer Fakultät vertreten sind.
Abzusehen ist dagegen schon jetzt, daß auch die neuerliche Attacke des Fuldaer Bischofs gegen die Theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten ins Leere laufen wird. Die direkt von seiner Polemik Betroffenen haben in den letzten Wochen mit einmütiger Gegenwehr reagiert. So verwahrten sich z. B. die Dekane von zehn katholisch-theologischen Fakultäten in einer Erklärung vom 5. Mai gegen die „absurden und diffamierenden Unterstellungen, die Dyba gegenüber den Theologischen Fakultäten äußert". Der Tübinger Dogmatiker *Peter Hünermann*, gleichzeitig Präsident der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie, verteidigte in einer ausführlichen Replik (Süddeutsche Zeitung, 15./16./17.4.95) die Einbindung der Theologie in die Universität wie das deutsche System der Staat-Kirche-Beziehungen: „Das Verhältnis zwischen der Freiheit der wissenschaftlichen Theologie und ihrer Bindung an die Kirche, wie es in den Konkordaten verankert ist, hat sich trotz einiger Konflikte als Modell immer wieder bewährt."
Deutsche Bischöfe haben sich in den letzten Jahren immer wieder für den Erhalt der Theologischen Fakultäten ausgesprochen, ohne die damit verbundenen Probleme zu verschweigen. So äußerte Bischof *Walter Kasper* von Rottenburg-Stuttgart in einer Ansprache vor dem Fakultätentag Anfang 1991 als Resümee von Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Lehramt: „Wir haben Grund, am gegenwärtigen Status aufs Ganze gesehen festzuhalten und ihn nicht durch unnötige Kontroversen in Mißkredit zu bringen" (Theologische Quartalschrift, Jhg. 1991, S. 250). Im übrigen haben sich die regelmäßigen Gespräche der Vorsitzenden der theologischen Arbeitsgemeinschaften mit den Bischöfen, die nach der „Kölner Erklärung" ins Leben gerufen wurden, bisher als fruchtbar und konstruktiv erwiesen. Beim letzten Treffen am 19. Mai in Mainz wurde auch über den Vorstoß von Bischof Dyba gesprochen.

Dennoch dürften die nächsten Jahre eine schwierige Phase für die Theologischen Fakultäten werden. Die Pläne zur Straffung werden noch für einige Unruhe sorgen; es wird nicht leicht sein, angesichts divergierender Einzelinteressen und ausgeprägtem Besitzstandsdenken sachlich angemessene und zukunftsträchtige Lösungen zu finden. Dazu kommt, daß sich die Theologie derzeit schwer tut, ihre so notwendige wie anspruchsvolle Aufgabe in Kirche und Gesellschaft, in der produktiven Beschäftigung mit der eigenen Tradition wie im Gespräch mit den anderen Wissenschaften zu erfüllen. Der Rückzug aus der Universität, und wäre es auch ein Rückzug in Raten, wäre allerdings das falsche Signal.

Ulrich Ruh

Ein Prozeß der Selbstzerstörung

Politische und kirchliche Krisenerscheinungen in Österreich

In Österreich regiert eine große Koalition, deren Partner beide deutlich angeschlagen sind. Das gilt vor allem für die christdemokratische Österreichische Volkspartei, die mit einem neuen Vorsitzenden in eine schwierige Zukunft startet. Innerkirchlich wird die Szene vom „Fall Groer" und seine Nachwirkungen beherrscht. Auch die jüngste Sondersitzung des Episkopats fand keinen Weg aus der Krise.

Der Komet kommt. Diesen Satz prägte *Johann Nestroy,* der große österreichische Satiriker des 19. Jahrhunderts, der in Wahrheit Österreichs einziger Philosoph ist, als Chiffre für die Grundangst vor einer Katastrophe, vor dem Weltuntergang. Diese Chiffre wird von Österreichern, denen Ausländer allzu unbesehen charmante Leichtlebigkeit nachsagen, die aber seit jeher eine ganz spezielle Beziehung zum Untergang und zum Tod haben, gut verstanden. Nicht zufällig gibt es in Österreich so viele Selbstmorde wie in kaum einem anderen Land, nicht zufällig schrieb *Karl Kraus,* Österreich sei eine „Versuchsstation für Weltuntergänge".
Zur Zeit kommt der Komet wieder nach Österreich. Die beiden großen Parteien, die in der Zeit nach 1945 Beispielhaftes für ihr Land wirkten, scheinen jetzt geradezu darauf versessen zu sein, sich selbst zu demolieren. Die Kammern und die in den vergangenen Jahren vielgerühmten Sozialpartner, die

Gewerkschaften, und die Arbeitgeber mit ihren Organisationen, eifern den beiden politischen Parteien im manischer Verbissenheit nach. Und jetzt stürzt sich auch die katholische Kirche in diesen Selbstzerstörungsprozeß, deren äußerer Anlaß der „Fall Groer" ist, dessen Ursachen aber vielfältiger sind, und die desaströsen Folgen der vertrackten Bischofsernennungen der letzten Jahre widerspiegeln.

Veränderte Rahmenbedingungen und hausgemachte Fehler

Auf politischem Feld wird diese Entwicklung gewiß in erster Linie durch den Umstand ausgelöst, daß mit dem Zusammenbruch des Kommunismus eine wesentliche Ursache für die *politische Sonderentwicklung* Österreichs nach 1945 weggefallen ist. Zunächst mit der sowjetischen Besatzungsmacht im eigenen Land, dann mit dem mächtigen kommunistischen Imperium in nächster Nachbarschaft war Österreich mit einem starren Proporzsystem der beiden vorherrschenden Parteien und mit einer ausgeklügelten Sozialpartnerschaft bemüht, in dieser latent gefährlichen Situation ja keine soziale Unrast im Inneren aufkommen zu lassen. Dieses begreifliche Bemühen führte zu einem zünftlerischen Staatswesen mit einer beispielgebenden Sozialgesetzgebung, in dem Streiks jahrelang praktisch unbekannt waren, das aber mit seinem aufgeblähten bürokratischen Apparat für Eigeninitiative und selbständiges Unternehmertum relativ wenig Spielraum hat.

Spätestens mit dem Beitritt Österreichs zur europäischen Union änderten sich diese Rahmenbedingungen radikal: Zum ersten Mal in seiner Geschichte sieht sich Österreich in die europäische Wirtschaft, auch in die demokratische Entwicklung Westeuropas und dessen geistige Strömungen direkt eingebunden. Was bisher durch die Eigengesetzlichkeit des mitteleuropäischen Raumes und durch vielfältige Bindungen mit osteuropäischer Lebensweise und Mentalität an westlichem Einfluß abgemildert worden war, strömt nun ohne jeden Filter in die Alpenrepublik.
Die letzten Wahlen zeigten bereits umstürzende politische Konsequenzen der neuen Lage. Statt einer Republik, die jahrzehntelang von zwei großen Parteien in enger, wenngleich von andauerndem Zank zerrütteter Koalition geführt worden ist, zeigt sich heute Österreich nach westlichem Muster als ein Land mit fünf politischen Parteien, die alles in allem als Mittelparteien einzustufen sind. Wohl spielen die *Sozialdemokraten* nach wie vor die erste Geige, aber auch sie verfügen über keine Mehrheit, auch sie brauchen immer wieder die Zustimmung anderer Parteien im Parlament. Die ehemaligen Christlichsozialen, die schon bei der Wiedergründung Österreichs im Jahr 1945 in hellsichtiger Vorausschau das „hohe C" aus ihrem Namen gestrichen hatten, und seither als Österreichische Volkspartei firmieren, sind überhaupt total abgestürzt. Nach letzten Meinungsumfragen ist die Volkspartei nach den Freiheitlichen nur noch die dritt-

VERLAG FÜR GEISTES-, SOZIAL- UND WIRTSCHAFTSWISSENSCHAFTEN

Theologie und Frieden



Neu

Gerhard Beestermöller
Norbert Glatzel
(Hrsg.)
Theologie im Ringen um Frieden
Einblicke in die Werkstatt theologischer Friedensethik
1995. 218 Seiten.
Fester Einband / Fadenheftung
DM 116,- / öS 905,- / sFr 116,-
Theologie und Frieden, Band 6

Die mit dem Ende der Ost-West-Konfrontation einhergehenden tiefen Umbrüche erfordern eine grundlegende Neukonzeption der Sicherheitspolitik, da praktisch alle bisherigen Planungsvorhaben obsolet geworden sind. In den politischen, gesellschaftlichen und ökonomischen Entwicklungen bieten sich Chancen einer Neugestaltung von Friedenspolitik. In Rückbindung an die Tradition und im Dialog der Konfessionen untereinander sowie mit anderen Religionen entwickeln die Autoren des Bandes Perspektiven für eine friedlichere Welt. Das Werk ist zum 15jährigen Bestehen des Instituts für Theologie und Frieden entstanden und seinem Leiter Professor DDr. Ernst Josef Nagel gewidmet.

Herausgeber: Dr. Gerhard Beestermöller ist wissenschaftlicher Referent am Institut für Theologie und Frieden, Barsbüttel; Professor Dr. Norbert Glatzel lehrt Christliche Gesellschaftslehre an der Universität Freiburg/Br.

MEDIEN+WISSEN Kohlhammer

W. Kohlhammer GmbH · 70549 Stuttgart

stärkste Partei, ein unglaublicher Absturz für die einstige stolze Kanzlerpartei eines *Leopold Figl* und eines *Julius Raab*.

Diese radikale Wandlung der innenpolitischen Szenerie Österreichs ist aber nicht nur durch „schicksalshafte" Gegebenheiten, auch nicht nur durch die Änderung wesentlicher Rahmenbedingungen herbeigeführt worden, sondern auch durch *hausgemachte Fehler* und Versäumnisse. Da ist zunächst der *Verlust des Profils der einstigen Großparteien* zu nennen, der bei der ÖVP noch stärker als bei der SPÖ zutage trat, so daß man nicht mehr präzise erkennen konnte, wofür diese Parteien eigentlich stehen. Bei der ÖVP kam noch der Umstand hinzu, daß die nun schon seit Jahren schwelende Krise der katholischen Kirche in Österreich für die ohnehin schwindende christliche Substanz der Partei eine immer ärgere Belastung darstellte, so daß es in der Volkspartei schon ganz offen Stimmen gibt, die für eine Beseitigung oder zumindest für ein Verschweigen des traditionellen Anspruchs, eine christliche Partei sein zu wollen, plädieren. Schließlich belastet die ÖVP noch die Tatsache, daß die Konkurrenz von gleich drei zusätzlichen Parteien im relativ schmalen Spektrum von Mitte-Rechts bis Mitte-Links zwangsläufig zu einer ständigen Verkleinerung der eigenen Klientel führen muß.
Dazu kommt noch das aggressive Auftreten des freiheitlichen Parteiführers *Jörg Haider,* der jede Schwäche von SPÖ und ÖVP mit demagogischer Zielsicherheit anprangert, und beide Parteien in eine andauernde Defensivposition hineintreibt. Wie das Kaninchen auf die Schlange, so starren SPÖ und ÖVP auf Haider, der mit handfesten Beispielen des österreichischen Privilegienstadels in den letzten Jahren immer breitere Wählerschichten ansprach und zum meistdiskutierten österreichischen Politiker geworden ist. Beide Koalitionsparteien versäumten es, ihre unleugbaren Verdienste um das ganze Land überzeugend darzustellen, und versuchten statt dessen, Haider durch eine systematische Ausgrenzungspolitik auf sein bisheriges Wählerpotential zu beschränken. Durch diese Strategie kommt es zu einer oft wochenlang andauernden Polemik um einzelne Aussprüche Haiders, was aber zwangsläufig nur dazu führt, daß dieser Oppositionspolitiker über lange Strecken die Schlagzeilen beherrscht und die Phantasie vieler Menschen beschäftigt.

Die Volkspartei ist auf ein historisches Tief abgesackt

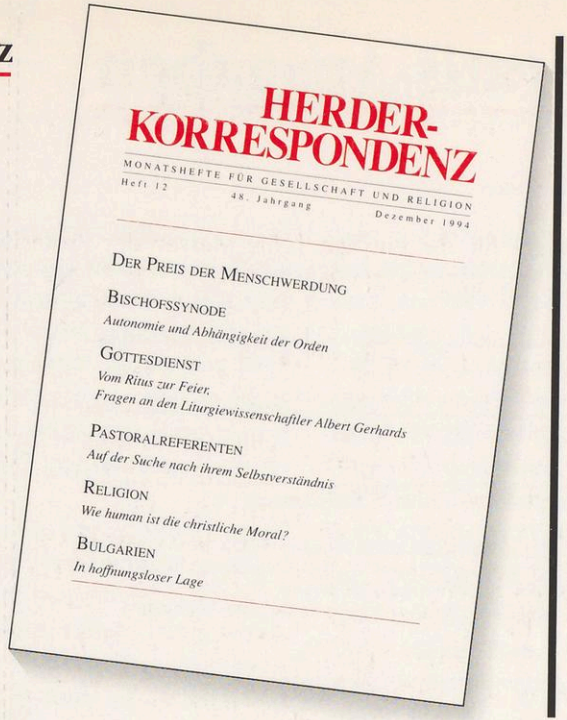
Der Versuch, Jörg Haider als „Nazi" hinzustellen, ist bisher gescheitert, weil der freiheitliche Parteiobmann in der Regel klug genug ist, direkte Anklänge an nazistisches Gedankengut zu unterlassen. Sein Bestreben ist es ja nicht, seine Partei zu einem Sammelbecken der „Ehemaligen" der NS-Zeit rückzuentwickeln, sondern er versucht im Gegenteil ständig, über die Reihen der alten Unentwegten, die ja nur ein paar Prozent an Wählerstimmen erbringen, auszubrechen, und die Massen der Protestwähler anzusprechen, wobei ihn die oft widersprüchlichen Beweggründe dieses Protestes gar nicht primär interessieren.
Auf diese Weise ist es in der Freiheitlichen Partei Österreichs, die mit der FDP in Deutschland überhaupt nicht zu vergleichen ist, zu einem gewaltigen Austausch von Wählern und auch Mitgliedern gekommen. Die Freiheitlichen in Österreich sind heute nicht mehr nur auf ein schmales Wählerreservoir deutschnationaler Sympathisanten im sogenannten bürgerlichen Lager beschränkt, sondern sie sprechen zahllose Arbeiter, kleine Verdiener, in Not geratene kleine Selbständige, Arbeitslose und Pensionisten an, die sich vom Wirtschaftswunder benachteiligt fühlen. Damit ist Jörg Haider nicht nur zu einem Konkurrenten der ÖVP geworden, sondern er ist in Schichten sozialdemokratischer Stammwähler in den großen Städten und in den Industrierevieren eingebrochen. Wie ein Staubsauger sammelt er die Protestwähler aller Kategorien, und er verschmäht auch nicht jene, die aus Zorn gegen irgendein Straßenprojekt, in ihrer Wut über Kündigungen durch einen Großbetrieb oder in ihrer Enttäuschung über allzu belastende Teuerungen mit der SPÖ oder ÖVP brechen. Genau dieser Umstand macht Haider für die „Altparteien", wie er spottet, doppelt gefährlich.
In seiner hemmungslosen Demagogie, die jede opportunistische Kehrtwendung bedenkenlos in Kauf nimmt, stellt Haider eine nicht zu unterschätzende Gefahr für die österreichische Demokratie dar. Nicht etwa deshalb, weil er tatsächlich ein „neuer Hitler" wäre, wie er von manchen Propagandisten der Großparteien in einer maßlosen Dämonisierung gezeichnet wird, sondern weil er ein Populist ist, der (fast) jedes Mittel für seine Zwecke nützt.

Den beiden Großparteien bleibt faktisch nur eine Strategie, um gegen diese Gefahr anzukämpfen: Durch engste Kooperation sollten sie sich bemühen, wichtige und populäre Projekte zu verwirklichen, die für möglichst viele Bürger positive Auswirkungen haben, und sie sollten jede Chance nützen, um durch zielbewußte Reformen das österreichische politische System zu entschlacken und die Polemik Haiders zu entkräften. Am Beispiel der EU-Volksabstimmung, die Haider durch wilde Attacken und auch miese agitatorische Untergriffe zu einem „Nein" umfunktionieren wollte, zeigte sich die überzeugende Kraft der beiden staatstragenden Parteien, die zur allgemeinen Überraschung 67 Prozent der österreichischen Stimmbürger für ein „Ja" mobilisieren konnten. Dieser Triumph wurde unverständlicherweise nicht genützt, und bis ins Frühjahr 1995 verzettelten sich SPÖ und ÖVP im Zank untereinander und in den eigenen Reihen, nicht zuletzt im Streit um das sehr unglücklich präsentierte Sparpaket der Regierung.

Ein Höhepunkt dieses Abnützungs- und Demolierungsprozesses war die wochenlang betriebene Demontage des ÖVP-Bundesparteiobmannes und Vizekanzlers *Erhard Busek*, der den meisten Granden der Partei, aber auch weiten Teilen des Parteifußvolkes nicht mehr wählerwirksam genug erschien und in einem abstoßenden Prozeß scheibchenweise

Die Herder-Korrespondenz im Abonnement

- Jeden Monat das Wichtigste aus Kirche, Religion, Staat und Gesellschaft. Sie informieren sich präzise und sparen dabei Zeit.
- Fakten, Hintergründe, Analysen, Kommentare, Interviews. Für Sie ausgewählt und sorgfältig aufbereitet.
- Sie behalten den Überblick, erkennen Hintergründe und durchschauen Zusammenhänge.


HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 12 — 48. Jahrgang — Dezember 1994

DER PREIS DER MENSCHWERDUNG

BISCHOFSSYNODE
Autonomie und Abhängigkeit der Orden

GOTTESDIENST
Vom Ritus zur Feier.
Fragen an den Liturgiewissenschaftler Albert Gerhards

PASTORALREFERENTEN
Auf der Suche nach ihrem Selbstverständnis

RELIGION
Wie human ist die christliche Moral?

BULGARIEN
In hoffnungsloser Lage

Bitte mit 80 Pfennig freimachen, falls Marke zur Hand

Antwort

Verlag Herder
– Zeitschriften –
Herrn Clemens Klein

79080 Freiburg

Abrufkarte für 2 Gratis-Ausgaben

Ja, senden Sie mir kostenlos die nächsten zwei Ausgaben der Herder-Korrespondenz. Wenn mich die Herder-Korrespondenz überzeugt und ich mich bis eine Woche nach Eintreffen der zweiten Ausgabe nicht bei Ihnen melde, möchte ich die Zeitschrift regelmäßig beziehen.

Die Herder-Korrespondenz erscheint monatlich und kostet im Abonnement 14,90 DM (für Studierende 11,50 DM) pro Ausgabe zuzüglich Porto.

Karte bitte ausfüllen und einsenden oder per Fax an: 0761/ 2717– 426.

Absender:

Vor- und Zuname

Straße

PLZ/Ort

Datum ✘ Unterschrift

Vertrauensgarantie: Innerhalb einer Woche nach Erhalt der zweiten Ausgabe kann ich den Probebezug beim Verlag Herder, 79080 Freiburg, kündigen. Das Datum des Poststempels genügt. Davon habe ich Kenntnis genommen.

Datum ✘ Unterschrift 8 9 10 11

Ihre Vorteile

- Sie erhalten die nächsten zwei Ausgaben kostenlos zur Probe. Sie lernen die Herder-Korrespondenz gründlich kennen.
- Möchten Sie die Zeitschrift nicht regelmäßig lesen, genügt eine kurze Mitteilung an den Verlag.
- Bei Weiterbezug im Abonnement kommt die Herder-Korrespondenz jeden Monat pünktlich per Post zu Ihnen nach Hause.
- Ihr Anschluß-Abonnement können Sie jederzeit mit einer vierwöchigen Frist zum jeweiligen Halbjahresende beenden.

„hingerichtet" wurde. Busek gelang es noch, mit allerlei taktischen Wendungen, seinen Freund und Mitstreiter *Wolfgang Schüssel* als seinen Nachfolger durchzusetzen. Wie sein Vorgänger *Josef Riegler* und Busek selbst gehört Wolfgang Schüssel nicht dem CV-Flügel in der ÖVP an, der von 1945 bis in die zweite Hälfte der 80er Jahre die wichtigsten Mandatare der Partei stellte. Schüssel kommt, wie Riegler und Busek, aus den Reihen der nach 1945 gegründeten Katholischen Jugend und Hochschuljugend.
In seinen ersten Auftritten gelang es Schüssel, seine Parteifreunde in eine allgemein bemerkte Aufbruchstimmung zu versetzen. Ähnliches war jedoch auch bei seinen Vorgängern zu beobachten, die dann nach wenigen Jahren unter deprimierenden Umständen von ihren eigenen Parteigenossen abgehalftert wurden. Eines steht jedenfalls jetzt schon fest. Die sich über Wochen hinziehende Demontage des ÖVP-Parteiobmannes hat die Volkspartei, wie man aus Meinungsumfragen erkennen kann, auf ein historisches Tief von 20 Prozent absacken lassen. Der neue Parteiobmann Schüssel steht vor der äußerst schwierigen Aufgabe, diese schier aussichtslose Lage zu überwinden. Seine erste Maßnahme war es, fast das gesamte Regierungsteam der Volkspartei auszutauschen. Schüssel selbst folgte *Alois Mock* in das Außenministerium, und der vielversprechende Staatssekretär *Johannes Ditz* übernahm das Wirtschaftsministerium. In die anderen Ressorts holte der neue ÖVP-Obmann eine ganze Reihe junger Kräfte aus den Bundesländern. Eine Assistentin des Generalsekretärs der Vereinten Nationen wurde als Staatssekretärin in das Außenministerium berufen.

Diesem fast totalen Austausch der ÖVP-Regierungsmannschaft war ein massiver Wechsel in der sozialdemokratischen Riege der Bundesregierung vorausgegangen, in der u.a. Finanzminister *Ferdinand Lacina* und Innenminister *Franz Löschnak* nicht mehr vertreten sind. Löschnak war durch seine rigorose Ausländerpolitik gerade von katholischen Gruppierungen heftig kritisiert worden. Sein Nachfolger wurde *Caspar Einem,* der als Sozialarbeiter aus der Grün-Szene kommt und der wegen einiger privater Spenden für ein anarchistisches Blatt sofort in das wütende Kreuzfeuer Jörg Haiders kam.

Ein emotionaler Ausbruch ohne Beispiel

Diese Vorgänge auf politischem Gebiet finden in gewisser Weise eine Parallele durch die innerkirchliche Entwicklung, die mit dem „Fall Groer" einen dramatischen Akzent erhielt (vgl. HK, Mai 1995, 221). Die Enthüllungen des Nachrichtenmagazins „profil" mit den Aussagen eines ehemaligen Seminaristen, Groer habe ihn vor 20 Jahren als Erzieher sexuell mißbraucht, sorgten für einen emotionellen Ausbruch ohne Beispiel. Spontan erklärten im ersten Augenblick eine ganze Reihe von Bischöfen ihre Solidarität mit dem Kardinal von Wien. In dieser Stimmung trat in Wien zu Beginn der Karwoche die routinemäßige Bischofskonferenz zusammen, die eingangs Kardinal Groer mit ganz knapper Mehrheit als Vorsitzenden der Konferenz bestätigte. Dann kam es aber zu einer beispiellosen Welle von Telefonanrufen bei Zeitungen aller Art und auch bei katholischen Institutionen, und die Redaktionen aller Medien wurden von Leserbriefen überschwemmt. Die Boulevardzeitungen badeten in seitenlangen Berichten über die Beschuldigungen gegen Kardinal Groer, zu denen sich bald weitere belastende Zeugen meldeten, ohne allerdings Wesentliches zu den bereits vorliegenden Darstellungen hinzufügen zu können.

Das Thema beherrschte tagelang ganz Österreich und im Lauf der Karwoche wendete sich überraschend schnell das Blatt: Immer mehr Stimmen, auch und gerade Katholiken aus den Kernschichten der Kirche, forderten den Kardinal immer heftiger auf, sein Schweigen zu brechen, das nur geeignet sei, die Gläubigen zu verunsichern. Groer blieb aber dabei, auf die Vorwürfe nicht zu reagieren, und zog sich weiterhin auf sein Schweigen zurück. Der Bischof von St. Pölten, *Kurt Krenn,* verteidigte im Fernsehen nachdrücklich den Kardinal von Wien. Andere Bischöfe, wie *Johann Weber* (Graz), *Egon Kapellari* (Klagenfurt) und *Reinhold Stecher* (Innsbruck) sowie auffallenderweise der neue Weihbischof von Salzburg, *Andreas Laun*, verlangten ein klärendes Wort des Kardinals.
Rom reagierte ungewöhnlich schnell: Am Gründonnerstag – die Bischofskonferenz in Wien tagte immer noch – wurde Weihbischof *Christoph Schönborn* (50) vom Papst zum Bischofskoadjutor in Wien ernannt. Unter dem Eindruck dieser Nachricht trat Kardinal Groer als Vorsitzender der Bischofskonferenz zurück, worauf von einer anscheinend knappen Mehrheit der Grazer Diözesanbischof Weber zu seinem Nachfolger in diese Funktion gewählt wurde. Schon vor sechs Jahren hatte Weber als Vorsitzender kandidiert, war aber Groer knapp unterlegen.

Verbreitetes Aufatmen und überwiegende Erleichterung bildeten das Echo auf diese Wendung der Dinge in der Öffentlichkeit. In einer Pressekonferenz, an der zahlreiche in- und ausländische Fernsehteams sowie Zeitungen aus halb Europa teilnahmen, sagte Weber, es habe ihn eine Lawine an Zuschriften und Anrufen erreicht. Etwa 1000 Briefe und Telefonate seien bei ihm allein eingelangt. All diese Reaktionen zeigten die gegenwärtige Unruhe und spiegelten „die Wehmut, den Schmerz und die Hoffnungen der Menschen". Es bestehe die echte Gefahr, daß nicht nur das Image der Kirche, sondern auch der Zugang zum Glauben beschädigt werde. Außerdem stünden in der Kirche verschiedene Zeichen bereits auf Sturm. Weber verwies da auf die Kirchenaustritte, die allein in seiner steirischen Diözese im April um 38 Prozent gegenüber dem Vorjahr angestiegen sind.
Als praktische Maßnahmen kündigte Bischof Weber eigene „Ombudsstellen" in mehreren Diözesen für die Prüfung von Vorwürfen vom sexuellen Mißbrauch in kirchlichen Einrichtungen an und bezog sich dabei auf ein amerikanisches Vorbild. Weiters sprach sich Weber für eine Arbeitsgruppe oder einen „Weisenrat" aus, um eine „menschenwürdige Lösung"

in den Auseinandersetzungen um Groer zu finden, ohne daß es heißt, hier „wird abgewiegelt oder zugedeckt". Prompt erklärte Bischof Krenn im Fernsehen, er lege sein Veto gegen ein solches Projekt ein, denn es komme allein Rom zu, hier zu untersuchen und zu entscheiden. Damit war vor aller Öffentlichkeit die Spaltung der Bischofskonferenz in dieser Frage klar.

Anfang Mai erfolgte dann eine außerordentliche Bischofskonferenz in St. Georgen am Längsee, in der Weber mit seinen Vorschlägen eines „Weisenrates" offensichtlich nicht durchkam. Die Pastoralkommission Österreichs wurde statt dessen als „bereits bestehendes Instrument" beauftragt, konkrete Vorschläge vorzulegen, wie die Kirche in Österreich der gegenwärtigen Situation am besten begegnen soll. Es ist jedoch kaum anzunehmen, daß dieses von allen Diözesen beschickte Gremium imstande sein wird, sich anhand einer so heiklen Materie erfolgreich zu bewähren.

Mittlerweile geht die Eskalation weiter. Schon hat sich in Innsbruck eine Gruppe gefunden, die im Juni ein „Kirchenvolksbegehren" beginnen möchte. *Thomas Plankensteiner,* Religionslehrer am Akademischen Gymnasium in Innsbruck, ist einer der Wortführer dieser Initiative. Durch möglichst viele Unterschriften soll nicht nur die Forderung nach stärkerer Mitsprache der Ortskirchen bei Bischofsbestellungen, sondern auch die Abschaffung des Pflichtzölibats und die Zulassung von Frauen zur Priesterweihe unterstützt werden. Gegen diese Belastung eines österreichischen Forderungskatalogs mit mondialen Problemen wandten sich in der Folge Kardinal *Franz König,* die Bischöfe Stecher und Weber, sowie die Präsidentin der Katholischen Aktion Österreichs, *Eva Petrik.*

Diese Auseinandersetzung hat zu allem Überfluß auch politische Arabesken erhalten: Die grüne Parteichefin *Madeleine Petrovic* unterstützte das Kirchenvolksbegehren, um „echte Reformen zu erzwingen", während der Vorsitzende des Arbeitskreises der Katholiken in der FPÖ, *John Gudenus,* vor schismatischen Ansätzen warnte: „Es ist erstaunlich, wie viele Leute, die schon lange nicht mehr in die Kirche gehen, an der Kirche herumnörgeln. Wenn jemand mit der katholischen Kirche nicht einverstanden ist, kann er ja austreten."

Wenn Rom nicht rasch und entschieden den „Fall Groer" endgültig klärt und die Art und Weise der Bischofsernennungen reformiert, könnte sich in Österreich eine weitere Eskalation in der ohnehin schon dramatischen Entwicklung ergeben.

Fritz Csoklich

„Zur Gewissensbildung beitragen"

Ein Gespräch mit Militärgeneralvikar Ernst Niermann

Die Bundeswehr steckt mitten in einer grundlegenden Umstrukturierung und bereitet sich auf mögliche Auslandseinsätze vor. Über die künftige Gestaltung der evangelischen Militärseelsorge soll zwischen Staat und Kirche verhandelt werden. Was bedeuten diese und andere neuere Entwicklungen für die katholische Militärseelsorge? Darüber sprachen wir mit Militärgeneralvikar Ernst Niermann, der Ende Juni nach fünfzehnjähriger Amtszeit in den Ruhestand tritt. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Dr. Niermann, wenn die Militärseelsorge in den letzten Jahren für Schlagzeilen gesorgt hat, handelte es sich durchweg um die evangelische, deren künftige Ausgestaltung strittig ist. Auf katholischer Seite ist es demgegenüber in Sachen Militärseelsorge ruhig geblieben, kam es jedenfalls nicht zu vergleichbaren Auseinandersetzungen. Woran liegt das eigentlich?

Niermann: Der deutsche Katholizismus steht jedenfalls seit Gründung der Bundesrepublik etwas anders zum Staat, zur Demokratie und damit auch zur bewaffneten Macht als bestimmte Strömungen im Protestantismus. Das ist sicher ein erster wichtiger Grund dafür, daß wir im katholischen Bereich nie so heftige Auseinandersetzungen um die Militärseelsorge erlebt haben wie im evangelischen. Massive Anfragen an die Militärseelsorge blieben bei uns auf ausgesprochen pazifistisch orientierte Gruppen beschränkt. Dazu kommt ein weiterer Faktor: In der Diskussion um die Gestaltung der evangelischen Militärseelsorge geht es vor allem um die Forderung, die Militärseelsorge stärker kirchlich einzubinden. In dieser Beziehung ist auf katholischer Seite in der zweiten Phase der Ausgestaltung der Militärseelsorge in den späten sechziger und siebziger Jahren viel geschehen. Damals hat die katholische Militärseelsorge sehr entschlossen die Umsetzung des Zweiten Vatikanums angepackt, etwa bei der Mitverantwortung des Gottesvolkes für die Sendung der Kirche. Das geschah im Gleichschritt mit der Entwicklung in den deutschen Bistümern.

HK: War das die einzige Auswirkung des Konzils für die Militärseelsorge?

Niermann: Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, daß sich die katholische Militärseelsorge sehr entschlossen hinter das Kapitel V der Pastoralkonstitution des Konzils über den Aufbau der Völkergemeinschaft und die Förderung des Friedens gestellt hat. Die Rezeption der Pastoralkonstitution mit ihren gegenüber der katholischen Tradition neuen Aussagen über den Dienst der Soldaten hat bewirkt, daß die katholische Militärseelsorge in einer großen Nähe zur theologischen und friedensethischen Reflexion und der entsprechenden Praxis in der Kirche geblieben ist.

„Wir ziehen jetzt erste Konsequenzen aus dem Umbau der Bundeswehr"

HK: Auch wenn die stärkere kirchliche Einbindung für die katholische Militärseelsorge aus den genannten Gründen kein Thema ist, arbeitet sie doch nicht auf einer Insel der Seligen, sondern auf einem gerade derzeit ziemlich schwierigen Terrain. Man braucht doch nur an die Strukturreform und die neuen Aufgaben der Bundeswehr zu denken...

Niermann: Wir sind im Augenblick dabei, erste Konsequenzen aus dem Umbau der Bundeswehr zu ziehen. Dabei stellt sich die Frage, wieweit die katholische Militärseelsorge unter den Bedingungen dieser massiven Veränderungen ihr ursprüngliches pastorales Konzept aufrechterhalten, also weiterhin die drei kirchlichen Grunddienste Verkündigung, Liturgie und Diakonie für ihren Bereich leisten kann. Dazu kommt, daß wir unter Personalmangel leiden, als Folge des allgemeinen Priestermangels in den Diözesen und Ordensgemeinschaften. Die Nähe zu den Soldaten wird geringer, wenn weniger Pfarrer zur Verfügung stehen und diese Pfarrer jetzt gleichzeitig eine um ein Drittel territorial vergrößerte Bundesrepublik betreuen müssen.

HK: Inwieweit machen sich die derzeitigen innerkirchlichen Spannungen und Konflikte auch in der Militärseelsorge bemerkbar?

Niermann: Derzeit gibt es ca. 90 Militärgeistliche, die aus 27 Bistümern und etlichen Ordensgesellschaften stammen. In einer Zeit zunehmender innerkirchlicher Pluralisierung und teilweise sogar Polarisierung ist es schwieriger geworden als früher, Verständigung und Übereinstimmung im Presbyterium des Militärbischofs zu erreichen und zu erhalten. Hier möchten wir etwas gegensteuern. 1973 hat der damalige Militärbischof, der spätere Kardinal Hengsbach, einen Text unter dem Titel „Hilfen für den Pastoralen Dienst der Militärseelsorger" herausgegeben. In den vergangenen zwei Jahren haben wir ihn im Militärbischofsamt neu bearbeitet. Wir werden ihn jetzt als Entwurf unseren Militärgeistlichen in die Hand geben mit der Bitte, den Entwurf bei ihren Zusammenkünften zu studieren und uns Vorschläge dazu zu machen. Danach wird der Text unserem Militärbischof zur endgültigen Genehmigung vorgelegt werden. Die Mitwirkung der Militärgeistlichen soll dazu beitragen, Übereinstimmung über die pastoralen Ziele der Militärseelsorge grundzulegen und zu festigen.

HK: A propos Konsensbildung: Im Zusammenhang mit dem UNO-Einsatz der Bundeswehr in Somalia hat sich ein katholischer Militärpfarrer geweigert, seine Einheit nach Somalia zu begleiten, weil er diesen Einsatz mit seinem Gewissen nicht vereinbaren konnte. Ist das ein Vorbote künftiger Polarisierungen und Verständigungsprobleme in der katholischen Militärseelsorge angesichts möglicher Auslandseinsätze der Bundeswehr?

Niermann: Pfarrer Schumacher, auf den Sie anspielen, hat die Militärseelsorge ohne Streit verlassen. Sein Problem bestand im übrigen nicht darin, ob er selbst nach Somalia mitgehen sollte oder nicht. Er hatte vielmehr Zweifel daran, ob angesichts einer seinerzeit ja noch nicht formell geklärten Verfassungslage Soldaten in einen Auslandseinsatz geschickt werden dürfen und ob die Militärseelsorge in einer solchen verfassungsrechtlichen und politischen Situation Soldaten bei diesem Einsatz begleiten darf. Das alles hat sich vor zwei Jahren abgespielt; inzwischen sind die Dinge verfassungsrechtlich bekanntlich geklärt.

HK: Sind damit auch für die Militärseelsorge die Probleme schon erledigt?

Niermann: Das sicher nicht. Unsere Pfarrer fragen sich durchaus, was aus der Militärseelsorge angesichts der Anforderungen durch die Begleitung von Soldaten bei Auslandseinsätzen wird. Die Art und Weise, wie der Militärpfarrer in der Truppe präsent ist, ändert sich nicht erst bei der Begleitung von Soldaten ins Ausland, sondern schon bei den Truppenverbänden, die sich auf solche Einsätze vorbereiten. Die herkömmliche „Standortseelsorge" wird unter diesen Bedingungen anders; gefragt ist vielmehr ein Pfarrer, der die Soldaten auf ihren vielen Übungen draußen begleitet, Einzelgespräche führt und ihnen bei schwierigen Situationen zur Seite steht. Insgesamt ist eine Entwicklung im Gang, die die bisherige Einheitlichkeit bei der Realisierung von Militärseelsorge ein Stück weit verändert. Gerade deshalb müssen wir darauf achten, daß die Übereinstimmung im Wesentlichen erhalten bleibt und nicht unter dem Zwang der Verhältnisse die Akzente verschoben werden. Seelsorge muß für die Militärseelsorge das bleiben, was sie auch in den Bistümern und Pfarreien ist.

HK: Bisher sind die Auslandseinsätze der Bundeswehr glimpflich ausgegangen. Das könnte sich in absehbarer Zeit ändern, vor allem dann, wenn es zu Kampfeinsätzen deutscher Soldaten käme. Entstehen auf diesem Hintergrund nicht neue Herausforderungen für die Militärseelsorge bei der ethischen Begleitung von Soldaten, die unter Umständen töten müssen und mit dem eigenen Tod konfrontiert werden?

Niermann: Hier geht es nicht nur um ein spezielles Problem der Militärseelsorge. Vielmehr müßte es im deutschen Katholizismus insgesamt eine verstärkte Diskussion und ethische Reflexion zu Fragen der Friedenssicherung unter den

veränderten internationalen Verhältnissen geben, bevor konkrete politische Entscheidungen etwa über konkrete Kampfeinsätze der Bundeswehr getroffen werden. Man kann den Gang der Dinge nicht dadurch ernsthaft beeinflussen, daß man erst nach einer politischen Entscheidung Bedenken anmeldet. Der entsprechende Diskussionsprozeß muß deshalb jetzt stattfinden. Für die Militärseelsorge gilt das, was unser Militärbischof, Erzbischof Dyba, Ende 1993 in einem Vortrag formuliert hat: Die Begleitung von Bundeswehreinsätzen durch die Militärseelsorge setzt voraus, daß solche Einsätze nach den Kriterien der kirchlichen Friedenslehre vertretbar sind. Das setzt aber voraus, daß diese Friedenslehre aktualisiert wird, etwa durch die Klärung der Frage, unter welchen Bedingungen es so etwas wie eine „gerechte Intervention" geben kann.

„Der friedensethische Diskussionsprozeß muß jetzt stattfinden"

HK: Die Bundeswehr wird derzeit in Hauptverteidigungskräfte einerseits und Krisenreaktionskräfte umstrukturiert. An der allgemeinen Wehrpflicht wird einstweilen festgehalten, aber ihre Zukunft ist einigermaßen unsicher. Besteht nicht die Gefahr, daß die Militärseelsorge im Zuge einer stärkeren Professionalisierung der Bundeswehr zu einem Spezialunternehmen wird, dessen kirchliche Einbindung leidet?

Niermann: Die Aufteilung in Hauptverteidigungskräfte und Krisenreaktionskräfte entspricht einem Beschluß der Nato. In Deutschland muß man im Blick auf diese Umstrukturierung sehr darauf achten, daß die Aufgabe der Landesverteidigung theoretisch und motivational im Zusammenhang mit dem Auftrag gesehen wird, kämpfen zu können und zur Hilfe im Ausland bereit zu sein. Hier geschieht derzeit noch zu wenig, so daß die Gefahr besteht, daß die beiden Aspekte des Auftrags der Streitkräfte zu sehr auseinandergehen. Wir wollen jedenfalls keine Aufteilung der Militärpfarrer in Standortpfarrer für die Hauptverteidigungskräfte einerseits und mobile Spezialpfarrer für Krisenreaktionskräfte andererseits. Die Begleitung der Truppe auf Übungen und Einsätzen ist ein fester Bestandteil der Seelsorge an Soldaten, der grundsätzlich alle Militärpfarrer betrifft.

HK: Inwieweit spürt die Militärseelsorge, spüren vor allem die Pfarrer „vor Ort" die Probleme, die sich für die Soldaten aus der Verkleinerung und Umstrukturierung der Bundeswehr ergeben? Dienen die Militärpfarrer ein Stück weit als Blitzableiter für Frustration und Unzufriedenheit?

Niermann: Durchaus. Allerdings haben sich Ratlosigkeit und Unmut in der Truppe inzwischen etwas gelegt, nachdem bei der Umstrukturierung das Gröbste überstanden ist und die entsprechenden Maßnahmen im Gang sind. Die Militärpfarrer haben bei den massiven Veränderungen der letzten Jahre in der Bundeswehr vor allem die Probleme der Soldatenfamilien erfahren. Reduzierung, Neustationierung usw. betreffen ja häufig die Familien der Berufs- und Zeitsoldaten. Im übrigen bedeutet die Umstrukturierung und Reduzierung ja auch eine beträchtliche Erschwerung für die Arbeit der Militärseelsorge: In der alten Bundesrepublik hatten wir früher fast 140 Seelsorgebezirke, nach dem Abschluß der jetzt laufenden Strukturreform werden es im Jahr 2000 in ganz Deutschland noch 80 bis 90 Seelsorgebezirke sein. Viele Standorte wurden belassen, aber mit verringerter Anzahl an Soldaten. Deshalb werden wir in Zukunft verstärkt nebenamtliche Standortpfarrer einsetzen müssen, wozu uns die bisherigen Erfahrungen in den neuen Bundesländern mit nebenamtlichen Pfarrern durchaus ermutigen.

HK: In den neuen Bundesländern muß die katholische Militärseelsorge mit einem völlig fremden Umfeld zurechtkommen. Nur ein Bruchteil der Soldaten gehört der Kirche an, Prägungen aus der kommunistischen Zeit wirken noch nach. Was läßt sich fünf Jahre nach der Wiedervereinigung über Akzeptanz und Probleme der Militärseelsorge in den neuen Ländern sagen?

Niermann: Von den Wehrpflichtigen aus den neuen Bundesländern sind etwa 3 Prozent katholisch, 11 bis 12 Prozent evangelisch. Wenn die jungen Soldaten aus der früheren DDR zum ersten Mal mit einem Militärpfarrer zusammentreffen, kommen sie ins Staunen, und zwar aus einem anderen Grund als ihre Altersgenossen aus den alten Bundesländern. Diese staunen darüber, daß es nicht nur in ihrem Wohnort einen Pfarrer gibt, sondern auch in der Kaserne; die ostdeutschen Wehrpflichtigen staunen, weil sie meist gar nicht wissen, was ein Pfarrer ist. Es kommt dann darauf an, daß sich Pfarrer und junge Soldaten einmal zusammensetzen, um diese erste Verwunderung aufzuarbeiten.

HK: Und was kommt im Regelfall dabei heraus? Gelingt es da und dort, die Unkenntnis zumindest in Interesse zu verwandeln?

Niermann: Nicht wenige der jungen Soldaten betrachten Kirche als eine Institution, die in sozialen Notsituationen hilfreich sein könnte, und der Pfarrer erhält auf diesem Hintergrund einen gewissen Vertrauensvorschuß als aufrichtige und hilfsbereite Person. Wenn es dem Pfarrer gelingt, einen ersten Kontakt herzustellen, kommt im Schnitt etwa die Hälfte der Soldaten zum lebenskundlichen Unterricht. Ein Teil dieser jungen Leute ist bereit, sich informieren zu lassen, vielleicht auch einmal zum Gottesdienst mitzugehen, die Dinge zumindest mit einer gewissen skeptischen Distanz zu betrachten. In Einzelfällen kommt es auch zu einer gewissen Annäherung an die Kirche. Der andere Teil ist nicht bereit, über Kirche und Glauben mit sich reden zu lassen, aus welchen Gründen auch immer.

HK: Welche Erfahrungen macht die Militärseelsorge in den neuen Bundesländern mit Soldaten, die aus der früheren Nationalen Volksarmee in die Bundeswehr übernommen wurden?

Niermann: Auch hier gibt es in einzelnen Fällen Neugier

oder sogar Annäherung. Beim Gros der ehemaligen NVA-Angehörigen in der Bundeswehr scheint sich aber die bisherige Biographie, in der Religion und Kirche nicht vorkamen, auch unter den neuen Verhältnissen, bei einem gewandelten Berufsverständnis und veränderten Pflichten als Vorgesetzter bruchlos fortzusetzen. Sie berufen sich heute auf das Grundrecht der Glaubens- und Gewissensfreiheit, um sich die Berührung mit Kirche und Religion vom Leib zu halten. Die allermeisten dieser Vorgesetzten bemühen sich allerdings durchaus um ein korrektes, der Rechtslage entsprechendes Verhältnis zur Militärseelsorge.

„Die Bundeswehr ist religiös-kirchlich ein Spiegel der Gesellschaft"

HK: Natürlich ist der Anteil der Kirchenmitglieder unter den Soldaten aus Westdeutschland um ein Mehrfaches höher als bei denen aus den neuen Bundesländern. Aber in Westdeutschland hat in den letzten 25 Jahren die allgemeine Entkirchlichung deutlich zugenommen, wie alle einschlägigen Untersuchungen und Beobachtungen zeigen. Spürt man die fortschreitende Säkularisierung auch bei der Klientel der Militärseelsorge bzw. erwachsen ihr dadurch neue Akzeptanzprobleme?

Niermann: Die Bundeswehr ist zweifellos auch in religiös-kirchlicher Hinsicht ein Spiegel der Gesellschaft. Von den Soldaten kommen nicht mehr und nicht weniger in den Gottesdienst als in durchschnittlichen Pfarrgemeinden. Die Vorstellung, man könne eine ganze Gruppe von Soldaten geschlossen in die Kirche führen, ist Erinnerung an eine Vergangenheit, von der ich noch nicht einmal weiß, ob sie wirklich eine gute war. Gegenwärtig zeichnet sich eine Entwicklung ab: Zum einen ist für viele junge Soldaten und auch jüngere Vorgesetzte nicht mehr ohne weiteres selbstverständlich und plausibel, daß Kirche an ihrem Arbeitsplatz, in der Öffentlichkeit der Kaserne, in ihrem beruflichen Alltag präsent ist. Sie ordnen Kirche aus ihrer eigenen Erfahrung eindeutig dem privaten Raum zu. Das Konzept der Militärseelsorge sieht aber gerade so aus, daß sie den Raum der Öffentlichkeit, des beruflichen Alltags der Soldaten sucht. Es wird deshalb schwieriger, dieses Konzept angesichts der genannten Mentalitätsverschiebung durchzuhalten und zu begründen.

HK: Wo sehen Sie weitere Erschwernisse bzw. neue Herausforderungen für die Militärseelsorge angesichts der veränderten religiös-kirchlichen Situation?

Niermann: Eine Herausforderung für die Militärpfarrer ergibt sich schon daraus, daß viele Rekruten aus den neuen Bundesländern ihren Grundwehrdienst in westdeutschen Standorten ableisten, oft in traditionell katholischen Gebieten mit volkskirchlicher Prägung wie etwa in Oberbayern. Die Pfarrer haben dann gleichzeitig Soldaten aus volkskirchlichen Verhältnissen vor sich und Soldaten, die mit Religion und Kirche überhaupt nichts anfangen können. Ich habe den Eindruck, daß diese „Durchmischung" in den betreffenden Verbänden das Klima gegenüber Glaube und Kirche und damit auch den Stellenwert und die Akzeptanz der Militärseelsorge verändern.

HK: Das ist dann aber kein gutes Omen für die weitere Entwicklung. Könnte es in absehbarer Zeit so weit kommen, daß die Militärseelsorge unbeschadet ihrer staatskirchenrechtlichen Absicherung doch von ihren Adressaten jedenfalls als Seelsorge zu einem großen Prozentsatz überhaupt nicht mehr gewollt wird und dadurch zunehmend den Boden unter den Füßen verliert?

Niermann: Es gibt auf der einen Seite wachsende Akzeptanzprobleme für die Militärseelsorge gerade aufgrund des Säkularisierungsschubs, der mit dem Beitritt der neuen Länder zur Bundesrepublik eingetreten ist und entsprechende Tendenzen im Westen verstärkt hat. Gleichzeitig ist aber auch eine in gewissem Sinn gegenläufige Bewegung zu beobachten: Die Soldaten pochen ungeachtet ihrer persönlichen Nähe oder Distanz zur Kirche sehr darauf, daß sie von Militärgeistlichen begleitet werden und diese auch zur Betreuung ihrer Familien zur Verfügung stehen. Wir müssen dieses Verlangen als berechtigt anerkennen, aber es reicht letztlich als Grundlage für eine Militärseelsorge, wie sie die Kirche versteht und ausüben möchte, nicht aus. Militärpfarrer sind dazu da, das zu tun, was alle Pfarrer in unserem Land ihrem Auftrag gemäß tun sollen. Wenn nur einzelne Sektoren ihrer Tätigkeit akzeptiert werden, nicht aber deren eigentlicher Kern, entsteht eine problematische Schieflage für die Militärseelsorge.

HK: Wie sieht es mit der Akzeptanz der Militärseelsorge auf den oberen Führungsebenen der Bundeswehr aus? Wird sie dort auch im eben von Ihnen beschriebenen Sinn auf bestimmte Funktionen verkürzt?

Niermann: Meiner Einschätzung nach ist diese Führungsschicht nach wie vor offen für die ganze Breite des pastoralen Auftrags der Militärseelsorge und möchte ihn nicht willentlich oder absichtlich verkürzen. Das gilt sowohl von der politischen Leitung wie von der militärischen Führung der Bundeswehr.

HK: Nun haben Sie aber erst vor kurzem kritisch angemerkt, daß es in der Bundeswehr Probleme mit dem Lebenskundlichen Unterricht gebe. Es werde schwierig, den Unterricht im Dienstplan der Truppe unterzubringen; viele Pfarrer fragten nach der Wertschätzung des Lebenskunde-Unterrichts seitens der militärischen Vorgesetzten ...

Niermann: Mit dem Lebenskundlichen Unterricht geschieht derzeit das gleiche wie mit der Politischen Bildung in den Streitkräften. Unter dem Zwang, etwa eine hohe Einsatzbereitschaft erreichen zu müssen, geraten Dinge, die nicht unmittelbar für den Auftrag der Bundeswehr verwertbar sind, sondern zur Förderung der geistigen und sittlichen Kräfte der Soldaten dienen sollen, leicht ins Hintertreffen. Ich halte es aber für entscheidend wichtig, daß die Bundeswehr bei

ihrer eigenen Tradition bleibt: Die Bundeswehr – lesen Sie etwa die Himmeroder Denkschrift von 1951 – wollte einen Soldaten, der weiß, wie Gehorsam und Gewissen einander zuzuordnen sind, der seine persönliche Verantwortung und Selbstbestimmung in Zusammenhang bringen kann mit dem ihm abverlangten Gehorsam. Dieses Bild vom Soldaten sollte auch für die Ausbildung bestimmend sein. Man wollte nicht nur Handwerker, militärische Fachleute heranziehen, sondern auch politisches Nachdenken, ethische Reflexion und die Schärfung individueller Verantwortung einbeziehen. Wenn dieses Leitbild des Soldaten auch unter den neuen Bedingungen durchgehalten werden kann, ist mir um den Lebenskundlichen Unterricht nicht bange.

HK: Inwieweit ist Ihnen um die zukünftige Stellung der Militärseelsorge angesichts der jetzt bevorstehenden Verhandlungen zwischen EKD und Bundesregierung über die künftige Ausgestaltung der evangelischen Militärseelsorge bange? Könnten die Verhandlungen über die evangelische Militärseelsorge nicht schlafende Hunde wecken?

Niermann: Wenn die Ergebnisse von Verhandlungen zwischen EKD und Bundesregierung ins Parlament kommen und dort beraten werden, könnten durchaus kritische Fragen in bezug auf die gesamte Militärseelsorge aufkommen bzw. an Gewicht gewinnen. Allerdings ist es noch längst nicht soweit. Unsere Bischöfe, allen voran der Militärbischof, haben mehrfach klar und deutlich erklärt, daß sich ihrer Meinung nach die bestehende Regelung der katholischen Militärseelsorge bewährt hat und sie deshalb keinen Änderungsbedarf sehen. Sollte sich bei Verhandlungen zwischen EKD und Bundesregierung zeigen, daß Konsequenzen rechtlicher oder struktureller Art für die katholische Militärseelsorge ergeben, gehe ich davon aus, daß der Staat dann auf die Deutsche Bischofskonferenz und den Päpstlichen Nuntius zukommt und sie um eigene Verhandlungen bittet.

„Ich sehe keinen staatskirchenrechtlichen Änderungsbedarf"

HK: Aber die politische Stimmungslage gegenüber der Militärseelsorge in ihrer zwischen Staat und Kirche vereinbarten Gestalt kann doch jetzt schon leiden…

Niermann: Gewisse negative Folgewirkungen der Diskussion in der evangelischen Kirche über die Militärseelsorge sind tatsächlich nicht zu übersehen. Es ist auch bei katholischen Soldaten ein leichter Stimmungsumschwung zu beobachten. Die Auseinandersetzung innerhalb der evangelischen Kirche wird von den Soldaten weithin nicht als staatskirchenrechtliches oder überhaupt als rechtliches Problem wahrgenommen, sondern als eine Diskussion über die kirchliche Bewertung des Soldatendienstes. Im übrigen: Wenn Freunde, die über Jahrzehnte hinweg auf der Grundlage von Verträgen und Absprachen miteinander kooperiert haben, nun auseinandergehen oder sich auseinanderentwickeln, führt das zu einer gewissen Verstimmung. Diese wiederum könnte dazu führen, daß man nicht mehr so offen und unbefangen wie bisher miteinander umgeht.

HK: Die Militärseelsorge ist ein in mancher Hinsicht besonders exponiertes und sensibles Element der Beziehungen zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik, die auf Eigenständigkeit und Kooperation der beiden Partner beruhen. Dieses System wird derzeit von keiner ernstzunehmenden Gruppe in der Gesellschaft grundlegend in Frage gestellt. Das muß aber nicht so bleiben. Wie sehen Sie auf diesem Hintergrund den staatskirchenrechtlichen Status der Militärseelsorge?

Niermann: Rückblickend kann ich nur feststellen, daß die Militärpfarrer ihren Auftrag, zu den Menschen zu gehen, ihnen eine Botschaft auszurichten, mit ihnen Gottesdienst zu feiern und mit ihnen zusammenzusein, unter den gegenwärtig geltenden rechtlichen Bedingungen optimal erfüllen können. Wo es Schwierigkeiten gibt, sind sie in erster Linie bei uns selbst, etwa im Priestermangel zu suchen. Die Menschen, die in der Bundeswehr politische und militärische Verantwortung tragen, orientieren sich an den rechtlichen Regelungen und fühlen sich an das gebunden, was den Kirchen und Religionsgemeinschaften, aber vor allem auch dem einzelnen Soldaten an Rechten hinsichtlich der Religionsausübung zusteht. Ich kann keinen Fall nennen, in denen die Unabhängigkeit kirchlichen Handelns von staatlichen Weisungen von Kommandeuren oder Beamten verletzt worden wäre. Deswegen sehe ich keinen Bedarf an Änderungen bei den staatskirchenrechtlichen Grundlagen der Militärseelsorge; organisatorische Dinge bedürfen natürlich der Fortschreibung, damit die Nähe zum Soldaten auch unter veränderten Umständen gewährleistet wird.

HK: Das setzt aber voraus, daß der staatskirchenrechtliche Rahmen insgesamt stabil bleibt. Wird er durch die wachsende Entkirchlichung nicht doch tendenziell gefährdet?

Niermann: Diese Gefährdung sehe ich durchaus. Es kann auf das Verhältnis von Kirche und Staat nicht ohne jede Wirkung bleiben, wenn der Anteil der nicht oder nicht mehr kirchlich gebundenen Menschen in unserem Land weiter ansteigt. Ich hoffe allerdings, daß es auch in Zukunft gelingt, zu Regelungen zu kommen, die Kirchen und Religionsgemeinschaften nicht einfach auf die Ebene des rein Privaten und damit auch Privatrechtlichen abschieben. Es müßte vielmehr gewährleistet sein, daß die Kirchen auch weiterhin in einem angemessenen Status in der Öffentlichkeit präsent sind und für den Staat Kooperations- und Ansprechpartner bleiben.

HK: Offene Fragen im Zusammenhang mit der Militärseelsorge gibt es nicht nur im Blick auf den Staat, sondern auch auf die Kirche. 1983 erschien das Friedenswort der deutschen Bischöfe, das im deutschen Katholizismus weithin konsensfähig war. Inzwischen muß sich die kirchliche Friedensethik mit einer neuen politischen Konstellation befassen. Welche Rolle kann bzw. sollte dabei die Militärseelsorge spielen?

Niermann: Wir haben uns bisher immer an den Grundsatz gehalten, daß es keine spezielle Friedensethik der Militärseelsorge gibt. Es ist Aufgabe der Militärseelsorger, die Soldaten unverkürzt und verläßlich über die friedensethischen Positionen, Entwicklungen und Tendenzen im deutschen Katholizismus zu informieren und auf der Grundlage kirchlicher Friedenslehre einen Beitrag zur Urteilsfindung und Gewissensbildung derer zu leisten, die ihm als Seelsorger anvertraut sind. Wenn wir vom Soldaten erwarten, daß er sich auch ein ethisches Urteil bildet, muß er wissen, was in seiner Kirche in Sachen Friedenslehre und Friedenspraxis geschieht. Auf diese Weise leisten wir auch einen Beitrag dazu, daß die Militärseelsorge sich nicht von der Gesamtpastoral abkoppelt und zu einem Hort von friedensethischen Sondermeinungen wird, die von der Kirche vielleicht gerade noch toleriert werden können.

HK: Welche Resonanz findet heute die Militärseelsorge, wenn sie friedensethisch Positionen und Diskussionen aus dem kirchlich-theologischen Raum den Soldaten nahebringen möchte?

Niermann: Vielleicht ist die Zeit vorbei, in der viele Soldaten sehr wach friedensethische Entwicklungen und Auseinandersetzungen in der katholischen oder evangelischen Kirche verfolgt haben. Die Aufmerksamkeit war in den Jahren besonders groß, in denen auch das Hirtenwort der deutschen Bischöfe entstand. Heute ist eher eine gewisse Sättigung zu beobachten. Die Frage, wie die Kirche zu Auslandseinsätzen steht, wird von Soldaten zwar gestellt, ist aber nicht so beherrschend wie seinerzeit das Thema Nachrüstung bzw. nukleare Abschreckung überhaupt.

HK: Und wie verträgt sich die Militärseelsorge mit den Gruppen und Strömungen im deutschen Katholizismus, die schon in der Friedensdiskussion der achtziger Jahre von der Mehrheitsmeinung abweichende Positionen vertreten haben und auch derzeit Kritik an der Entwicklung der deutschen Sicherheitspolitik üben?

Niermann: Während meiner ganzen Amtszeit war mir ein wichtiges Anliegen, nie den Kontakt zu denjenigen zu verlieren, die aus Evangelium und kirchlicher Lehre bezüglich der Friedenssicherung und Friedensförderung andere Konsequenzen ziehen als beispielsweise die Militärseelsorge. Die deutschen Bischöfe haben beim ersten Aufkommen innerkirchlicher Auseinandersetzungen um die Friedensfrage Anfang der 70er Jahre einen eigenen Ausschuß „Dienste für den Frieden" gegründet, in dem die Spitzen aller Organisationen vertreten sind, die sich um die Begleitung junger Menschen in den staatlichen Pflichtdiensten (Wehrdienst, Zivildienst) bemühen und praktisch tätig sind. Ich nenne beispielsweise Pax Christi, die Gemeinschaft Katholischer Soldaten, Verbände der Zivildienstleistenden und die Zivildienstseelsorge. Dieser Ausschuß existiert noch heute im Rahmen der Deutschen Kommission Justitia et Pax. Er hat dazu beigetragen, durch menschliches Kennenlernen, offene Gespräche und Vertrauensbildung den Respekt vor den Positionen der jeweils anderen zu fördern und damit für die Einheit der Kirche einzutreten. Diese Arbeit hat funktioniert, nicht zuletzt auf der Grundlage des Würzburger Synodenbeschlusses mit seinem Versuch, die verschiedenen Dienste für den Frieden einander zuzuordnen. Was damals beschlossen wurde, ist heute noch wirksam und könnte es uns ermöglichen, auch neue Konflikte um die kirchliche Friedensethik und ihre Anwendung auf gewandelte Verhältnisse auszuhalten und aufzufangen.

Der Wahn absoluter Lösungen

Thesen zur Neuorientierung der Drogenpolitik und Drogenhilfe

Die Diskussion um die „richtige" Drogenpolitik ist durch Extreme und die massive Verdrängung gesellschaftlicher Realitäten gekennzeichnet. Bernhard Schmidtobreick, Leiter des Referates Gefährdetenhilfe des Deutschen Caritasverbandes, mahnt in seinen Thesen demgegenüber zu mehr Bescheidenheit in Drogenpolitik und Drogenhilfe. Vor allem aber müsse sich bei den politisch Verantwortlichen ebenso wie in der Bevölkerung die Erkenntnis durchsetzen, daß Drogenabhängigkeit eine Krankheit sei.

1. Die ganze Wahrheit akzeptieren: Vor fast 30 Jahren begann mit dem Gebrauch von Haschisch, LSD und Opium-Tinktur die Renaissance der sogenannten illegalen Drogen. Damit waren nur wenige Jahre einer trügerischen „Ruhe" in der Drogenproblematik beendet. Morphinismus war bis in die 60er Jahre unter Ärzten und Pflegepersonal weit verbreitet. Das gleiche gilt für die Zeit vor und nach dem Ersten Weltkrieg. Ende der 20er Jahre schätzte man, daß jeder hundertste Arzt im Deutschen Reich morphiumsüchtig war. Zudem gab es in den 20er Jahren, mindestens in den deutschen Großstädten, eine riesige Zahl von Kokain-Konsumenten und Kokain-Abhängigen, insbesondere im Milieu der sogenannten Halbwelt. Allein in Berlin, man nannte die Stadt damals auch Reichshauptstadt des Kokains, schätzte man zwischen 10 000 und 20 000 Kokser.

Dieser Rückblick macht deutlich, daß unsere heutigen Dro-

genprobleme weder neu noch einmalig sind. Das gleiche gilt auch für alle Problemlösungsstrategien, die wir in den Begriffen Drogenpolitik und Drogenhilfe zusammengefaßt haben. Unsere heutige Drogenpolitik steckt genauso voller Irrungen und Wirrungen wie ihre historischen Vorläufer. Wir könnten uns viele der schrillen und maßlosen Töne heutiger Drogenpolitik ersparen, wenn wir öfter und genauer zurückblicken würden auf frühere Entwicklungen und die damaligen Aktionen, mit denen man darauf reagierte.

Die heutigen Drogenprobleme sind nicht neu

Weder unsere heutige Drogenpolitik, noch unsere Drogenhilfe und Drogentherapie sind so originell, so fortschrittlich oder gar so hilfreich, wie wir uns das oft einbilden. Andererseits sind aber auch weder unsere Drogenpolitik noch unsere Drogenhilfe so schlecht und so wenig effektiv, wie wir und andere das oft glauben oder behaupten. Warum denken und diskutieren wir beim Thema Drogen derart extremistisch und fundamentalistisch? Freigabe von Drogen oder nicht Freigabe, gescheitert oder nicht gescheitert, ja oder nein, schwarz oder weiß? Ist das Drogenproblem zu bunt geworden und reduzieren wir es um unseres emotionalen Haushalts willen auf die Kategorien Schwarz und Weiß?
Wir diskutieren deshalb in Extremen, weil wir es mit einem stark *emotional besetzten* Thema zu tun haben: Wir sind schlicht Teil des Problems! Emotional so stark besetzte Themen sind immer ein Hinweis auf eine selektive Wahrnehmung und auf eine Verdrängung anderer Themen, die wesentlich unangenehmer wären, wenn wir uns darauf einlassen würden. Wir sind Teil einer Gesellschaft, die sich sehr intensiv und eigenartig mit dem Problem der illegalen Drogen befaßt.
Wir befassen uns mit den 150000 Drogenabhängigen und übersehen und verdrängen die weit über 3 Millionen Alkohol- und Medikamentenabhängigen. Und das ist noch nicht die komplette Verdrängungsleistung. Da sind noch die etwa 10 Millionen Nikotinabhängigen; von ihnen sterben 80000 bis 140000 pro Jahr. In einer Woche sterben mehr Menschen an den Folgen ihrer Nikotinabhängigkeit, als es Drogentote im ganzen Jahr gibt. Wir blenden das aus, weil wir alle mitbeteiligt sind, als Konsumenten oder als Abhängige. Wenn jeder 15. Erwachsene alkohol- oder medikamentenabhängig und jeder fünfte Erwachsene nikotinabhängig ist, müssen diese ja irgendwo zu finden sein.

2. Das Drogenproblem ist nicht lösbar: Es gibt keine Lösung des Drogenproblems im Sinne des Verschwindens der Abhängigkeit von illegalen oder legalen Substanzen aus unserer Gesellschaft. Es kann nur um Eingrenzung des Problems, um die Milderung der Folgen für die Allgemeinheit und um Linderung oder Heilung für die betroffenen Menschen gehen. Wir müssen uns von der Vorstellung verabschieden, daß Suchtmittel aus unserer Gesellschaft entfernt werden können. Suchtmittel sind unlösbarer Teil dieser Gesellschaft, und wenn wir genau hinschauen, so tragen sie neben dem unendlichen Leid, das sie bringen, auch zum Funktionieren dieser Gesellschaft bei.
Statt gegen die Suchtmittel zu kämpfen, sollten wir versuchen, ihre *Funktion für unsere Gesellschaft* zu begreifen. Wir sollten zur Kenntnis nehmen, daß es zwischen der Existenz von Suchtmitteln auf der einen Seite und der Suchtmittelabhängigkeit auf der anderen Seite eine Vielzahl von Varianten des Umgangs mit Drogen gibt: Gelegentlicher Gebrauch und Konsum, Dauergebrauch, Mißbrauch. Niemand beginnt den Suchtmittelgebrauch, um Diplom-Fixer oder Diplom-Alkoholiker zu werden, und immer noch werden die meisten Menschen, die anfangen, Suchtmittel zu gebrauchen, nicht abhängig. Wir denken und werten zu sehr von unserer Problemsicht des Endzustandes aus und stellen Kausalitäten her, die es nicht gibt. Fast jeder Heroinabhängige hat vorher Alkohol getrunken, Zigaretten geraucht oder Haschisch probiert. Aber: Nicht jeder der Alkohol trinkt, wird heroinabhängig, genausowenig wie jeder heroinabhängig wird, der Zigaretten raucht oder Cannabis konsumiert.
Menschen mit Drogenproblemen haben, wenn wir genau hinsehen und unseren Blick nicht auf die Drogen oder das Defizit begrenzen, eine erstaunliche Fähigkeit zur *Selbstorganisation* und Kompetenzen zur Lebensbewältigung. Das gleiche gilt auch für das sie umgebende System. Es gibt in diesem System eben nicht nur die Abhängigkeit und die Co-Abhängigkeit. Wir nehmen diese Fähigkeiten nicht wahr, weil die Art der Lebensbewältigung uns fremd ist und wir die Ergebnisse als destruktiv erleben. Wir können die Fähigkeiten des Fixers zum täglichen Überleben und zur Organisation seiner Sucht gedanklich nicht abkoppeln von der negativen Zielsetzung und den krankheitserhaltenden Ergebnissen. Wir sollten aber lernen, daß fehlgeleitete Fähigkeiten und Kompetenzen noch nicht die Fähigkeiten und Kompetenzen an sich in Frage stellen.

Weg von der Machtausübung durch Definition und Diagnose

Für die Drogenpolitik und Drogenhilfe bedeutet das zunächst *mehr Bescheidenheit.* Wir müssen den Wahn der absoluten Lösungen aufgeben zugunsten von realistischen und *pragmatischen Hilfeschritten*, die ein Leben und Überleben in einer unvollkommenen Gesellschaft ermöglichen. Ob dieses Leben oder Überleben zeitweise mit oder ohne Drogen stattfindet, ist dann eher zweitrangig. Wir könnten dann auch den drogenabhängigen Menschen mit etwas mehr professioneller Bescheidenheit begegnen und deren Fähigkeiten und Kompetenzen zum Leben und Überleben wahrnehmen und unterstützen. Wir müssen dann aber auch weg von der so sehr verinnerlichten *Machtausübung* durch Definition und Diagnose und müssen hin zu dialogischen Lösungsansätzen. Dabei hat dann der Helfer nicht die Aufgabe, die Verantwortung für den Hilfesuchenden zu übernehmen, sozusagen eine schleichende Entmündigung einzuleiten.

3. Drogenabhängigkeit ist Krankheit: Menschen, die abhängig von Suchtmitteln sind, können ihr Leben in diesem Bereich nicht mehr eigenständig und selbstverantwortlich steuern. Zwischen der Gruppe von Menschen mit Suchtmittelabhängigkeit und einer ähnlich großen Zahl von Menschen, die ihr Leben völlig suchtmittelfrei, also ohne jede chemische Manipulation der Hirnfunktionen, gestalten können, gibt es 80 bis 90 Prozent der Erwachsenen, die mehr oder weniger sinnvoll mit Suchtsubstanzen umgehen können.

Gesetze und Appelle bleiben gegenüber der Sucht wirkungslos

Diese Mehrheit hat nun die fatale Angewohnheit, die relativ kleine Gruppe der sich anders Verhaltenden mit negativen Begriffen zu belegen und sie damit unter anderem auch auszugrenzen. Menschen, die suchtmittelfrei leben, werden etwa als Abstinenzler, als Sektierer, als genuß- und lebensfeindlich diffamiert. Abhängige von Suchtmitteln wiederum werden als haltlos, willensschwach, lasterhaft und kriminell bezeichnet.
Vor mehr als einem Vierteljahrhundert wurde das berühmte Urteil des Bundessozialgerichts verkündet, in dem die Sucht als eine *eigenständige Erkrankung* gewertet wurde. Vor dieser Zeit galten rechtlich nur die körperlichen oder psychischen Folgen einer Sucht als Krankheit, nicht die Sucht an sich. Das Bundessozialgericht hat 1968 nicht nur eine Betriebskrankenkasse dazu verurteilt, die Kosten zur Durchführung einer Alkoholbehandlung zu tragen, sondern es hat auch die Ärzte und die Gesellschaft insgesamt dazu verurteilt, die Sucht als Krankheit anzusehen und anzuerkennen. Obwohl diesem Urteil mehr als 30 Jahre wissenschaftlicher Konsens vorausgingen, daß Suchtmittelabhängigkeit Krankheit ist, war es damals nicht selbstverständlich.

Auch heute sind wir in der Bewertung der Sucht und der Einstellung zum suchtkranken Menschen nicht viel weiter. Wie könnte es sonst sein, daß wir immer noch hartnäckig daran festhalten, die Krankheit Drogenabhängigkeit mit *Strafe* positiv beeinflussen zu wollen? Sucht ist eine Krankheit und Krankheiten sind weder durch Appelle noch durch Gesetze zu beeinflussen oder gar zu heilen. Kein vernünftiger Mensch käme auf den Gedanken, per Gesetz die inneren Stimmen bei einer Psychose zu verbieten oder den Husten bei einer Tuberkulose.
Wenn es so ist, daß Krankheiten nicht durch Gesetze oder Verordnungen zu kurieren sind, sondern nur durch Therapie und geduldige Einflußnahme, dann könnte diese Erkenntnis auch dazu beitragen, unsere merkwürdige Resistenz gegen die höchstrichterliche Rechtsprechung, daß Sucht eine Krankheit ist, zu erklären. Der Richterspruch von 1968 hat eben nicht die Einstellung der Bevölkerung als ganzer und auch nicht die der Ärzte und Therapeuten sozusagen über Nacht umgestellt: Von lasterhaft und willensschwach auf krank und hilfebedürftig.
Sowenig Krankheiten durch Strafandrohungen zu beeinflussen sind, so wenig sind innere Einstellungen durch höchstrichterliche Urteile zu erzwingen. Wenn auf der einen Seite Krankheit eine langfristige Prävention und geduldige Therapie verlangt, so können auf der anderen Seite nur *permanente Aufklärung* und individuelle Einflußnahme die Einstellung der Gesellschaft zur Drogenabhängigkeit als Krankheit erreichen.

4. Drogenabhängigkeit ist akut behandlungsbedürftig: Drogenabhängigkeit ist eine schwere Erkrankung, oft mit letalem Ausgang. Diese Krankheit ist akut behandlungsbedürftig, sowohl in bezug auf die *Krankheitslinderung* als auch in bezug auf die *gesundheitliche Stabilisierung* und in bezug auf die *Heilung* im Sinne einer Überwindung der Abhängigkeit. Mit dieser akuten Behandlungsbedüftigkeit vertragen sich prinzipiell schlecht stationäre und neuerdings auch ambulante Behandlungen, die – beruhend auf einem längst überholten Kurverständnis – als Rehabilitationsmaßnahmen mit umständlichen Antragsverfahren, langen Bearbeitungszeiten und ebenso langen Wartezeiten vor der Aufnahme in die Therapieeinrichtungen durchgeführt werden.
Suchterkrankungen sind im Kur- und Rehabilitationsbereich fehlplaziert. Rehabilitation ist immer geplante Maßnahme mit einem systemimmanent hohen Grad an *Unflexibilität*. Damit kann diese nur im Ausnahmefall oder in Teilbereichen die Hilfe der Wahl sein für das höchst dynamische

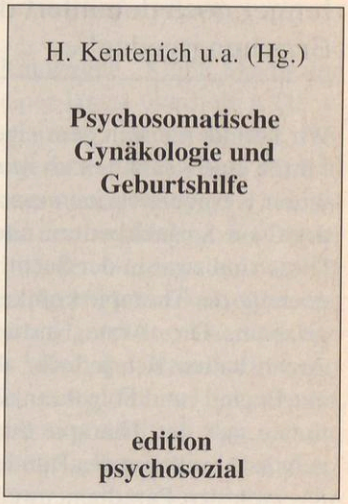
edition ■ psychosozial

H. Kentenich u.a. (Hg.):

Psychosomatische Gynäkologie und Geburtshilfe

Beiträge der Jahrestagung 1994/95

Originalausgabe 1995
Erscheinungstermin: Juli '95
ca. 245 Seiten, 68.-DM
ISBN 3-930096-



G. Schmidt: Lustlosigkeit. Gesellschaftliche und klinische Aspekte • *V. Frick-Bruder:* Widerstände gegenüber der Sexualität älterer Menschen • *S. Höck:* Betreuung von Eltern frühgeborener Kinder • *M. Berger:* Adoptiveltern und ihre Kinder • *H. Richter-Appelt:* Ärztlicher Umgang mit sexuellem Mißbrauch • *P. Platz:* Das Beenden scheinbar erfolgloser Behandlungen • *W. Braendle:* Kritik neuerer Techniken in der Reproduktionsmedizin • *P. Petersen:* Mütterlicher Hirntod und Schwangerschaft • *S. Würz-Kleist u.a.:* Als Psychologin an einer Frauenklinik •

Psychosozial-Verlag, Friedrichstraße 35, 35392 Gießen

Krankheitsgeschehen einer Drogenabhängigkeit. Die in der Praxis fast vollständige Zuordnung der Suchterkrankung zur Rehabilitation ist kein Zufall, sondern ein *Produkt der historischen Entwicklung*: Die Therapie Drogenabhängiger ist entstanden aus der Trinkerrettung und der Trinkerfürsorge, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ihren Anfang im wesentlichen in kirchlichen Einrichtungen und Organisationen genommen hat.

Die Medizin hat die Krankheit „Trunksucht" weitgehend ignoriert. Bis weit in die 70er Jahre dieses Jahrhunderts hatte der Satz des Tübinger Psychiaters *Walter Schulte* aus dem Jahre 1964 Gültigkeit: „Der Arzt geht Mißbrauchtreibenden und Süchtigen aus dem Wege." Die ärztliche Mitverantwortung für die Suchterkrankungen und die medizinische Ergänzung des bestehenden Hilfesystems sind jedoch unverzichtbar. Die Drogenhilfe muß verantwortlich eingebunden sein in die Strukturen eines auch die soziale Dimension von Krankheit umfassenden Gesundheitssystems. Die *soziale Dimension* jetziger Drogenhilfe wäre eine große Bereicherung für unser Gesundheitssystem. Umgekehrt ergäbe die einzufordernde medizinische Mitverantwortung und ärztliche Mitwirkung in der Behandlung suchtkranker Menschen eine neue Hilfedimension. Diese Forderung nach ärztlicher Mitverantwortung und Einbindung ist die logische Folge des Urteils von 1968 und die logische Folge eines wachsenden Verständnisses der Drogenabhängigkeit als Krankheit.

Immer noch dominiert der Fürsorge- und Erziehungsgedanke

Wir befinden uns in dem eigenartigen Zustand, seit über 25 Jahren eine Krankheit *als Massenphänomen* zu haben, die in ihrem Kernbereich im wesentlichen nicht von Ärzten, sondern von Sozialarbeitern und Psychologen behandelt wird. Diese sind zwar in der Suchtbehandlung sehr erfolgreich, jedoch für die Therapie kranker Menschen gesetzlich nicht zugelassen. Die Ärzte, insbesondere die niedergelassenen Ärzte, halten sich jedoch, abgesehen von der Behandlung der Begleit- und Folgekrankheiten und der akuten Intoxikationen, aus der Therapie Suchtkranker heraus. Diese mangelnde Akzeptanz des Bundessozialgerichtsurteils von 1968, das zwar den Paradigmenwechsel gesetzlich verordnete, diesen jedoch nicht, weder bei den Ärzten noch bei den Drogentherapeuten, gedanklich und in der Handlungskonsequenz zu erzwingen vermochte, ist auch in der Drogenhilfe deutlich spürbar.

Die Drogenhilfe ist bis heute von ihren fürsorgerischen und erzieherischen Wurzeln im Denken und Handeln geprägt und nicht von einem Krankheitsverständnis der Abhängigkeit. Dem fürsorgerischen und erzieherischen Denken steht ein bewußt ganzheitlicher, von einem absolut gesetzten Ideal geprägter Hilfeansatz nahe. Von dort ist es dann nicht weit zur Grundsätzlichkeit und zur Ideologie. Das lange Jahre geltende Paradigma der Suchtkrankenhilfe, daß dem Ziel der absoluten *Suchtmittelabstinenz* alle anderen Aspekte nachzuordnen sind, ist nur auf diesem Hintergrund zu verstehen.

Diese Denk- und Handlungstradition hat jedoch nicht nur zu einer selektiven Wahrnehmung, sondern, viel schlimmer, zur *Selektion der Hilfesuchenden* geführt. Wer diesem Ideal nicht entsprach oder auf dem Weg dorthin nicht geradlinig zu folgen vermochte, wurde aus dem Hilfesystem ausgegliedert oder gar nicht erst hineingenommen. Das hieß dann und heißt es vielfach bis heute: Er oder sie ist noch nicht soweit; er oder sie ist noch nicht motiviert oder nicht richtig motiviert; er oder sie ist noch nicht weit genug unten im körperlichen und sozialen Elend.

Einer solchen Denktradition waren ein pragmatisches Vorgehen in kleinen Schritten und Teilziele – wie Überleben, soziale und gesundheitliche Stabilisierung oder Schadensbegrenzung – weitgehend fremd. Daß die Sozialarbeit schon Jahrzehnte vorher postuliert hatte, der Klient müsse dort abgeholt werden, wo er sich befindet und er müsse so angenommen werden, wie er kommt und wie er ist, wurde in der Suchtkrankenhilfe schlicht ausgeblendet oder überlagert durch das alles beherrschende Ziel der Abstinenz. Dieses Ausblenden von Realitäten, diese *Ablehnung jeder Krankheitslinderung* zugunsten des hehren und einzigen Ziels der Krankheitsheilung war besonders gut zu beobachten in der über 20 Jahre dauernden Methadondiskussion in Deutschland, die von vielen mit Recht als ein Glaubenskrieg gekennzeichnet wurde.

5. *Risikominimierung und Krankheitslinderung ist Drogenhilfe:* Wir müssen in der Drogenpolitik und in der Drogenhilfe sowohl unsere Ziele als auch unsere Handlungsschritte konkret auf die Situation, die Bedürfnisse und die Fähigkeiten der drogenabhängigen Menschen und ihrer sozialen Beziehungsgeflechte ausrichten. Ein solches Vorgehen würde der Erkenntnis folgen, daß es einen bedeutenden Abstand gibt zwischen dem Ideal der erwünschten Suchtmittelfreiheit und der Wirklichkeit der Suchtmittelabhängigkeit, zwischen dem weitgehenden gesellschaftlichen Konsens über den Nichtgebrauch von Drogen und der Realität von 150 000 Drogenabhängigen. Dieser Unterschied zwischen Anspruch und Wirklichkeit ist auch durch sittlich-moralischen und justitiellen Druck nicht überbrückbar.

Es kann also nicht um „Suchtmittelfreiheit um jeden Preis" gehen. Die Grenzlinie einer solchen Haltung könnte mit der Markierung „mehr nutzen als schaden" gekennzeichnet werden. Daher befürwortet z. B. der Deutsche Caritasverband ausdrücklich die Substitution von Heroin durch Methadon, da diese Substitution zur gesundheitlichen und sozialen Stabilisierung beitragen kann, und damit auch die Voraussetzung geschaffen wird für einen weiteren Weg in die Drogenfreiheit. Unter dem Aspekt der Linderung, der Risikominimierung und der gesundheitlichen Stabilisierung ist auch die Einrichtung von Räumen für den Drogengebrauch zu sehen. Bei solchen *Konsumräumen* ist zwischen zwei sich widersprechenden Grundauffassungen abzuwägen: Einerseits gibt

es die Annahme, daß durch die Einrichtung entsprechender Räume zum Drogengebrauch eine prinzipiell unerwünschte Suchterhaltung gefördert wird und es damit zu einer Leidensverlängerung für die Abhängigen und deren Angehörigen kommen kann. Gleichzeitig könnte die Einrichtung von Konsumräumen als Ermöglichung der Drogeneinnahme und damit als ein *Signal zur Billigung* des Drogengebrauchs verstanden werden – mit negativen Auswirkungen auf die Drogenprävention.
Andererseits steht diesen vermuteten Annahmen die Wirklichkeit mit der real vorhandenen *Verelendung* der Abhängigen, den hohen gesundheitlichen Risiken eines unter unhygienischen Bedingungen stattfindenden Drogengebrauchs gegenüber, einschließlich der hohen Mortalität der Drogenabhängigen. Zusätzlich zeigen die Erfahrungen mit verschiedenen Formen niedrigschwelliger Drogenhilfe und mit der psychosozial begleiteten Methadonsubstitution, daß durch die sich ergebenden Kontakte zwischen Helfern und Abhängigen eine tragfähige Beziehung hergestellt werden kann mit Einwirkungsmöglichkeiten in Richtung auf ein drogenfreies Leben.
Unter sorgfältiger Prüfung und Abwägung dieser Gesichtspunkte ist eine Entscheidung zugunsten der Linderung der Not der drogenabhängigen Menschen nicht nur sinnvoll, sondern *ethisch geboten*. Der Drogengebrauch würde damit nicht gebilligt. Es wäre lediglich eine konsequente Weiterentwicklung des Hilfeangebotes, wenn Möglichkeiten zur Drogeneinnahme unter gesundheitlichen und sozial stabilisierenden Bedingungen geschaffen würden. Auch die Abgabe von Originalstoffen, also z. B. Heroin oder Kokain, an Schwerstabhängige muß in diesem Kontext und unter Beibehaltung der Ziele: 1. Verhinderung jeder Verschärfung der Lebenssituation der Abhängigen und 2. Mobilisierung aller Hilfen zur Überwindung der Abhängigkeit, nüchtern und ethisch verantwortlich erörtert werden.
Eine Drogenabgabe, und damit eine Aufrechterhaltung der Abhängigkeit kann nur als *ultima ratio* in Frage kommen. Es müssen vorher alle anderen Möglichkeiten der Hilfe geschaffen und angeboten werden. Dazu gehören nicht nur differenzierte Entgiftungs- und Entwöhnungsmöglichkeiten und alle Formen niedrigschwelliger Hilfen einschließlich der Substitution mit Methadon und anderen Stoffen, sondern auch Wohnmöglichkeiten und Arbeitshilfen. Das bedeutet, daß drei grundsätzliche Voraussetzungen für eine staatlich genehmigte Abgabe von Originalstoffen vorliegen müssen:
A: Alle anderen Hilfen müssen real vorhanden und als Möglichkeit ausgeschöpft sein. Heroinabgabe darf also nicht Ersatz sein für fehlende differenzierte Hilfen und Einrichtungen zur Behandlung der Abhängigkeit. Heroin darf auch nicht das ruhigstellende Äquivalent sein zur nicht vorhandenen Wohnung oder Arbeit.
B: Es muß eine *eindeutige individuelle Indikation* vorliegen. Also zum Beispiel eine schwere Abhängigkeit, wie sie diagnostisch in der von der Weltgesundheitsorganisation verbindlich geregelten internationalen Klassifikation psychischer Störungen beschrieben ist. Ergänzend muß eine Mindestdauer der Manifestation dieser Abhängigkeit und ein Mindestlebensalter festgelegt werden.
C: Es muß individuell sichergestellt sein, daß die Maßnahme dem Grundsatz: „mehr nutzen als schaden" nicht widerspricht.

Die Überprüfung dieser Voraussetzungen und die anschließende Genehmigung der Originalstoffabgabe könnte durch eine *Ethikkommission* erfolgen, die aus Delegierten der örtlichen Ärztekammer und der örtlichen Drogenhilfeträger gebildet werden könnte. Die Bundesregierung wäre gut beraten, eine derartige hochschwellige Regelung möglichst rasch in ein geordnetes Gesetzgebungsverfahren einzubringen, um den weniger gesundheitspolitischen als ordnungs- und finanzpolitischen Forderungen und Aktivitäten regionaler Gremien entgegenzuwirken.

6. Das Problem ist nicht aufteilbar nach Substanzgruppen: Das Abhängigkeitsproblem ist in seiner gesellschaftlichen Wertung und Gewichtung und der daraus folgenden Handlungsverantwortung nicht aufteilbar nach Substanzgruppen. Es ist unsinnig, in Prävention und Hilfe nach legalen und illegalen Drogen zu differenzieren. Nicht die Illegalität oder Legalität der Substanz ist das Problem, sondern der Umgang damit und der soziale Kontext des Gebrauchsmusters.

Marginale Fragestellungen beschäftigen die deutsche Drogenpolitik

Insoweit ist die bundesweite Kampagne „Keine Macht den Drogen" das sichtbare Fossil einer längst überholten Denkrichtung. Aber auch die Begrenzung der im siebten Abschnitt des Betäubungsmittelgesetzes geregelten Therapiemöglichkeiten auf betäubungsmittelabhängige Täter ist nicht auf der Höhe der Zeit. Mit der Neufassung des Betäubungsmittelgesetzes von 1981 hat der Gesetzgeber deutlich gemacht, daß der Staat nicht nur Straftaten zu verfolgen hat, sondern auch für die drogenabhängigen Täter Therapie und Rehabilitation als wirksamstes Mittel der Kriminalitätsvorbeugung einsetzen muß. Die, trotz Mängel im Detail, grundsätzlich positiv wirkenden Vorschriften des siebten Abschnitts des Betäubungsmittelgesetzes sollten daher erweitert werden auf alle Straftäter, die drogenabhängig im Sinne der Definition der Weltgesundheitsorganisation und damit krank sind.
An erster Stelle wären hier alkoholkranke Straftäter zu nennen. Die derzeitige Eingrenzung auf betäubungsmittelabhängige Täter ist fachlich und kriminalpolitisch nicht gerechtfertigt. Wenn Straftaten in ursächlichem Zusammenhang stehen mit einer Abhängigkeitserkrankung, dann muß dem Grundgedanken „Therapie statt Strafe" folgend, allen abhängigkeitskranken Tätern primär helfend und nicht strafend begegnet werden. Es wäre daher folgerichtig, die Vorschriften des siebten Abschnitts aus dem Betäubungsmittelgesetz zu streichen und sie, erweitert auf alle drogenabhängi-

gen Straftäter, in geeigneter Weise in das Strafgesetzbuch einzustellen.

Die Drogenpolitik in Deutschland leidet seit Jahren darunter, daß sie sich mit ressourcenverschlingender Leidenschaft und exzessiver Gründlichkeit den philosophisch-ethischen Grundsätzlichkeiten von eher marginalen Fragen widmet, z. B. ob die Abgabe von Spritzen an Strafgefangene oder die Einrichtung von Fixerräumen zum Verbrauch von Betäubungsmitteln verleiten (strafbar!) oder ob 20 Gramm Haschisch noch eine geringe Menge zum Eigenverbrauch sind (das Verfahren kann eingestellt werden) oder nur 10 oder nur 5 Gramm.

Es ist an der Zeit, Prioritäten zu setzen. Das Suchtproblem ist als Ganzes wahrzunehmen und als Aufgabe anzunehmen. Es sind, jenseits aller Ideologie, alle derzeit möglichen Schritte zu tun, um das Leiden suchtkranker Menschen und damit auch das Leid ihrer Angehörigen zu verhindern, zu heilen oder zu lindern. *Bernhard Schmidtobreick*

„Wir ermutigen alle zur Wachsamkeit“

Die deutschen Bischöfe zum Gedenken an das Ende des Zweiten Weltkrieges vor 50 Jahren

Der 50. Jahrestag des Kriegsendes von 1945 wurde in den letzten Wochen auch in zahlreichen Stellungnahmen aus dem kirchlichen Bereich kommentiert (vgl. ds. Heft, S. 286 ff.). Wir dokumentieren das am 24. April veröffentlichte Wort der deutschen Bischöfe zum Gedenken an das Ende des Zweiten Weltkrieges vor 50 Jahren, das sich u. a. mit der Rolle der katholischen Kirche im Dritten Reich beschäftigt.

1945 – Zwischen Schrecken und Hoffnung

Das Jahr 1995 steht im Zeichen des Gedenkens an das Kriegsende vor 50 Jahren. Viele Menschen und Völker blicken auf die Ereignisse des Jahres 1945 zurück, das hinter schrecklichen Geschehnissen die Hoffnung auf eine bessere Zukunft der Welt aufscheinen ließ. Auch in unserem Land richten sich die Gedanken erneut auf dieses Jahr, das die Grausamkeit und Unmenschlichkeit des Krieges auf eine letzte Höhe trieb, bevor es den Weg für die Suche nach einem Neuanfang der Völker freigab.

Es sind furchtbare Bilder, die uns in der Erinnerung vor Augen treten und im Rückblick das ganze Ausmaß des Schreckens deutlich machen:

- Der Versuch der nationalsozialistischen Machthaber, das eigene Volk am Ende eines „totalen Krieges“ mit in den Untergang zu ziehen, kostete zahllosen Soldaten auf allen Seiten das Leben und riß auch die Zivilbevölkerung mit in den Strudel eines sinnlosen Leidens und Sterbens.
- Die auf Zerstörung und Vernichtung zielende Bombardierung deutscher Städte forderte sogar noch in den letzten Monaten vor der Kapitulation der deutschen Wehrmacht ungezählte Opfer, unter ihnen viele alte Menschen, Frauen und Kinder. Unschätzbare Kulturgüter gingen für immer verloren.
- Die Kriegshandlungen waren, vor allem in den deutschen Ostgebieten, von Grausamkeiten und Verbrechen gegen die Menschlichkeit begleitet, deren Opfer wieder alte Menschen, Frauen und Kinder wurden.
- Fast 12 Millionen Deutsche mußten vor der heranrückenden Front fliehen oder wurden aus ihrer Heimat vertrieben. Mehr als zwei Millionen von ihnen fanden im Verlauf oder in der Folge dieser Ereignisse den Tod. Ungezählte waren durch Verwundung und Krankheit für ihr Leben gekennzeichnet; Kriegsgefangene wurden noch auf Jahre in Zwangsarbeit zurückgehalten; das Schicksal ungezählter Vermißter blieb ungeklärt.

Zugleich werden aber auch andere Erinnerungen wach, die das Leiden und die Opfer unserer Nachbarvölker sowie der von den Nationalsozialisten verfolgten Personen und Gruppen ins Bewußtsein rufen und die zur Zeit ihres Geschehens einem Großteil der deutschen Bevölkerung in ihrem wirklichen Ausmaß unbekannt waren:

- Die von der deutschen Aggression erfaßten Nachbarländer waren von Tod, Zerstörung und Verbrechen gegen die Menschlichkeit gekennzeichnet. Trauer über die Opfer des Krieges und über unschuldig Getötete beherrschte die Länder Europas. Vor allem in Polen und in der Sowjetunion beklagten die Menschen in verwüsteten Städten und Landstrichen millionenfache Verluste. Auch außerhalb

Europas gab es zahllose Kriegsopfer und eine bis dahin unbekannte Zerstörung.

- Nach der Befreiung der Konzentrations- und Vernichtungslager in Auschwitz und an vielen Orten wurde vor aller Welt der Völkermord an den Juden sichtbar. Mit Entsetzen und Scham mußten die Deutschen erkennen, was das von Rassenwahn und ideologischer Verblendung geleitete Regime in ihrem Namen vollbracht hatte. Seither ist die Erinnerung an die „Schoa" mit Deutschland verbunden.
- Zugleich wurden die Untaten bekannt, die sich auch gegen die Angehörigen anderer Völker, gegen ethnische Minderheiten, gegen Menschen mit Behinderungen, gegen politisch oder weltanschaulich Andersdenkende und viele andere gerichtet hatten.
- Auch die Unterdrückung des deutschen Volkes selbst trat jetzt deutlich zutage. Der Terror gegen alle, die sich der Partei und ihrem Machtapparat entgegengestellt hatten, die für Freiheit und Menschenwürde eingetreten und deshalb Opfer der Gewalt oder einer ungerechten Justiz geworden waren, wurde in seinem ganzen Ausmaß offenbar.

Im Abstand von fünf Jahrzehnten zeigt das Jahr 1945 ein Bild, das sich jeder einfachen Deutung und Bewertung entzieht. Die Niederlage im Krieg und die bedingungslose Kapitulation brachten die Befreiung von einem verbrecherischen Regime, dessen Gewaltherrschaft sich auch gegen die eigene Bevölkerung gerichtet hatte. Die Hoffnung auf eine neue Friedensordnung und ein Zusammenleben der Völker in Gerechtigkeit und Freiheit wurde durch die Spaltung Deutschlands und den Kalten Krieg sehr bald bitter enttäuscht. Für die Generationen, die all dies persönlich erlebt haben, bringt der Rückblick auf das Jahr 1945 Schmerz und Leid, aber auch Versagen und Schuld ins Bewußtsein. Die Nachgeborenen müssen wissen, daß es auch ihre Geschichte ist, der sie sich nicht entziehen können und die ihnen eine besondere Verantwortung auferlegt. Die Auseinandersetzung mit diesen historischen Gegebenheiten und mit den Konsequenzen, die sich hieraus ergaben, ist nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges im geteilten Deutschland sehr unterschiedlich verlaufen. Seit der deutschen Einigung im Jahr 1990 ist die Besinnung auf diese dunkle Periode der deutschen Geschichte zu einer gemeinsamen Aufgabe aller Deutschen geworden, deren Erfüllung das innere Zusammenwachsen fördern und stärken wird.

Die Frage nach Schuld und Verantwortung

Auch fünfzig Jahre nach dem Ende der nationalsozialistischen Herrschaft stehen wir vor der Frage, wie es überhaupt so weit kommen konnte. Wie war es möglich, daß sich der Nationalsozialismus so schnell und umfassend durchsetzte? Welche Kräfte förderten seinen Aufstieg, und warum gab es ein so breites Maß an Zustimmung und Mitläufertum? Wo blieb der Protest gegen Willkürakte und Gewalttaten? Warum ging kein Aufschrei durch das Land, als in einer Nacht die Synagogen brannten? Warum führten die erkennbaren Vorbereitungen des Krieges nicht zu breitem Widerstand? Weshalb kam das deutsche Volk erst nach der Katastrophe zur Besinnung?

Diese und andere Fragen bedrängen uns auch heute in ungeminderter Schärfe. Sie müssen wachgehalten und immer wieder neu beantwortet werden. Die Zeit des Nationalsozialismus hat in der Geschichte Deutschlands und Europas eine besondere Stellung. Es geht darum, sie in der ganzen Komplexität ihrer Geschehnisse und Wirkkräfte zu erfassen und der Versuchung zu widerstehen, die Perspektive einseitig zu verengen oder nachgewiesene Tatsachen zu leugnen. Dasselbe gilt für die Bemühungen um das historische Verständnis und für die Frage nach Verantwortung und Schuld. Die geschichtliche Wahrheit und die Verantwortung für die Zukunft fordern eine Sicht, die frei ist von Relativierung, Aufrechnung oder ideologischer Verzerrung. Der Umgang mit Versagen und Schuld ist in unserer Gegenwart für viele einzelne Menschen und für die Gesellschaft insgesamt zu einem Problem geworden. Verdrängung von Schuld und ein pauschales, aber folgenloses Schuldgefühl stehen oft unvermittelt nebeneinander. Angesichts des Unrechts und Leids, das unter dem Zeichen des Nationalsozialismus über die Menschen und die Völker gebracht wurde, ist jedoch ein Zurückweichen vor der Schuldfrage nicht zu rechtfertigen. Nur wo Schuld anerkannt und bereut wird, können Vergebung und Versöhnung wachsen. Dies wissen gläubige Christen und dies bestätigt die allgemeine Lebenserfahrung.

Ein ernsthafter Umgang mit der Frage nach Schuld und Verantwortung verbietet leichtfertige Urteile aus der zeitlichen und persönlichen Distanz. Mit Recht ist die Zuweisung kollektiver Schuld an das ganze deutsche Volk schon von unseren Vorgängern kritisiert und zurückgewiesen worden. Denn Schuld geht aus persönlicher Entscheidung und Handlung hervor und muß persönlich verantwortet werden. Ebenso entschieden ist aber auch der Versuch zurückzuweisen, alle Schuld der nationalsozialistischen Zeit allein bei Adolf Hitler und den nationalsozialistischen Entscheidungsträgern zu sehen. Deren unbezweifelbare Täterschaft kann die Mitverantwortung und Mitschuld der vielen, die das System mitgetragen oder toleriert haben, nicht verdecken. Es ist weder angebracht, stellvertretend für sie ein Schuldbekenntnis abzulegen, noch ist es an uns, das Maß ihrer Schuld zu bemessen. Gott selbst kennt es; er allein schafft letzte Gerechtigkeit und schenkt wahre Vergebung.

Zeugnis, Widerstand und Versagen der Kirche

Die Frage nach Mitverantwortung und Schuld richtet sich auch an die Kirche in Deutschland. Sie muß vor Gott, vor sich selbst und vor der Allgemeinheit Rechenschaft über das Verhalten von Gläubigen, Priestern und Bischöfen während der nationalsozialistischen Zeit geben. Die Bemühungen um

ein wahrheitsgetreues Bild haben seit 1945 nicht nachgelassen und sind mit Unterstützung der zeitgeschichtlichen Forschung weit vorangebracht worden. Dabei ist deutlich geworden, daß pauschale Urteile auch hier an der historischen Wahrheit vorbeigehen.
In ihrem ersten gemeinsamen Hirtenschreiben nach dem Ende des Krieges und dem Zusammenbruch der Diktatur haben die deutschen Bischöfe damals die Ambivalenz des historischen Befundes deutlich zum Ausdruck gebracht: „Wir freuen uns", so schrieben sie am 23. August 1945, „daß so viele unseres Glaubens nie und nimmer ihr Knie vor Baal gebeugt haben. Wir freuen uns, daß diese gottlosen und unmenschlichen Lehren auch weit über den Kreis unserer katholischen Glaubensbrüder hinaus abgelehnt wurden. Und dennoch: Furchtbares ist schon vor dem Krieg in Deutschland und während des Krieges durch Deutsche in den besetzten Ländern geschehen. Wir beklagen es zutiefst: Viele Deutsche, auch aus unseren Reihen, haben sich von den falschen Lehren des Nationalsozialismus betören lassen, sind bei den Verbrechen gegen menschliche Freiheit und menschliche Würde gleichgültig geblieben, viele leisteten durch ihre Haltung den Verbrechen Vorschub, viele sind selber Verbrecher geworden. Schwere Verantwortung trifft jene, die auf Grund ihrer Stellung wissen konnten, was bei uns vorging, die durch ihren Einfluß solche Verbrechen hätten verhindern können und es nicht getan haben, ja diese Verbrechen ermöglicht und sich dadurch mit den Verbrechern solidarisch erklärt haben."

Wenn wir von heute aus auf das Verhalten der katholischen Gläubigen und der kirchlichen Verantwortlichen zurückblicken, stellen auch wir fest, daß zwischen dem nationalsozialistischen Unrechtssystem und der katholischen Kirche eine tiefe Kluft und eine wechselseitige Ablehnung bestanden. Sie manifestierten sich auf vielfältige Weise und wurden zum Ursprung zahlloser Konflikte, in denen viele katholische Frauen und Männer, Laien, Priester und Ordensleute ihren Mut und ihre Opferbereitschaft – bis hin zum Martyrium – bewiesen.

Die Distanz der katholischen Bevölkerung zur nationalsozialistischen Ideologie und Partei zeigte sich unübersehbar bei den entscheidenden Wahlen vor und im Jahr 1933. Auch nach der Machtergreifung blieb die Mehrzahl der katholischen Gläubigen der Ideologie des Nationalsozialismus fern. Im Festhalten am christlichen Glauben und seinen Lebensformen widerstand die Kirche den Versuchen der Gleichschaltung oder Vereinnahmung. Sie war in vielem ein Fremdkörper und Stein des Anstoßes für das nationalsozialistische System. Selbst einfache Vollzüge des kirchlichen Lebens wurden oft zu bewußten Akten der Verweigerung: Die Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst trotz zeitgleicher nationalsozialistischer Pflichtveranstaltungen; der Besuch des Religionsunterrichtes, der in den Schulen immer mehr zurückgedrängt und beseitigt wurde; die Mitgliedschaft in katholischen Vereinigungen und Verbänden, die zur Selbstauflösung gezwungen wurden; die Teilnahme an Bekenntnistagen und anderen Veranstaltungen, die den Zusammenhalt der katholischen Gläubigen demonstrierten; die öffentliche Fortführung kirchlicher Traditionen; der Widerstand gegen die Entfernung der Kreuze aus den Schulen; die Teilnahme an Prozessionen und Wallfahrten sowie vieles andere mehr. Nur wer selbst unter ähnlichen Bedingungen seinen Glauben bezeugt hat, kann richtig ermessen, was all dies für die Beteiligten als Kraftquelle, aber auch an Risiko und Gefahr bedeutete. Dieses Widerstehen in zahllosen unauffälligen Aktionen und Unterlassungen war für die Machthaber unerträglich, weil es den Totalitätsanspruch ihres Systems ständig in Frage stellte.

Der persönliche Einsatz gegen das Regime ging aber noch erheblich weiter. Es ist nicht möglich, die große Zahl der Männer und Frauen namentlich anzuführen, die im stillen und in der Öffentlichkeit aus christlicher Überzeugung gegen die nationalsozialistischen Machthaber tätig waren, Verfolgte versteckten, Hilfe zur Flucht leisteten, Zwangsarbeitern und Kriegsgefangenen halfen und deswegen mit ungerechter Gewalt verfolgt, bestraft, interniert oder sogar getötet wurden. Unter ihnen sind Jugendliche und Alte, Menschen unterschiedlicher Berufe und gesellschaftlicher Schichten, Laien, Ordensleute, Priester und Bischöfe. Man zögert, einzelne Namen zu nennen – Eugen Bolz, Alfred Delp, Reinhold Frank, Willi Graf, Nikolaus Groß, Gottfried Könzgen, Karl Leisner, Bernhard Letterhaus, Bernhard Lichtenberg, Otto Müller, Josef Wirmer –, weil man in Gefahr gerät, viele andere zu vergessen, die ebenfalls ihr Leben verloren, als sie ihren Glauben verteidigten oder sich für ihre bedrängten Mitmenschen einsetzten. Neben ihnen, die weithin zum Vorbild geworden sind, steht die große Zahl derjenigen, die ebenfalls gelitten haben oder sogar zu Tode gekommen sind, weil sie ihrem Gewissen folgten, ohne daß dies über ihren unmittelbaren Lebenskreis hinausgelangt ist. Zu ihnen gehören auch die zwölftausend katholischen Priester – das war jeder zweite Priester in Deutschland –, die in Konflikt mit dem nationalsozialistischen Regime gerieten und von denen eine nicht geringe Zahl durch Mißhandlungen im Gefängnis oder im Konzentrationslager schwere Schäden oder den Tod erlitten. Ihrer aller Andenken gilt es, in Dankbarkeit zu bewahren.

Daneben können und wollen wir freilich nicht übersehen, daß es auch innerhalb der katholischen Kirche unkluges Schweigen und falsche Zurückhaltung, ängstliche Reaktion und schuldhaftes Versagen gegeben hat. Mit unseren Vorgängern im bischöflichen Amt stehen wir vor der Frage, ob der Protest der Kirche immer genügend deutlich gewesen ist, um den menschenverachtenden Maßnahmen Einhalt zu gebieten und die Widerstandskraft der Christen und der ganzen Bevölkerung zu stärken. Hier sind Mängel, Fehler und Widersprüche zu verzeichnen. Es gab das eindeutige Nein der Kirche zur nationalsozialistischen Rassenideologie. Aber es gab keinen öffentlichen Aufschrei, als sie rücksichtslos ins Werk gesetzt wurde. Es bleibt eine schmerzliche Feststellung, daß gegen die Nürnberger Gesetze 1935 und nach

der Reichspogromnacht 1938 nicht mit Entschiedenheit protestiert worden ist. Freilich konnte der öffentliche Widerspruch gegen staatlich organisierte und sanktionierte Verbrechen auch das Gegenteil bewirken und zu einer Ausweitung von Gewalt und Vernichtung führen. Ein Opfer dieses verhängnisvollen Zusammenhangs ist Edith Stein zusammen mit vielen anderen Juden aus den Niederlanden geworden. Andererseits haben die Predigten des Bischofs von Münster, Clemens August von Galen, gegen die planmäßige Tötung geistig Behinderter und die Stellungnahmen anderer Bischöfe wie des Bischofs von Rottenburg, Johann Baptist Sproll, gegen die Rechtsverletzungen der Nationalsozialisten gezeigt, daß ein entschieden vorgetragener öffentlicher Protest wegen der Wirkung auf die Bevölkerung das rücksichtslose Gewaltregime nicht unbeeindruckt ließ.
Schmerzlich ist im Rückblick auch zu erkennen, daß die Bereitschaft, über die eigenen Belange hinaus für andere Verfolgte einzutreten, nicht von Anfang an genügend ausgeprägt war. In zahllosen, mit Standhaftigkeit durchgehaltenen Beschwerden und Eingaben wurde gegen Übergriffe auf die kirchliche Seelsorge protestiert; mit nicht geringem Erfolg wurde versucht, die eigenen Gläubigen zusammenzuhalten und gegen nationalsozialistische Einflüsse zu immunisieren. Zugleich aber mangelte es auch an Mut, Kraft und Weitblick, um ebenso für diejenigen nachdrücklich einzutreten, die nicht zur Kirche gehörten oder gar weltanschaulich ihre Gegner waren. Nicht wenige Christen haben – wie Gertrud Luckner, Gabriele von Magnis und Margarete Sommer – unter Einsatz des eigenen Lebens und mit Hilfe anderer jüdischer Mitbürger und andere Verfolgte vor dem Zugriff der Verfolgung gerettet. Aber es gab auch hilfloses Wegsehen oder Selbstberuhigung in dem Gedanken, daß vielleicht das Schlimmste nicht wirklich eintreten würde.
Mutiges Zeugnis und Widerstand können und sollen nicht gegen Versagen und Schuld aufgerechnet werden. Bewunderung und Dank für das eine verringern nicht Reue und Scham über das andere. Für die heutige Kirche wird beides zur Mahnung, ihre Verantwortung für das Ganze des Gemeinwesens zu erkennen, allen Ansätzen zur Mißachtung der Würde des Menschen entgegenzutreten, Böses als Böses und Unrecht als Unrecht öffentlich zu benennen und dabei, wie ihr Stifter und Herr Jesus Christus, vor allem an der Seite der Benachteiligten und Schwachen zu stehen.

Fünfzig Jahre auf dem Weg zur Freiheit und Versöhnung

Wenn wir heute auf das Jahr 1945 zurückschauen, so geht der Blick durch fünf Jahrzehnte der Nachkriegsgeschichte. In dieser Perspektive wird deutlich, daß das Jahr 1945 einen epochalen Wendepunkt für unser Volk, für Europa und für die Entwicklung der ganzen Welt darstellt. Die Hoffnungen, die nach dem Ende des Krieges aufblühten, haben sich trotz mancher Rückschläge und bleibenden Enttäuschungen in einem weit höheren Maße erfüllt, als damals erwartet werden konnte.
Dabei waren die vergangenen fünfzig Jahre für unser Volk, für die Nachbarländer und für die Welt keineswegs eine leichte Zeit. Der Weg unseres Vaterlandes vom besetzten Gebiet in die volle Unabhängigkeit war lang und hindernisreich. Die Jahre nach dem Krieg waren von Not und Hunger gekennzeichnet. Zahllose Menschen hatten durch Zerstörung oder Vertreibung Haus und Heimat verloren. Viele Familien waren auseinandergerissen. Die Frauen, die während des Krieges und in der Nachkriegszeit eine schwere Last trugen, und die Hinterbliebenen der Gefallenen mußten ihr Schicksal allein in die Hand nehmen. Die Not der Heimatvertriebenen forderte auch denen, die sie aufnahmen, große Opfer ab. Dennoch gelang es, das Leben in einer freiheitlichen und rechtsstaatlichen Ordnung, die auch ihre christlichen Grundlagen nicht verleugnete, wirtschaftlich, sozial und kulturell aufblühen zu lassen. Unser Gemeinwesen ruht auf dem stabilen Fundament des Grundgesetzes und auf den garantierten Grundrechten. Das Vertrauen in den Rechtsstaat hat sich gefestigt.

Die positive Entwicklung in der alten Bundesrepublik Deutschland blieb von der Teilung des Landes überschattet, die auf unabsehbare Zeit festgeschrieben zu sein schien und mit der sich viele, aus unterschiedlichen Motiven, zunehmend abfanden. Die Menschen östlich der Elbe und der Werra trugen dabei die schwere Last. Sie waren erneut unter die Herrschaft eines totalitären Systems geraten, das seine ideologischen Ziele mit aller Rücksichtslosigkeit verfolgte. Unter ungleich schwierigeren Bedingungen als ihre Mitbürger im Westen Deutschlands haben sie den Wiederaufbau aufgenommen und den Willen und die Sehnsucht nach einem Leben in Freiheit nicht aufgegeben. Die deutsche Wiedervereinigung hat ihre individuellen und gesellschaftlichen Lebensverhältnisse grundlegend verändert und fordert ihnen in kürzester Zeit eine Neuorientierung ab, für die im Westen mehrere Jahrzehnte zur Verfügung standen. So verständlich deshalb manche Ungeduld und Enttäuschung ist, gilt es doch immer wieder, mit Dankbarkeit und Freude festzuhalten, daß die im Jahr 1945 angebrochene Entwicklung mit dem Jahr 1990 endlich zu ihrem Durchbruch gelangt ist und jetzt alle Kräfte zur weiteren Entfaltung herausfordert.

Die Zukunft des geeinten Deutschland ist eng mit der Entwicklung Europas verbunden, die seit 1945 vor allem von dem Bemühen um eine neue Friedensordnung bestimmt war. Unsere Nachbarn in Europa haben uns trotz aller schlimmen Erfahrungen des Krieges schon sehr früh die Hand zur Versöhnung gereicht. Langlebige Vorurteile wurden abgebaut; Verständnisbereitschaft und Vertrauen wuchsen. Der französische Bischof Pierre Marie Théas und seine Mitbrüder waren hierfür Wegbereiter. Die deutsch-französische Freundschaft wurde zum Modell eines neuen Zusammenlebens und zur Grundlage für die Integration der europäischen Staatengemeinschaft. Die bis heute anhaltende Dominanz der wirtschaftlichen Belange darf uns nicht über-

sehen lassen, wie stark das Zusammenwachsen auf der Grundlage gemeinsamer Werte und Überzeugungen vorangeschritten ist und uns auch für die Zukunft den Weg weist. Versöhnung wurde auch dort möglich, wo die Gräben besonders tief waren. Während des Zweiten Vatikanischen Konzils sind die polnischen und die deutschen Bischöfe, ohne auf Anfeindungen im eigenen Land zu achten, mit ausgestreckter Hand aufeinander zugegangen, um Vergebung zu erbitten und Vergebung zu gewähren. Sie haben damit einen entscheidenden Anstoß für die Annäherung und Aussöhnung zwischen dem deutschen und dem polnischen Volk gegeben, die ihrerseits zum Vorbild für eine neue Beziehung zu anderen mittel- und osteuropäischen Nachbarländern werden konnten. Zu dieser Entwicklung haben nicht zuletzt die deutschen Heimatvertriebenen durch ihren schon sehr früh ausgesprochenen feierlichen Verzicht auf „Rache und Vergeltung" beigetragen. Dankbar erkennen wir an, daß dies heute auch vielen Menschen in unseren östlichen Nachbarländern bewußt wird. Mit den Mitteln menschlicher Gerechtigkeit ist das dem Vertriebenen zugefügte Unrecht ebensowenig wiedergutzumachen wie das von Deutschen in den besetzten Ländern verübte Unrecht. Wiedergutmachung zwischen unseren Völkern fordert die Bereitschaft, sich innerlich von alten nationalen Feindschaften abzuwenden und mitzuhelfen, daß die Verletzungen geheilt werden, die hieraus hervorgegangen sind. Viele gelungene Beispiele solchen Bemühens haben gerade auch im kirchlichen Raum dazu geführt, daß neue Brücken – insbesondere auch zu den tschechischen Nachbarn – geschlagen wurden.

Dies sind hoffnungsvolle Perspektiven am Ende dieses Jahrhunderts. Dennoch sind wir Zeugen, daß nationalsozialistische Gegensätze und Rivalitäten, alte Machtkämpfe und Feindbilder noch immer nicht überwunden sind. Es schreit zum Himmel, daß im Bereich des ehemaligen Jugoslawiens gegenwärtig wieder unschuldige Menschen in den Abgrund von Krieg, Vertreibung und sinnloser Zerstörung gerissen werden, während die Gemeinschaft der Völker mit Ratlosigkeit und wachsender Abstumpfung die Bilder des Schreckens beobachtet. Die europäische Gemeinschaft darf sich nicht mit dem abfinden, was hier geschieht. Sie kann ihr Gewissen nicht damit beruhigen, humanitäre Hilfe zu leisten und die Schadensfolgen des Krieges zu mindern.

Verantwortung für die Zukunft

Gedenktage und Gedenkjahre sind kein Selbstzweck. Die Vergewisserung über den eigenen Standort vor dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung dient der Gestaltung der Zukunft. Freiheit und Recht, die unsere Gesellschaft und unsere Staatsordnung tragen, müssen täglich neu verwirklicht und verteidigt werden. Es wäre eine untaugliche „Vergangenheitsbewältigung", wenn wir fünfzig Jahre nach dem Kriegsende und dem Untergang des „Dritten Reiches" so tun wollten, als sei der Geist der Unmenschlichkeit von damals endgültig gebannt; als hätten wir nur zu beklagen, was damals an Schrecklichem geschehen ist, und uns nicht in acht zu nehmen vor gegenwärtigen und künftigen Versuchungen und Verfehlungen.

Wir ermutigen alle zur Wachsamkeit, besonders zum Einsatz für die grundlegenden menschlichen Werte, zur Verteidigung des Rechtes auf Leben von Geborenen und Ungeborenen, zum Augenmaß, wo technischer Fortschritt Mensch und Schöpfung in Gefahr bringt. Mit einiger Sorge beobachten wir die Tendenz, persönliche Ansprüche und Rechte auszuweiten, die Pflichten gegenüber dem Gemeinwesen aber geringzuachten. Die Neigung, sich ins Private oder in geschützte Binnenräume – kirchlicher oder anderer Art – zurückzuziehen, entspringt keiner christlichen Haltung. Wir müssen von einer zum Egoismus und zu einer extremen Individualisierung neigenden Mentalität wieder zu verbindlichen gemeinsamen Wertmaßstäben zurückfinden. Ein lebendiger Glaube an Gott und die Begegnung mit der Person und der Botschaft Jesu Christi sind hierfür die besten Voraussetzungen.
Wehren wir auch aller neu aufbrechenden Gewalt, selbst wenn sie gegenwärtig nur von verirrten oder verführten Randgruppen ausgeht. Die Fähigkeit, einander zu achten und fremde Eigenart zu respektieren, ist ohne Zweifel größer geworden. Aber Vorurteile und Feindbilder führen ein zähes Leben. Sündenböcke sind rasch gefunden, wo Mißstände nicht erklärt werden können und wo von eigenem Versagen abgelenkt werden soll. Fremdenhaß und Antisemitismus dürfen nicht geduldet werden, auch dort nicht, wo sie in stumpfer Gedankenlosigkeit vor allem auf öffentliche Provokation abzielen. Wir müssen uns weiterhin bemühen, Menschen anderer Sprache und Kultur und das Zusammenleben mit ihnen als Bereicherung für unser Land zu verstehen.

Eine Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit, die nicht von den Gefährdungen und Verführungen der Gegenwart ablenkt, bleibt auch über das Gedenkjahr 1995 als Aufgabe bestehen. Vor allem in der Erziehung und in den Medien, aber auch im gesellschaftlichen Zusammenleben überhaupt gilt es, immer wieder Aufklärung zu leisten und zur Besinnung zu rufen. Totalitäre Menschenverachtung, ideologische Verblendung, Nationalismus, Gewaltherrschaft, Diskriminierung von Minderheiten und Bedrohung des Friedens dürfen nie wieder die Oberhand gewinnen. Dies schulden wir den Opfern der Verbrechen aus der nationalsozialistischen Zeit des Krieges und der Vertreibung. Dies ist es auch, wofür wir in Verantwortung vor Gott und im Vertrauen auf seine Hilfe mit Entschiedenheit eintreten müssen.

Neu für Studium und Praxis der Theologie



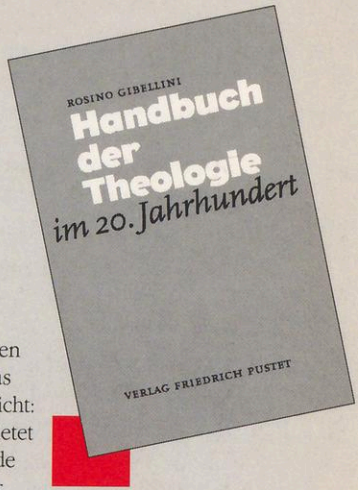
Die neue, kompakte Gesamtdarstellung der katholischen Dogmatik: transparent, schlüssig, umfassend und aus einer Hand.. Ein unentbehrliches Werk, stimmig und souverän gestaltet, und auf dem neuesten Stand der Diskussion.

912 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag, DM 98,-- (Best.-Nr. 23334)



Die ethischen Wegweisungen des 1991 verstorbenen, berühmten Moraltheologen Franz Böckle sind heute aktueller denn je: Lebenshilfe in konkreten Konfliktsituationen - bei Vorrang des Gewissens vor jeglicher moralischer Normierung.

296 Seiten, Paperback, DM 38,-- (Best.-Nr. 104036)



In dieser dichten Form gab es das bislang noch nicht: Dieses Werk bietet eine umfassende Darstellung der Geschichte der katholischen und protestantischen Theologie im 20. Jahrhundert. Ein ungemein faszinierendes Spektrum.

554 Seiten, gebunden mit Fadenheftung, DM 98,-- (Best.-Nr. 104068)

Ja, ich bestelle gegen Rechnung zur umgehenden Lieferung:

___Ex. 23334 Katholische Dogmatik DM 98,--

___Ex. 104036 Ja zum Menschen DM 38,--

___Ex. 104068 Handbuch der Theologie... DM 98,--

Preisstand: 20.5.95

Name/Vorname

Straße/Hausnummer

PLZ/Ort

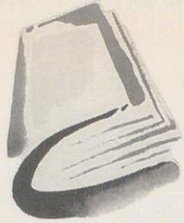
Datum/Unterschrift

80 Pf
falls Marke
zur Hand

ANTWORT

Freiburger BuchVersand
Herrn Clemens Kohler
Habsburgerstr. 116

79104 Freiburg



Freiburger BuchVersand

Aktuelle Buchtips - für Sie ausgewählt

Ihre Bestellvorteile

* Kein Risiko - 14 Tage Rückgaberecht
* Portofreie Lieferung bei einem Bestellwert über DM 100,-- (Ihr Versandkostenanteil sonst: DM 4,--)
* Bequeme Lieferung gegen Rechnung
* Kein Club, Keine Mitgliedschaft
* Telefonischer Bestellservice: 0761 / 2717328 oder per Fax: 0761 / 2717360

Zwischen Säkularisierungswelle und Bücherflut

Eine Allensbach-Untersuchung zu den Chancen des religiösen Buches

Auch auf dem religiösen Buchmarkt gibt es gelegentlich Bestseller – Weltkatechismus, Papstbuch, Drewermann. Aber insgesamt haben es Bücher, die theologisch-spirituell den Glauben erschließen möchten, heute schwer, weil der Anteil der religiös Interessierten und vor allem Gebundenen in der Bevölkerung deutlich zurückgegangen ist. Das belegt eine Allensbach-Untersuchung, deren Ergebnisse aber auch Chancen und unausgeschöpfte Potentiale für religiös-theologische Bücher erkennen lassen.

„Die Realität ist wie Wasser: flüssig und beweglich und nur mit sehr viel Kraftaufwand ein klein wenig zusammenzupressen." Das sagt nicht irgendwer. Diese Worte legt der niederländische Literat *Harry Mulisch* in seinem letzten Roman „Die Entdeckung des Himmels" einem Engel in den Mund, der mit einem Artgenossen erfolgreich versucht, den Weltlauf zu beeinflussen. Ob er Heraklit kannte? Gleichviel. Was Mulischs Engel im Blick auf die Welt insgesamt konstatiert, gilt auch für Teilbereiche: alles ist im Fluß. Diese Feststellung entspricht – wen wundert es? – einer aktuellen Studie des Instituts für Demoskopie Allensbach zur Situation des katholischen Buchmarkts, die sich der Mühe unterzieht, die Marktrealitäten zu verdichten und zwischen Säkularisierungswelle und der jährlich wachsenden Bücherflut auch aus konfessionellen Verlagen die Position und die Potentiale religiöser Bücher zu bestimmen.

Religiöse Bücher leiden unter Imageverlust

Die im Auftrag des Verbandes Katholischer Verleger und Buchhändler (VKB) und der Medien-Dienstleistungs-GmbH (MDG) durchgeführte Untersuchung umfaßt eine repräsentative Bevölkerungsumfrage einschließlich einer differenzierteren Potentialbefragung sowie explorative Intensivinterviews in religiösen und säkularen Verlagen und Buchhandlungen. Im Rahmen einer Mehr-Themen-Umfrage erhoben die Demoskopen bei insgesamt 2076 für die deutsche Bevölkerung ab 16 Jahre repräsentativ ausgewählten Personen mit Hilfe eines strukturierten Fragebogens die Erfahrungen und Einstellungen zu religiösen Büchern. Um diese Auswertungsbasis zu verbreitern, wurden in einer Vertiefungsstudie weitere 313 Buchleser aus dem weitesten Interessenpotential für religiöse Bücher befragt. Abgerundet wird das Bild durch 80 Expertengespräche, in denen Verleger, Lektoren und Fachbuchhändler Rede und Antwort standen.

Die religiöse Landschaft ist deutlich in Bewegung. Allensbach diagnostiziert einen gewaltigen Umbruch und spricht von „tektonischen Verschiebungen in den Wertvorstellungen und Lebensorientierungen der Bevölkerung". Mit den institutionellen seien auch die religiösen Bindungen insgesamt schwächer geworden. Eine Verlagerung der religiösen Praxis aus dem kirchlichen Raum in die private Sphäre habe nicht stattgefunden. So ist der Kreis mit einem ausgeprägten Interesse an religiösen Fragen in beiden Konfessionen in den alten Bundesländern seit 1967 von 31 auf 23 Prozent zurückgegangen: unter Protestanten hat er sich von 24 auf 17 Prozent verengt, unter Katholiken von 40 auf 32.

Die deutsche Einheit hat das zahlenmäßige Gewicht der religiös gebundenen Bevölkerungskreise in der Gesellschaft noch einmal deutlich vermindert. 39 Prozent der westdeutschen, aber nur 22 Prozent der ostdeutschen Bevölkerung unterhalten sich zumindest gelegentlich über religiöse Fragen. In Ostdeutschland bekennt sich nur noch knapp jeder dritte zum Glauben an Gott, von den Unter-30jährigen gerade noch 20 Prozent. Entsprechend ist der Kreis, der sich für kirchliche und religiöse Themen interessiert, in den neuen Bundesländern enger als in den alten Bundesländern. Nur 15 Prozent der ostdeutschen Bevölkerung bekunden nennenswertes Interesse an kirchlichen und religiösen Themen, in der jungen Generation ganze 9 Prozent.

Die Trendanalyse dokumentiert dabei für das ganze Bundesgebiet eine *wachsende Kluft zwischen den Generationen.* Während der Anteil der an religiösen Fragen Interessierten in der Altersgruppe der 60jährigen und älteren seit 1967 von 41 auf 35 Prozent gesunken ist, in der Altersgruppe der 45–59jährigen von 33 auf 28 Prozent, ist bei den Jüngeren ein Rückgang von mehr als 10 Prozent festzustellen. 1967 interessierten sich noch 21 Prozent der 16- bis 29jährigen Westdeutschen sehr oder ziemlich für religiöse Fragen, heute nur noch 9 Prozent; in der Altersgruppe der 30- bis 44jährigen ist der Anteil von 30 auf 20 Prozent zurückgegangen.

Die zunehmend starke Altersgebundenheit des religiösen Interesses droht eine Hypothek für die Zukunft zu werden – nicht zuletzt deshalb, weil die Gruppe der Unter-30jährigen mit 76 Prozent zwar in überproportionalem Anteil Buchleser sind, aber nur in weit unterproportionalem Anteil Leser religiöser Bücher. Verschärft wird die Säkularisierungswelle überdies durch den überdurchschnittlich hohen Rückgang des Interesses an religiösen Fragen bei der *katholischen Intelligenz.* In dieser Gruppe mit ungewöhnlich intensiver

Buchlektüre nahm der Anteil der stark an religiösen Fragen Interessierten von 28 Prozent im Jahre 1967 auf jetzt nur noch 11 Prozent ab. Insgesamt 61 Prozent der Katholiken mit höherer Schulbildung sagen heute, daß sie sich nicht besonders oder gar nicht für religiöse Fragen interessieren. „Der Glaube", so *Renate Köcher* bei der Präsentation der Studie, sei „offenbar kein intellektuelles Abenteuer mehr".

Dies wird noch durch eine zweite Beobachtung gestützt. Religiöse Bücher leiden an einem *erheblichen Imageverlust*, der deutlich über den landauf, landab beklagten Verlust der Lesekultur in unserer Gesellschaft hinausreicht. Sie lösen vor allem negative Assoziationen aus und gelten selbst manchem ihrer Leserinnen und Leser als moralisierend, einseitig, lebensfremd und langweilig. Entsprechend gering ist das Interesse an solchen Büchern, die sich im engeren Sinn mit kirchlichen und religiösen Fragestellungen befassen. Etwa 11 Prozent der Bevölkerung beschreiben sich selbst als Leser solcher Bücher: Katholiken mehr als Protestanten, Personen mit starken kirchlichen Bindungen weitaus mehr als Personen ohne diese Bindungen, Ältere häufiger als Jüngere und Frauen mehr als Männer.

Je konfessioneller das Thema, desto geringer ist das Interesse

Kein Wunder also, daß konfessionelle Verlage und Buchhandlungen nur unbefriedigend von den eindrucksvollen Wachstumsraten des Buchmarkts insgesamt profitiert haben? Drohen die alten Traditionsströme zu versiegen und zu vertrocknen? Werden religiöse Motivation und religiöses Interesse von einer schleichenden, aber kraftvollen Säkularisierungswelle weggespült oder schöpfen die Menschen der neunziger Jahre aus anderen (religiösen) Quellen? Letzteres scheint der Fall zu sein. Das gesamte Potential für religiöse Bücher reicht nämlich weit über den Kreis derjenigen hinaus, die sich selbst als Leser religiöser Bücher charakterisieren. Diese Selbstdarstellung, so die Meinungsforscher, greife zu kurz, weil ihr ein Verständnis zugrunde liege, das nur einen Teil des tatsächlichen Angebots abdecke. So assoziiert der weitaus größte Teil der Befragten religiöse Bücher mit Bibeln, Gebets- und Glaubensbüchern.

Ein ganz anderes Bild ergibt sich, wenn man die Befragten mit einem Spektrum von möglichen Literaturformen konfrontiert, um ihre Vorlieben zu eruieren. Einerseits gilt: je enger und konfessioneller das Thema, desto geringer wird das Interesse. Umgekehrt beobachten Experten eine spürbare Verlagerung des Interesses von im engeren Sinn konfessionellen Büchern hin zu im weiteren Sinn religiösen Büchern. Ein Buchhändler skizziert die Situation so: „Im engeren Bereich gehört zum religiösen Buch die theologische Fachliteratur, dann weiter alle Bücher, die Religion zum Thema haben, also auch Bücher, die nicht strikt theologisch ausgerichtet sind, wie z. B. solche religiösen Inhalts, Meditationsbücher, Bildbände usw. Für uns sind drittens auch wichtig Lebenshilfen, Romane, die Lebensfragen der Menschen beinhalten, und zwar von den Klassikern bis hin zur modernen Literatur. Diese sind nicht explizit, wohl aber implizit religiösen Inhalts."

Zählt also Harry Mulischs oben genannter Roman zu den religiösen Büchern im weiteren Sinne? Der eben zitierte Buchhändler würde diese Frage sicherlich ohne Zögern bejahen. Der Luzerner Theologe *Kurt Koch* schrieb schon vor Jahren im Hinblick auf diese Entwicklung, *Umberto Eco* lasse grüßen. Aber auch die weiteste Interessenbestimmung braucht ihre Grenzen. Allensbach zählt Bücher dazu, die ganz allgemein Antworten auf die Sinnfrage geben, Lebenshilfe in existentiellen Krisen vermitteln, Erziehungsratgeber, Bücher über Ethik und Moral, Meditation und Yoga, philosophische, psychologische und esoterische Werke sowie Literatur über die Religionen der Welt und neue Formen der Religiosität. Insgesamt 41 Prozent der erwachsenen Bevölkerung bzw. 50 Prozent aller Buchleser zählen zum Kreis der Leser solcher Bücher. Das entspricht etwa 25,2 Millionen Menschen. Davon gehören 3,7 Millionen Menschen häufig zu den Lesern religiöser Bücher, weitere 4,3 Millionen zählen zu den gelegentlichen Lesern, knapp 17 Millionen zu den seltenen Lesern, die nur alle paar Monate ein religiöses Buch in die Hand nehmen – unter ihnen übrigens ein nicht unbeträchtlicher Anteil von Angehörigen anderer Konfessionen, Konfessionslosen oder Menschen, die sich selbst als nichtreligiös bezeichnen.

Eines eint sie alle: sie suchen auffällig häufiger nach Lebensorientierung und Lebenshilfe als Leser, die sich auf andere Lektürefelder konzentrieren. Je größer nämlich die Affinität zum religiösen Buch, desto stärker dominiert das Motiv, Bücher auch als Orientierungs- und Lebenshilfe zu nutzen. So geben nur 29 Prozent aller Buchleser, aber 57 Prozent der intensiven Leser religiöser Bücher an, daß ihnen bestimmte Bücher Mut machen und sie in dem bestärken, was sie denken und fühlen. 22 Prozent aller Buchleser, aber 41 Prozent der intensiven Leser religiöser Bücher finden in Büchern gelegentlich Lösungen für eigene Probleme. Ein Drittel aller Buchleser, jedoch 62 Prozent der intensiven Leser religiöser Bücher haben den Eindruck, daß ihnen Bücher helfen, Dinge zu sehen, die sie vorher nicht wahrgenommen haben. Schmuggelware aber, die ihre Leser quasi durch die Hintertür christlich-konfessionell vereinnahmt, akzeptieren sie nicht.

Das zeigt ein in die Befragung integrierter Test. Auf die Frage, ob man sich beim Kauf für einen Erziehungsratgeber mit oder ohne christlichen Hintergrund entscheiden würde, sprach sich die überwiegende Mehrzahl der Befragten für das Buch ohne christliche Prägung aus. Von einer Ebbe hinsichtlich des religiösen Interesses kann also wohl keine Rede sein. Und obwohl sich angesichts der realen religiösen Vitalität unserer Gesellschaft zunächst die Frage aufzwingt, ob hier nicht mit einem Kunstgriff der Religionsbegriff bis zur Unkenntlichkeit und Konturlosigkeit ausgeweitet wird, korrespondiert der Befund der Allensbacher Demoskopen doch auffällig mit einer Umfrage der Wochenzeitung „Die Wo-

che", die ihre Erkenntnisse erst jüngst unter der Überschrift „Gott ist wieder in" subsumierte.

Auch diese Untersuchung zeigt, daß sich die Religiosität neue Bahnen bricht – häufig an der Kirche vorbei. Offenbar wird Religiosität heute anders artikuliert und kommuniziert als im klassisch christlich-konfessionellen Rahmen: pluraler, dialogischer und existentieller. Nicht selten scheint ein Bedürfnis nach wertfreier Information an die Stelle von Konfession zu treten und die Suche nach erfahrungssatten Lebenssätzen an die Stelle von Lehrsätzen. Publikumsverlage haben diese Auswanderung des religiösen Themas längst als Chance ergriffen. Ernstzunehmende Theologen findet man heute neben erklärten Kirchenkritikern in Verlagen, in denen man sie vor kurzem nicht erwartet hätte.

Unausgeschöpfte Potentiale im Kern- wie auch im Öffnungsbereich

Diese Beobachtung hat noch eine andere interessante Seite. Unterteilt man nämlich die Leser in einen konfessionellen, eher konservativen Kernbereich klassisch religiöser Bücher und einen an Sinndeutung und existentieller Religiosität interessierten Öffnungsbereich, so zeigen sich beträchtliche *unausgeschöpfte Potentiale* im Kernbereich wie im Öffnungsbereich. Der Kreis der Interessenten an solchen Büchern ist deutlich größer als der Anteil der Bevölkerung, der in den letzten zwei bis drei Jahren Bücher zu diesen Themen gelesen hat. Besonders groß sind die unausgeschöpften Potentiale bei Büchern zu Sinnfragen, anderen Religionen und Weltanschauungen, neueren Bewegungen in der Kirche, kritischen Büchern, Büchern über das christliche Familienleben und Büchern zu ethischen und moralischen Fragen. So interessieren sich 26 Prozent aller Buchleser für Bücher, die sich mit Sinnfragen auseinandersetzen, nur 9 Prozent haben in den letzten zwei bis drei Jahren aber solche Bücher gelesen. Bei Büchern über andere Religionen und Weltanschauungen beträgt die Relation 25 zu 8 Prozent, bei Büchern über Glaubensfragen 16 zu 8 Prozent.

Dies ist um so gravierender, als die potentiellen Interessenten im Kern- und Öffnungsbereich auch in überdurchschnittlichem Anteil Buchkäufer sind: Die Angehörigen beider Segmente haben in den letzten 12 Monaten im Durchschnitt 11,6 Bücher gekauft, das sind sehr viel mehr als die im Durchschnitt aller erfaßten Buchleser gekauften 7,9 Exemplare. Nicht, daß alle diese Bücher auch immer von ihren Käufern selbst gelesen würden. Einen beträchtlichen Anteil daran haben offenbar die religiösen Bücher, die zu *Geschenkzwecken* erworben werden: 24 Prozent der gesamten Bevölkerung haben schon religiöse Bücher zur Erstkommunion, Konfirmation, Firmung, Geburtstagen und Weihnachten verschenkt. Katholiken mehr als Protestanten, diese wiederum weitaus mehr als Konfessionslose.

Ein immenser Imageverlust klassisch religiöser Bücher konkurriert mit einem *weiten Interesse an implizit religiösen The-*

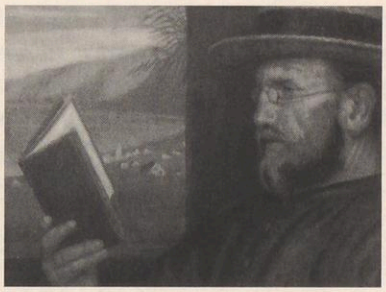
Zur Seligsprechung am 4. Juni 1995:

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

men, erhebliche unausgeschöpfte Potentiale mit einer zunehmend schwächeren Position am Buchmarkt, Vorurteile, religiöse Bücher seien oft nicht aufrichtig, verträten eine säuerliche Moral und seien in einem salbungsvollen, gefühligen Ton geschrieben, mit der zunehmenden Faszination religiöser Autoren wie beispielsweise eines Dalai Lama. So spannungsvoll wie diese Diagnose, so spannend ist die Herausforderung, der sich christliche Verleger heute gegenübersehen. Es muß gleichzeitig in die Tiefe und in die Breite gearbeitet werden. Es gilt die Kernkompetenz zu stärken und die dort vorhandenen Marktchancen intensiver zu nutzen. Gleichzeitig wird man neue programmatische Weite wagen müssen.

Entscheidend wird dabei sein, ob es gelingt, der impliziten Religiosität auf die Spur zu kommen und ihr eine neue Stimme und unverbrauchte, frische Sprache zu geben – und zwar auf eine Weise, die nicht den Verdacht nährt, man wisse schon, bevor man die Frage stellt, die entsprechende Antwort. Authentizität und Attraktivität müssen zugleich gesteigert werden. Während das eine eine Frage der Kongruenz von Gedrucktem und Gelebtem sowie neuer Inhalte und Autoren ist, ist das andere eine Frage des Images. Nicht nur, nicht einmal in erster Linie beim Leser, sondern bei den Multiplikatoren ist da noch eine Menge an Vorurteilen zu entkräften. Meinung wird heute gemacht. Warum sollen christliche Verleger da nicht mitmachen? Bewußtseinsbildung ist angesagt, professionelle Pressearbeit und modernes Marketing.

Wie eingangs gesagt: Die Realität ist wie Wasser – flüssig und beweglich. Die Verleger könnten dann zu den Abenteurern gehören, die dem Beispiel ebenso einfallsreicher wie mutiger Menschen folgend, anfangen dem Meer Land abzutrotzen. Natürlich ist dabei das Risiko der Überflutung gegeben und natürlich sind die Polder Neuland – aber sind sie erst einmal gewonnen, stabilisieren sie das Festland und gelten als außerordentlich fruchtbar und vital. *Ulrich Peters*

Die Diskussion geht weiter

Zur jüngsten Debatte über den Kommunionempfang wiederverheirateter Geschiedener

Die Auseinandersetzung um eine veränderte kirchliche Haltung in der Frage des Kommunionempfangs von wiederverheirateten Geschiedenen geht auch nach dem Machtwort aus Rom vom vergangenen Jahr weiter. Auch wenn ihre kirchenamtliche Rezeption einstweilen noch in den Sternen steht, bilden sich Ansätze und Modelle heraus, die das Denken und Handeln in der Kirche faktisch zunehmend prägen.

Ein halbes Jahr liegt es zurück, daß die römische Glaubenskongregation mit ihrem „Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen" (vgl. HK, November 1994, 565 ff.) Lösungsansätze zurückwies, mit denen die drei Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz, Erzbischof *Oskar Saier* und die Bischöfe *Karl Lehmann* und *Walter Kasper* ein Jahr zuvor Bewegung in dieses seit langem als bedrückend empfundene pastorale Thema gebracht hatten. Auch wenn dies so nicht beabsichtigt war, wie die Bischöfe verschiedentlich beteuerten – ihre damaligen „Grundsätze für eine seelsorgliche Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen und von wiederverheirateten Geschiedenen" (vgl. HK, September 1993, 460 ff.) fanden innerhalb kurzer Zeit weltweite Verbreitung und provozierten so – auf Betreiben nicht nur römischer Kritiker – die genannte gesamtkirchliche Zurückweisung.

Wie geht es in der Sache weiter? Diese Frage stellt sich zunächst in bezug auf die *pastorale Praxis*. Angesichts des römischen Einspruchs gegen ihren „Vorstoß" hatten die drei Bischöfe zwar „zur Kenntnis" genommen, „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". Da sie aber in der Sache weder ein Einlenken noch eine Zurücknahme erkennen ließen, dürfte das römische Schreiben zwar manche Kritiker der südwestdeutschen Bischöfe zufriedengestellt, aber faktisch nicht sonderlich viel bewirkt haben.

Ist die Ausweitung der Annullierungspraxis eine Lösung?

Wie es *kirchenamtlich* weitergehen soll, ist z. Z. nur schwer erkennbar. Der Präfekt der römischen Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger*, meinte in einem Interview mit der katholischen Zeitschrift „Weltbild" (3. 2. 95), es müsse „heute mehr als früher" der Blick darauf gerichtet werden, „ob eine Ehe überhaupt gültig zustande gekommen ist". Früher habe man davon ausgehen können, daß eine Ehe

in der Regel dann vollgültig zustande komme, wenn sie vor einem Priester geschlossen wurde. Heute gebe die Gesellschaft viele andere Ideen mit, so daß viele bei der Heirat vielleicht dächten: „Wenn es schiefgeht, muß ich es halt noch mal mit einem anderen Partner probieren." Insofern werde sich „der Bereich der Nichtigkeit von Ehen viel weiter ausdehnen und die Frage, sie festzustellen, neue Wege verlangen".

Angesprochen auf die von ihm zu einem früheren Zeitpunkt als Theologe vertretene Position in dieser Frage wollte Ratzinger in dem erwähnten Zeitschrifteninterview diese lediglich im Sinne einer Erweiterung der Möglichkeiten zur Feststellung von nichtigen Ehen verstanden wissen, wie sie inzwischen auch das Kirchenrecht von 1983 eröffne: In diesem Bereich des Prozesses der Wahrheitsfindung über die Nichtigkeit müsse „weiter nachgedacht" werden und müßten „Verbesserungen gefunden werden".
Konkret könnte dies etwa heißen, daß die Rechtsvermutung aus Can. 1060 zu lockern und damit die sich daraus ableitenden verfahrensrechtlichen Konsequenzen wie etwa die Beweisanforderungen bei Annullierungsverfahren abzuschwächen wären. Hinzu könnte die denkbare und mögliche Streichung der Pflichtappellation kommen, wie sie etwa in den USA zeitweise geltendes Recht war (vgl. dazu: *Bruno Primetshofer*, Ehescheidung und Wiederverheiratung im Kirchenrecht, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift, 1994, Heft 4, 343 ff.). Angesichts der vielfachen, gerade auch päpstlichen Warnungen vor einer Ausweitung der Annullierungspraxis nimmt sich die kirchenamtliche Haltung zu dieser Möglichkeit widersprüchlich aus.

Reicht eine individualethische Regelung aus?

Die gerade auch in den letzten Monaten wiederholt zitierte Passage aus einer Veröffentlichung Ratzingers aus dem Jahre 1972, mit der die von ihm als Präfekt der Glaubenskongregation vertretene Position immer wieder verglichen wird, lautet u. a.: „Wo eine erste Ehe seit langem und in einer für *beide* Seiten irreparablen Weise zerbrochen ist; wo umgekehrt eine hernach eingegangene zweite Ehe sich über einen längeren Zeitraum hin als eine sittliche Realität bewährt hat und mit dem Geist des Glaubens, besonders auch in der Erziehung der Kinder, erfüllt worden ist (so daß die Zerstörung dieser zweiten Ehe eine sittliche Größe zerstören und moralischen Schaden anrichten würde), da sollte auf einem außergerichtlichen Weg auf das Zeugnis des Pfarrers und von Gemeindemitgliedern hin die Zulassung der in einer solchen zweiten Ehe Lebenden zur Kommunion gewährt werden" (in: *Franz Henrich/Volker Eid* [Hg.], Ehe und Ehescheidung. München 1972, 53 f.).
Die drei südwestdeutschen Bischöfe nahm Ratzinger in seinem Weltbild-Interview gegen den Vorwurf in Schutz, sie wollten an der Unauflöslichkeit der Ehe rütteln. In dem römischen Schreiben vom Herbst vergangenen Jahres, das seine Unterschrift trägt, war dagegen mit einem Zitat aus „Familiaris consortio" gesagt worden, ließe man wiederverheiratete Geschiedenen zur Eucharistie zu, bewirke dies „bei den Gläubigen hinsichtlich der Lehre der Kirche über die Unauflöslichkeit der Ehe Irrtum und Verwirrung". Ähnlich war von verschiedenen Kritikern der südwestdeutschen Bischöfe argumentiert worden. Der deutschsprachige „Osservatore Romano" machte erst unlängst (24. 3. 95) zwei US-amerikanische kritische Stimmen in deutscher Übersetzung zugänglich (*Rene H. Gracida*, Bischof von Corpus Christi, sowie die Bischöfe der Kirchenprovinz von Pennsylvania; vgl. HK, August 1994, 428 f.; Oktober 1994, 540).

In ihrer Reaktion auf den Einspruch durch die Glaubenskongregation hatten die drei südwestdeutschen Bischöfe darauf hingeweisen, es blieben „noch eine Reihe von bibeltheologischen, theologiegeschichtlichen, systematisch-theologischen und kirchenrechtlichen Probleme offen". Diese Bemerkung ist auch vor dem Hintergrund der Tatsache zu sehen, daß die drei Bischöfe gerade nach dem römischen Einspruch bemüht waren, den Eindruck zu vermeiden, sie hätten in dieser Frage den „Stein der Weisen" gefunden. Ihr „Vorstoß" entsprang, wie sie verschiedentlich betonten, vor allem der Einsicht in die pastorale Dringlichkeit, in dieser Sache weiterkommen zu müssen und zu wollen.

Die theologische Befassung mit diesem Thema geht unterdessen weiter, wie etwa die jüngste, vom Mainzer Dogmatiker *Theodor Schneider* herausgegebene „Quaestio disputata" zum Thema zeigt (Geschieden – Wiederverheiratet – Abgewiesen? Antworten der Theologie. QD 157, Freiburg 1995). Die Aufsatzsammlung geht im Kern auf eine Tagung der Deutschen Sektion der „Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie" in Willebadessen bei Paderborn vom Herbst 1993 zurück.
Selbst wenn die Fragestellung als ganze nicht auf die Zulassung bzw. Nichtzulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zum Kommunionempfang zu reduzieren ist, nach den Vorgängen um den Vorstoß der südwestdeutschen Bischöfe gilt gerade diesem Problem weiterhin großes Interesse. Dabei erweist sich der von den drei Bischöfen begangene Weg der Unterscheidung einer weiterhin verweigerten amtlichen *Zulassung* vom *Hinzutreten* zur Eucharistie, zu der sich der bzw. die einzelne Betroffene individuell legitimiert fühlen kann, nur als *einer von verschiedenen* Ansätzen, die auf diesem Feld verfolgt werden. Die drei Bischöfe erhalten viel Unterstützung für ihr Anliegen, gleichzeitig werden jedoch auch die Grenzen ihres Vorstoßes aufgezeigt.
So fragt etwa die Trierer Kirchenrechtlerin *Ilona Riedel-Spangenberger*, ob im Entwurf der drei Bischöfe die „potestas" der Amtsträger, „im Namen Christi und der Kirche zu binden und zu lösen, ernst genug genommen wird oder lediglich das Problem auf den Betroffenen im Sinn einer individualethischen Lösung verlagert wird" (248). Sie wendet sich gegen „individuelle Beliebigkeit und Willkür", die aus rechtlicher Perspektive ausgeschlossen werden müßten. Lösungen dieser Art setzten außerdem eine „funktionierende Buß-

und Gemeindepraxis" voraus, die vielerorts kaum noch vorzufinden sei.
Für Riedel-Spangenberger wäre demgegenüber eine „deklarative Feststellung durch den Priester im Rahmen des Bußsakramentes vorstellbar, indem dieser feststellt, daß eine Verpflichtung gegenüber einem abstrakten Eheband nicht mehr besteht, da die Bedingungen durch das nicht wiedergutzumachende Scheitern der Ehe nicht mehr herstellbar sind". Dieser „deklaratorische Akt" wäre demnach so etwas wie eine „‚dispensatio' von einem positiven Gesetz, nicht aber von der sittlichen Verpflichtung" (248).

Kann man die Versöhnung im Bußsakrament verweigern?

Vorteile einer solchen Regelung gegenüber dem Ansatz der drei Bischöfe sieht die Autorin darin, daß auf diese Weise die Entscheidung nicht allein dem Betroffenen vorbehalten wäre und „nicht auf einen bloßen Heilsindividualismus beschränkt" würde. Die Einheit der Sakramente bliebe gewahrt – die drei Bischöfe klammern das Bußsakrament in ihrem Hirtenbrief aus –, die Absolution würde die Wiedergutmachung von Schuld eröffnen, die Umkehr des Sünders, den Zugang zu allen Sakramenten; und dies, ohne die verbindliche sittliche Verpflichtung zur unauflöslichen Ehe preiszugeben (249). Das „genuin katholische Prinzip der Entlastung durch die von Gott zur Vergebung bevollmächtigte Kirchengemeinschaft" komme schließlich wieder stärker in den Blick (253). Basis dieser Überlegungen ist die Unterscheidung zwischen der *ethischen Weisung Jesu* einerseits und der *kirchlichen Sozial- und Rechtsordnung* anderseits; das eine sei „nicht voll und direkt umsetzbar" in das andere (247).
Gegenüber früheren Modellen zeigt sich in einer solchen Position eine neue Entschiedenheit, es nicht bei einer bloßen Tolerierung einer Gewissensentscheidung ohne die Zulassung zu den Sakramenten zu belassen. Der Vorschlag des Trierer Dogmatikers *Klaus Reinhardt* aus dem Jahre 1982 erweist sich vor diesem Hintergrund aus heutiger Sicht als ein Zwischenschritt (in: Trierer Theologische Zeitschrift, 1982, 91 ff.). Wie die drei Bischöfe zehn Jahre später betonte auch Reinhardt ein konsequentes Durchhalten des Bekenntnisses zur Unauflöslichkeit der Ehe. Die Kirche könne, so Reinhardt, „den bußfertigen wiederverheirateten Geschiedenen unter keinen Umständen zur Eucharistie zulassen; sie kann aber eine entsprechende Gewissensentscheidung des einzelnen tolerieren".

Im Unterschied zu den drei südwestdeutschen Bischöfen sah Reinhardt jedoch eine „rechtliche Prüfung der Situation des bußwilligen wiederverheirateten Geschiedenen", einen „öffentlich-rechtlichen Akt" vor; es sollte sich im Ergebnis nicht um eine im forum internum gewährte Toleranz handeln. Reinhardt versprach sich davon den Abbau des „Wildwuchses", der sich dadurch ausgebreitet habe, daß einzelne Seelsorger im forum internum eine Zulassung zu den Sakramenten aussprachen, außerdem eine Miteinbeziehung der Gemeinden in die Seelsorge an den wiederverheirateten Geschiedenen.
Sowohl über den Vorschlag von Reinhardt als auch die Position der drei Bischöfe geht man in der Quaestio hinaus. Der Freiburger Dogmatiker *Peter Walter* erwähnt in der Quaestio auf die von Reinhardt ins Spiel gebrachte rechtliche Prüfung nur kurz; an anderer Stelle hat er sich dazu bereits ausführlicher geäußert (in: Gemeinsam Kirche sein [Festschrift *Oskar Saier*] Freiburg 1992, 354 ff.). Sosehr er dort vieles, was Reinhardt zur Begründung seines Vorschlags vorbrachte, als überzeugend wertete und das diesem zugrundeliegende Anliegen teilte, distanzierte er sich doch vom Vorschlag einer solchen Prüfung.
Er fragte, ob „durch die Errichtung einer Kommission, die im Grunde nur Selbstverständliches feststellt", dem Anliegen tatsächlich gedient werde und „ob damit nicht eine weitere Verrechtlichung eines… letztlich nicht lösbaren Problems betrieben wird". Auch auf die Aussparung des Bußsakramentes durch Reinhardt ging Walter ein: Theologisch erscheine es problematisch, wenn in der Eucharistie eine Einheit der Menschen mit Gott und untereinander zeichenhaft sichtbar werden solle, deren Möglichkeit durch die Verweigerung der Versöhnung im Bußsakrament in diesen Fällen gerade bestritten werde (367 f.).

Walter schlägt dagegen in der Quaestio vor, den betroffenen Gläubigen *nach einer Zeit der Begleitung durch das Bußsakrament die Möglichkeit zum Eucharistieempfang neu zu eröffnen*. Wenn, so eine Prämisse seines Ansatzes, „die über den Tod hinaus fortdauernde Verbindung mit dem verstorbenen Partner eine neue legitime eheliche Verbindung des verwitweten Partners keineswegs ausschließt, ist es dann nicht vorstellbar, daß das auch nach einer Scheidung, dem ‚Tod' einer Ehe, fortdauernde Gebundensein an den geschiedenen Partner eine neue Verbindung mit einem anderen Partner nicht ausschließt?" (178) Walter favorisiert eine Lösung, nach der „wiederverheiratete Geschiedene, die darum ersucht haben, nach einer angemessenen Zeit der Bewährung in einer Art Bußritus wieder zur eucharistischen ‚communio' zugelassen werden, ohne daß ihre erste Ehe kirchlich geschieden bzw. annulliert und ihre zweite Ehe in einem eigenen Verfahren ausdrücklich kirchlich anerkannt werden müßte" (180).

Im Gegensatz zu einer Regelung, wie sie etwa die Orthodoxie kennt, nämlich einer unter bestimmten Bedingungen und auf eine von der Erstheirat unterschiedenen Weise vorgenommenen kirchlichen Wiederverheiratung, würde die neue Verbindung kirchlicherseits jedoch lediglich *zur Kenntnis genommen*. Walter verweist in dem Zusammenhang auch auf die im Kirchenrecht anzutreffende Tendenz, nicht-sakramentale Ehen heute nicht mehr nur einfach negativ zu qualifizieren. Etwa wenn *Richard Puza* im Zusammenhang mit der Möglichkeit einer „sanatio in radice" bei einer reinen Zivilehe zwischen Katholiken darauf hinweist, daß die Zivil-

ehe nicht mehr als Konkubinat bezeichnet werden könne: „Diese Verbindung ist kein rechtliches Nichts" (in: *Klemens Richter* [Hg.], Eheschließung – mehr als rechtlich Ding? Freiburg 1989, 78).
Walter: „Gilt dies schon von rein zivil geschlossenen Ehen zwischen Katholiken, die aufgrund mangelnder religiöser Praxis nicht kirchlich heiraten wollen, so dürfte dies um so mehr für die Ehen von wiederverheirateten Geschiedenen gelten, die nicht kirchlich heiraten können, aber den ausdrücklichen Wunsch nach einem Leben in und mit der Kirche haben und sich um die Verwirklichung der mit einer christlichen Ehe verbundenen Werte mühen."
Die Forderung nach der formellen und öffentlichen Bereinigung – unter bestimmten Bedingungen – des verminderten ekklesialen Status von wiederverheirateten Geschiedenen wird keineswegs nur von einigen wenigen Theologen erhoben. Auf ein konkretes Modell der Wiedereingliederung von wiederverheirateten Geschiedenen läßt sich der Münchener Dogmatiker *Gerhard Ludwig Müller* in seinem Beitrag für die Quaestio zwar nicht ein. Dafür weist aber seine Aufforderung an die Kirche, darüber nachzudenken, wie die „sakramentale Rekonziliation wieder als geordnetes Verfahren in das konkrete kirchliche Leben eingebracht werden kann", in die gleiche Richtung.
Die Kirche habe in ihrer frühen Zeit die Grundentscheidung getroffen, daß „keine Sünde prinzipiell unvergebbar" sei. Die innere Spannung zwischen der Endgültigkeit der Gnadenzusage Gottes und der Möglichkeit der Wiederversöhnung des Sünders wendet er analog auf die Ehe „in der Spannung zwischen ihrer in der Sakramentalität gründenden Unauflöslichkeit und dem dennoch möglichen menschlichen Versagen" an (210).
Der Bonner Dogmatiker *Wilhelm Breuning* bestreitet, daß der „wiederverheiratet Geschiedene ... mit innerer Notwendigkeit ein im Zustand der Sünde lebender Christ" sei. „Sein Lebensstand (muß) nicht notwendig mit einem irrigen Gewissensurteil entschuldigt werden. Es handelt sich um eine perplexe Situation. Diese ist jedoch in gewisser Beziehung objektivierbar ... Sie gibt – richtig vermittelt – keinen Grund zum Ärgernis. Die Beobachtung zeigt, daß eher das Gegenteil der Fall ist" (219).

Die Praxis der Ostkirchen wurde bisher nicht verurteilt

Auf der einen Seite geht man also weiter, als es zuletzt die oberrheinischen Bischöfe taten, auf der anderen Seite aber auch nicht so weit, wie mancher mit Blick auf die orthodoxe Praxis verlangt. Eine Bemerkung von Peter Walter zu den Überlegungen *Bernhard Härings* zu diesem Thema (in: Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederheirat, Freiburg, 5. Aufl. 1994) zeigt, daß sich sein Vorschlag nicht nur theologischer Einsicht, sondern auch pragmatischen Erwägungen in bezug auf die kirchliche Lage verdankt. Eine kirchliche Wiederverheiratung – ähnlich der Regelung, wie sie die Orthodoxie kennt – hält Walter keineswegs für eine „undenkbare Alternative", aber vorderhand als Zielperspektive für unrealistisch.
Bei der Rezeption der ostkirchlichen Praxis stellt man ansonsten eine gewisse Mehrgleisigkeit fest. Was die konkrete Übertragbarkeit und Anwendbarkeit des orthodoxen Modells angeht, überwiegen in der Quaestio eher zurückhaltende Töne. *Gabriele Lachner* weist auf die nicht unproblematische, weil z. T. verwässernde Praxis in den Ostkirchen hin, auf den andersgearteten Grundansatz, von dem aus in der Ostkirche Theologie betrieben wird, vor allem aber auf ihr *Festhalten* am „Verschuldensprinzip". Dieses werde jedoch „der Realität des Scheiterns einer personalen Gemeinschaft in der Regel nicht gerecht. Eine eindeutige Zuordnung von Schuld gegenüber dem einen wie Unschuld gegenüber dem anderen Partner läßt sich aufgrund der Komplexität einer solchen Beziehung wie auch des in der Regel langen Prozesses der Komplexität des Scheiterns kaum durchführen" (141).

Solche Hinweise auf mögliche Fallen bei einer bloßen Kopie ostkirchlicher Praxis können indes nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Orientierung an dieser Praxis für die Diskussion in der katholischen Kirche ein sehr hoher Stellenwert zukommt. In diesem Zusammenhang wird in der Quaestio daran erinnert, daß „die Praxis der Ostkirchen ... von der lateinischen Kirche nie verurteilt" wurde. „Die große Mehrheit der Bischöfe hat bei der Bischofssynode über Ehe und Familie 1990 gewünscht, daß die lateinische Kirche die Praxis der Ostkirche studiere und ihr auch Rechnung trage. Dieser Auftrag ist bislang weithin unbekannt und unbekannt auch seine weitere Geschichte" (*Günter Virt*, in: Schneider, a.a.O., 283).
Für den Wiener Pastoraltheologen *Paul Zulehner* heißt das im Zusammenhang mit der Zurückweisung der oberrheinischen Bischöfe: „Wenn das römische Dokument die katholische Position als universal-kirchlich einzige darstellt, widerruft es entweder das Konzil in dieser Frage oder irrt schlicht" (347).

Kirchenrechtliche Denkansätze zeichnen sich in der Regel dadurch aus, daß sie den lehramtlichen Status quo weniger in Frage stellen. Bei der Suche nach Lösungen in der Frage des Zugangs zu den Sakramenten sind diese Ansätze etwas in den Hintergrund getreten, auch derjenige des Regensburger Kirchenrechtlers *Matthäus Kaiser* (in: Geschieden und wieder verheiratet, Regensburg 1983; vgl. HK, Januar 1986, 20 ff.; Stimmen der Zeit, November 1994, 741 ff.). Grundlage für seinen Versuch einer neuen Bewertung des Status von (wiederverheirateten) Geschiedenen ist das Bemühen, Konsequenzen aus der veränderten Ehetheologie des Zweiten Vatikanums zu ziehen. Die herkömmliche kirchliche Lehre und Praxis betrachtet alle Geschiedenen, die wieder geheiratet haben, als ständig in der Sünde des Ehebruchs lebend, und zwar insofern und solange sie Geschlechtsgemeinschaft miteinander haben. Kaiser hält diese Auffassung für mit dem Eheverständnis des Zweiten Vatikanums nicht verein-

bar: Ehe sei für das Konzil kein abstraktes Rechtsverhältnis, sondern eine personale Lebens- und Liebesgemeinschaft.

Dem erneuerten Eheverständnis des Konzils nach ist das Recht auf die geschlechtliche Vereinigung nicht der wesentliche Inhalt der Ehe, sondern diese ergibt sich aus der personalen Lebens- und Liebesgemeinschaft. Für den Fall des Scheiterns bedeutet dies einerseits, daß das Recht auf die geschlechtliche Vereinigung mit der Zerstörung der personalen Lebens- und Liebesgemeinschaft erlischt. Andererseits heißt dies, daß durch die geschlechtliche Vereinigung in einer neuen ehelichen Gemeinschaft kein Recht des früheren Partners verletzt wird und folglich auch nicht von einem fortdauernden Verharren in einem ehebrecherischem Verhältnis auszugehen ist.

Wird es eine erneute Zulassung zum Ehesakrament geben?

Trotz aller für die Diskussion verdienstvollen Bemühungen von Kaiser um einen veränderten Umgang mit der Wiederverheiratung Geschiedener – am Ausschluß von den Sakramenten an sich rüttelt er nicht. Geschiedene, die wieder geheiratet haben, dürfen nicht zum Empfang von Sakramenten zugelassen werden, wenn sie hartnäckig in einer offenkundig schweren Sünde verharren: „Ob aber Geschiedene, die wieder geheiratet haben, in schwerer Sünde leben, ist nicht generell, sondern nur im konkreten Einzelfall zu entscheiden." Die Frage, ob es sich um schwere Sünde handelt, will Kaiser nicht auf die Wiederverheirateten unter den Geschiedenen eingegrenzt sehen: Geschiedene wie wiederverheiratete Geschiedene sollen dann nicht zugelassen werden, sofern ihnen die Scheidung bzw. die Wiederheirat nach der Scheidung als schwere Sünde anzurechnen ist. Wo dies jedoch nicht der Fall sei, könne man auch nach Scheidung und nach Wiederheirat im Frieden mit der Kirche leben und am sakramentalen Leben der Kirche teilnehmen (vgl.: Stimmen der Zeit, a.a.O., 750 f.).
Weniger rezipiert wurde auch bisher schon der Vorschlag Kaisers, die Ehen wiederverheirateter Geschiedener als „Putativehen" anzuerkennen und auf dieser Basis kirchlicherseits zu registrieren, wenn auch damit nicht als gültige Ehe anzuerkennen. Kritiker wiesen verschiedentlich auf erhebliche Unterschiede zur Putativehe hin, wie sie das Kirchenrecht kennt, so daß diese Bezeichnung bestenfalls analog verwendet werden könne (vgl. *Richard Puza,* Katholisches Kirchenrecht, Heidelberg, 2. Auflage 1993, 405 f.; Kaiser verwandte in dem jüngsten zitierten Aufsatz die Bezeichnung „Putativehe" nicht mehr).

In der neueren Diskussion tritt der Entwurf von Kaiser insofern etwas zurück, als er – wie dies *Johannes Gründel* in der Quaestio nennt – auf einer „rechtlich-normativen Ebene" verbleibt und einem „legalistischen Modell" aufruht (296): „Wie bei der Ehescheidung, so wird man auch bei der Wiederheirat annehmen können, daß sie in der Regel nicht als schwere Sünde anzurechnen ist, wenn sich die Betroffenen ernsthaft um ein christliches Leben bemühen und ihre Entscheidung auf Grund einer ernsthaften Gewissensentscheidung gefällt haben." Für den Zugang zu den Sakramenten bedeutet dies: „Das spätere Verlangen nach Empfang der Sakramente (wird man) als echtes Zeichen von Reue und Umkehr ansehen" (295).
Dies schließt bei manchen Autoren auch eine, wenngleich *modifizierte Form des Ehesakramentes* ein. Der Wiener Dogmatiker *Raphael Schulte* forderte beispielsweise unlängst, daß „die (neue) Gemeinschaft der Betreffenden als Sakrament zu betrachten" sei; „diesen ist daher der Zugang nicht nur zum Buß- und Eucharistie-Sakrament, sondern auch zum Ehesakrament zu gestatten, freilich auf ekklesial zu bestimmenden Wegen" (Theologisch-Praktische Quartalschrift, a.a.O., 359). An gleicher Stelle meinte demgegenüber der Wiener Ostkirchenexperte *Ernst Suttner*, daß sich bei Gewährung von Absolution und Zulassung zur Eucharistie eine kirchliche „Eheschließungszeremonie" erübrige (ebd., 367).

Weniger theologisch als *rechtsanalytisch* argumentiert in der Quaestio der Münsteraner Kirchenrechtler *Klaus Lüdicke* bei seiner Bewertung der Frage nach dem Zugang zu den Sakramenten (254 ff.; vgl. ds.: „Auch ich verurteile dich nicht..." Aufgabe und Grenzen des Kirchenrechts am Beispiel der Eucharistiezulassung, in: Im Dienst von Kirche und Staat. In memoriam *Carl Holböck*, Wien 1985, 497 ff.). Auf der Basis einer Darstellung der Grundprinzipien des kirchlichen Sanktionsrechts kommt Lüdicke zu dem Ergebnis, „daß eine Verweigerung des Rechtes auf die Kommunion oder die Krankensalbung nicht allein auf eine irreguläre Situation gestützt werden kann, ohne daß die persönliche Schuld in einem geordneten Verfahren überprüft und festgestellt wäre".
Sofern jemandem die Wahrnehmung seines Rechtes verweigert werde, geschehe dies aufgrund einer „amtlichen Feststellung der Tat und der Schuld im forum externum, in amtlichen, dem Nachweis jederzeit zugänglichen Rechtsverfahren" (265). Das kanonische Recht kenne keine „Tathaftung", sondern nur eine „Schuldhaftung". Das Verbot der Zulassung zur Eucharistie nach can. 915 durch einen Amtsträger könne folglich nur greifen, „wenn die Schuld des Eucharistieempfängers geprüft und festgestellt wurde".

Lüdickes Frageansatz läuft auf die unausgesprochene Feststellung hinaus, daß das Hinzutreten zur Eucharistie aufgrund der individuellen Gewissensentscheidung von wiederverheirateten Geschiedenen in kirchenrechtlicher Sicht weit weniger problematisch sei, als es faktisch immer wieder hingestellt wird. Für manchen, der als Ursache für die Kalamitäten zu Unrecht das Kirchenrecht ausgemacht zu haben meint, mag es bedeutsam sein zu wissen, daß man es, „streng kanonistisch betrachtet, kaum rechtfertigen" kann, „wiederverheirateten Geschiedenen in der Messe die Kommunion zu verweigern" (*Reinhild Ahlers*, Communio eucharistica, Regensburg 1990, 140). Für die eigentliche theologische

Bewertung des Status Geschiedener bzw. wiederverheirateter Geschiedener ändert sich damit jedoch nicht viel.
Selbst wenn die theologische Debatte, wie man nun auch in der Quaestio sieht, über den von den drei südwestdeutschen Bischöfen gewählten Ansatz hinausgeht, so mindert dies nichts an der Bedeutung ihres Vorstoßes, vor allem auch deshalb nicht, weil die eingeschlagene Richtung insgesamt bestätigt wird. Selbst wenn sich die „pastorale" Lösung eines Tages tatsächlich lediglich als Zwischenstation entpuppen sollte, kann der Versuch durchaus sinnvoll gewesen sein, auf diesem Weg Veränderung vorangetrieben zu haben. So gering auch vorderhand die Aussichten auf eine kirchenamtliche Rezeption der Vorschläge aus der Theologie sein mögen, die theologische Diskussion geht weiter, und an ihren Ergebnissen wird sich jede spätere kirchenamtliche Lösung zu messen haben. *Klaus Nientiedt*

Im gesellschaftlichen Umbruch

Japan fünfzig Jahre nach dem Kriegsende

Das Jahr 1995 steht auch für Japan im Zeichen des Kriegsendes vor 50 Jahren. Gleichzeitig wurde das Land durch das Erdbeben von Kobe und den Giftgasanschlag in der Tokioter U-Bahn in seinem gesellschaftlichen Gefüge massiv verunsichert. Die wirtschaftliche Entwicklung verläuft nicht mehr so problemlos wie lange Zeit gewohnt; die Jugend leidet unter dem starken Leistungsdruck.

Im japanischen Parlament kam es Anfang des Jahres über eine Entschließung zur Kriegsschuld, die von der sozialistischen Partei gewünscht, von den Liberaldemokraten (LDP) im Parlament und von vielen rechtsradikalen Gruppen außerhalb des Parlaments abgelehnt wird, zu heftigen Auseinandersetzungen. Die Parteizentrale der Sozialisten (SDJP) wurde mit Molotowcocktails angegriffen, und es gab auch einen Versuch, mit einem Lastwagen ins Parlamentsgebäude einzudringen, um durch Anzünden des Wagens einen Brand herbeizuführen. 1995 ist in Japan das Jahr der Erinnerungen an das Ende des Pazifischen Krieges vor fünfzig Jahren. Man hat diese Zäsur als die „Vertreibung aus der Nachkriegszeit" bezeichnet, um anzudeuten, daß eine Periode relativer Sicherheit und Geborgenheit dabei ist, ein Ende zu finden.
Am 10. März wurde in allen Medien an den furchtbaren Bombenangriff auf Tokio erinnert, bei dem zum ersten Mal Napalm zur Anwendung kam, die Stadt Tokio fast vollständig ein Raub der Flammen wurde und Tausende Menschen ihr Leben verloren. Auch die Atombombenabwürfe auf Hiroschima und Nagasaki werden sich im August zum fünfzigsten Mal jähren. Es ist oft wenig beachtet worden, daß bei dem Angriff auf Nagasaki auch mehr als 10000 japanische Katholiken umgekommen sind. Da die Zahl der Katholiken in Japan 1945 nur bei gut 100000 lag, bedeutet dies, daß fast 10 Prozent der japanischen Katholiken damals ihr Leben verloren.
In der japanischen Presse erscheinen viele Wort- und Bildbeiträge, die sich mit dem 50jährigen Gedenken an das Ende des Pazifischen Krieges befassen. Dabei geht es auch immer wieder um die *moralische Verantwortung Japans* für die Invasionen anderer asiatischer Länder, für die Greuel während der Zeit der Besatzung und für die ungesühnten Verbrechen an den Frauen, die den japanischen Soldaten in den besetzten asiatischen Ländern Prostituiertendienste zu leisten hatten. Die wenigen überlebenden Frauen, die es wagen, mit ihrer Geschichte an die Öffentlichkeit zu gehen, bemühen sich in den letzten Jahren um ihr Recht und um Entschädigungen.
Japan tut sich schwer mit seiner Vergangenheit. Immer wieder hat es internationale Proteste gegeben, wenn führende japanische Politiker in Interviews und Erklärungen die Schuld ihres Landes herunterreden wollten, es als falsch hinstellten, von japanischen Invasionen überhaupt zu sprechen, und den Versuch unternahmen, Geschichtsbücher für den Schulunterricht, die schon immer sehr dezent von einer japanischen Verantwortung für Kriegsverbrechen gesprochen haben, umzuschreiben, um ihr Land letztlich als unschuldig dastehen zu lassen.

Auch die Kirche hat sich zur Kriegsschuld geäußert

Häufig wird das Bild beschworen, wonach der Pazifische Krieg viel mehr aus dem Blickwinkel der Opfer der ersten Atombombenangriffe zu sehen sei. Japan sei Opfer gewesen, weil es als asiatische Nation von den Amerikanern als Versuchskaninchen für den Atombombenkrieg ausgewählt worden sei. Japanische Politiker versuchen noch immer, die Ideen der „Größeren Ostasiatischen Wohlfahrtsregion" wieder zu beleben, um den japanischen Angriffskrieg nicht als Aggression, sondern als Befreiungskampf gegen den westlichen Kolonialismus zum Nutzen der asiatischen Länder darzustellen. Der Pazifische Krieg habe schließlich den Beginn der Dekolonialisierung gebracht und sei deshalb nicht als negativ zu bewerten.

Morihiro Hosokawa, dessen Acht-Parteien-Koalition 1993 für kurze Zeit die Regierung stellte, hat bisher als einziger japanischer Ministerpräsident den „Angriffskrieg, der ein Fehler war" klar angesprochen und damit Japans Kriegsschuld anerkannt. Vom Außenministerium wurde ihm die Wiederholung dieser Aussage untersagt, weil damit nur eine Lawine von Kompensationsforderungen der angegriffenen asiatischen Länder losgetreten werde. Beim Zustandekommen der seit Juni 1994 regierenden Koalition von Ministerpräsident *Tomiichi Murayama* (SDPJ) haben sich die Koalitionsparteien, einschließlich der Liberaldemokraten, darauf geeinigt, zum 50. Jahrestag des Kriegsendes die Verabschiedung einer Antikriegsresolution „aktiv zu fördern".

Inzwischen sind die meisten LDP-Parlamentarier nicht mehr bereit, diese Unterstützung zu leisten. Es wird argumentiert, daß ein Einräumen von Kriegsschuld das Andenken der Kriegstoten verunglimpfen und die japanische Jugend schädigen würde. Innerhalb der LDP gibt es eine Gruppe um den ehemaligen Ministerpräsidenten Miyazawa und Außenminister *Kono*, die allenfalls bereit ist, sich einer allgemeinen Entschließung „Nie wieder ein Krieg, von Japan begonnen!" anzuschließen, es aber ablehnt, eine Schulderklärung und Bitte um Vergebung für japanische Aggressionshandlungen und die Kolonialherrschaft abzugeben.
Natürlich ist die Frage der Kriegsschuld nicht nur ein innenpolitisches Thema in Japan, sondern belastet auch die Beziehungen des Landes zu seinen nächsten Nachbarn. Besonders von *Südkorea* wird immer wieder angemahnt, daß ohne eine Anerkennung der japanischen Schuld und ohne eine entsprechende Entschuldigung eine endgültige Versöhnung zwischen den beiden Ländern nicht Wirklichkeit werden kann. Der südkoreanische Präsident *Kim Young-sam* hat dies noch im vergangenen Jahr sehr deutlich bei seinen Begegnungen mit Ministerpräsident Murayama angemahnt und zugleich seine Erwartung geäußert, daß Japan den 50. Jahrestag des Kriegsendes für diesen Zweck nützen möge. Die VR China und andere südostasiatische Länder sind gleichfalls mit ähnlichen Forderungen oder Erwartungen an Japan herangetreten.
Auch wenn es der japanischen Mentalität widerspricht, im Verhalten zu Außenstehenden Schuld anzuerkennen und um Entschuldigung zu bitten, so wird doch das Argument anerkannt, daß eine Verweigerung sich *geschäftsschädigend* auf die japanischen Außenhandelsbeziehungen auswirken müßte. Mit dieser Haltung ist die Erwartung verbunden, daß ein Nachgeben in dieser Frage, z. B. zum Zeitpunkt des 50. Jahrestages des Kriegsendes, eine gute Gelegenheit darstellen könnte, ein für allemal einen Schlußstrich unter die leidige Vergangenheit zu ziehen.

Die katholische Kirche in Japan hat sich einige Male klar zur Kriegsschuld des Landes geäußert und dabei auch ihre Kollaboration anerkannt und um Verzeihung gebeten. Während der Kriegsjahre hatte die Kirche in einer Reihe von Erklärungen zur Unterstützung des Krieges und zur Steigerung der Kampfkraft durch zusätzliche freiwillige Leistungen aufgerufen. Einige dieser auf der Höhe des Pazifischen Krieges abgegebenen Stellungnahmen sind sicher auf dem Hintergrund der damaligen Zeitumstände zu sehen, bleiben in ihrem übertriebenen Patriotismus und Chauvinismus aber doch ein dunkler Flecken in der japanischen Kirchengeschichte. 1986 hat der Erzbischof von Tokio (heute Kardinal), *Petrus Shirayanagi*, bei der vierten Vollversammlung der FABC in Tokio die Brüder und Schwestern in Asien und im Pazifik um Verzeihung gebeten für die Tragödie, die Japan während des Zweiten Weltkrieges angerichtet habe.
Die japanischen Bischöfe bekennen sich zur Mitverantwortung an den über zwanzig Millionen Opfern, die dieser Krieg gekostet habe. Auch bedauern sie den Schaden am Leben und an der Kultur, der in dieser Zeit angerichtet worden ist. Anfang März 1995 haben die japanischen Bischöfe in einem Dokument ein Verbot von Waffenexporten, die vollständige Abrüstung von Atombomben und eine Verringerung der Militärausgaben gefordert. Die Japaner werden aufgerufen, über die Verantwortung ihres Landes im Zweiten Weltkrieg nachzudenken. Dieser Konflikt habe in Asien und im Pazifischen Raum über zwanzig Millionen Menschen den Tod gebracht und den Völkern dieser Region großes Leid bereitet. Wörtlich heißt es: „Es ist unsere Pflicht, offen diese Tatsachen zuzugeben und um Vergebung zu bitten." Die Bischöfe erinnern auch an die schrecklichen Folgen des Krieges für das japanische Volk, besonders an die Atombombenabwürfe auf Hiroschima und Nagasaki.

Verunsicherung durch Erdbeben und Giftgasanschlag

Für das Lebensgefühl der Japaner sind Erdbeben nichts Außergewöhnliches. Es gibt sie in kleinerem Maß häufig, und sie gehören irgendwie zum Alltag. Ebenfalls weit verbreitet ist das Gefühl, daß jederzeit ein größeres Erdbeben zu einer Katastrophe führen kann. Der Referenzpunkt für die allgemeine Erdbebengefahr in Japan war über Jahrzehnte das „Große Beben" von Tokio im Jahre 1923, an das sich zumindest die älteren Japaner noch erinnern. Das Beben von Kobe im Januar dieses Jahres hat die allgemeine Einstellung der Japaner zu Erdbeben insofern grundlegend verändert, weil es den in den letzten Jahren gewachsenen Glauben an die Fähigkeit der modernen Wissenschaften, Beben größerer Ordnung frühzeitig ansagen zu können, grundlegend erschüttert hat. Das Beben trat zum einen ohne jede Vorhersage der seismographischen Institute auf, und zum anderen ereignete es sich in einer Region Japans, die allgemein als wenig gefährdet galt. Entsprechend gering war der Vorbereitungsstand der städtischen und staatlichen Stellen, als das Unglück geschah.
Wenn von der Gefahr eines großen Bebens die Rede war, dann ging es bei den Planspielen eher um die Großregion Tokio, für die mit teilweise makabrem Vergnügen ausgerechnet wurde, wieviel Opfer es geben würde, wenn ein solches Ereignis auftrete, zu welcher Tages- bzw. Nachtzeit die Opfer mehr oder weniger zahlreich ausfallen müßten und

welcher Gesamtschaden wohl zu erwarten sein werde. Das Beben von Kobe machte aus solchen Planspielen Makulatur. Es wurde erschreckend deutlich, daß der moderne Mensch, auch der moderne Japaner, eingebunden in eine sonst so perfekt funktionierende Gesellschaft, die Kräfte der Natur nicht so in den Griff bekommen hat, wie sich die Gesamtheit des japanischen Volkes dies eingebildet hatte. Das Bewußtsein, daß sich solche Katastrophen wohl in den Ländern der Dritten Welt ereignen können, nicht aber im modernen Japan, hat einen vielleicht heilsamen Schlag bekommen. Wie schwer das Umlernen ist, zeigten die ersten japanischen Reaktionen auf Hilfsangebote aus dem Ausland, die mit einer Mischung aus Arroganz und absoluter Hilflosigkeit zunächst strikt abgelehnt wurden.

Zu dem Gefühl der Verunsicherung durch das Erdbeben breitet sich verstärkt eine *allgemeine Unsicherheit im Lebensgefühl* aus, die von bedrohlichen Vorstellungen des nahenden Jahrhundertendes (seikimatsu) gespeist wird. War nicht das Erdbeben auch ein Zeichen des Zorns und der Vergeltung höherer Schicksalsmächte für den luxuriösen Lebensstil vieler Japaner und für die großen Umweltschäden, die die wirtschaftlichen Erfolge des Landes mit sich gebracht haben?
Zur weiteren Verunsicherung des japanischen Lebensgefühls trug der Anschlag in der Untergrundbahn von Zentral-Tokio bei, als am 20. März zur Stoßzeit des Morgenverkehrs in Zügen der Untergrundbahn das Nervengift Sarin freigesetzt wurde. Die Anschläge, die gleichzeitig in verschiedenen Zügen erfolgten, kosteten zwölf Menschenleben und verletzten über 5000 Menschen zum Teil schwer. Die Heimtücke der Täter und die offensichtliche Wehrlosigkeit der Opfer gegen solche Attacken stellen das Vertrauen der Japaner in die Funktionsfähigkeit ihrer komplizierten Gesellschaft grundlegend in Frage.
Das enge Zusammenleben und die Benutzung der modernen Verkehrsmittel durch viele Millionen Japaner basiert auf einem Minimum an Solidarität und Vertrauen. Die Verunsicherung, die dieser hinterhältige Anschlag auslöste, sitzt daher sehr tief. Wenn kranke oder verbrecherische Hirne ohne jeden Skrupel zu solchen Handlungen bereit sind, dann gibt es überhaupt keine Sicherheit mehr. Es trägt zur allgemeinen Verunsicherung bei, daß es keinerlei Bekennerschreiben gab, mit dem versucht worden wäre, dem unsinnigen Anschlag wenigstens den Mantel einer Begründung mit wie auch immer obskuren Zielen einer Sekte oder einer politischen Splittergruppe zu geben.

Als dringend tatverdächtig gilt inzwischen die „Aum Shinrikyo"-Sekte – „Lehre der erhabenen Wahrheit", auf deren Gelände in dem Dorf Kamikuishiki – etwa 100 km westlich von Tokio –, wo 900 Sektenmitglieder zusammenleben, ein riesiges Chemikalienlager und viele Labors entdeckt wurden. Der Gründer der Sekte, *Shoko Asahara*, wurde Mitte Mai verhaftet. Zunächst hatte es geheißen, er habe sich nach Rußland abgesetzt. Dort ist die Sekte seit 1991 registriert und soll in Moskau sieben Filialen unterhalten haben. Auf Grund der Verdachtsmomente gegen die Sekte wurde sie am

Das Taschenbuch mit Linie



Band 4369, DM 14,80
öS 116,- / SFr 14.80



Band 4362, DM 16,80
öS 131,- / SFr 16.80



Band 4366, DM 16,80
öS 131,- / SFr 16.80



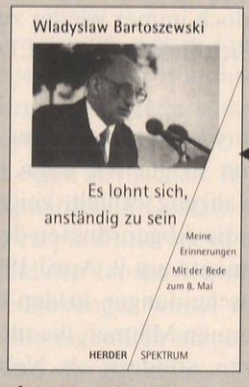
Band 4437, DM 12,80
öS 100,- / SFr 12.80



Band 4384, DM 19,80
öS 155,- / SFr 19.80



Band 4377, DM 12,80
öS 100,- / SFr 12.80



Band 4449, DM 14,80
öS 116,- / SFr 14.80

Vom KZ auf die Bühne der Weltpolitik. „Ein leidenschaftlicher Humanist" (H. Böll) erzählt sein Leben: in Auschwitz, im Widerstand, interniert, ausgewiesen. Ein Gejagter, der zum Helfer wurde. 1986 erhielt er den Friedenspreis. Heute ist er polnischer Außenminister.

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

HERDER / SPEKTRUM neu im Juni

12. April von Präsident Jelzin zunächst vorübergehend und am 18. April endgültig verboten; ihre Filialen wurden geschlossen.

In Radioansprachen an seine Mitglieder und an die Öffentlichkeit hatte Asahara jede Beteiligung der Sekte an den Anschlägen abgestritten. Zugleich rief er seine Gefolgschaft auf, sich auf den Tod vorzubereiten, da das Ende der Welt nahe bevorstehe. *Aum Shinrikyo* ist erst 1984 als religiöse Sekte gegründet worden, hat es aber offensichtlich verstanden, sich durch Überschreibungen von persönlichen Vermögen und Erbschaften ihrer Mitglieder und durch eine ganze Reihe verschiedener Unternehmen und Geschäfte zu einem finanzstarken Imperium zu entwickeln. Bei der Durchsuchung der Privatwohnung von Shoko Asahara soll die Polizei allein elf Millionen Mark an Bargeld gefunden haben.
Über den *Glaubensinhalt* der Sekte kursieren viele unglaubliche Versionen. Es ist die Rede von besonderen Fastenprozeduren, von Sonderkuren, bei denen Rauschgift eine Rolle spielen soll, und von abstrusen Praktiken, wie Trinken des Badewassers oder des Blutes des Gurus, durch die die Adepten der besonderen Genstruktur von Shoko Asahara teilhaft werden sollen usw. Die eigentlichen Glaubensinhalte scheinen ein Mischmasch aus tibetischem Buddhismus, japanischer Volksreligiosität und hinduistischen Zusätzen zu sein, der kaum noch etwas mit Buddhismus oder einer anderen Religion zu tun hat.

Der wirtschaftliche Stern strahlt nicht mehr so hell

Als im Sommer 1993 erstmals seit 1955 die Liberaldemokraten (LDP) die Regierungsgewalt an eine aus acht Parteien bestehende Koalition unter Premierminister *Morihiro Hosokawa* verloren, bedeutete dies eine historische Wende in der japanischen Innenpolitik. Zwar dauerte die Regierungszeit des neuen Kabinetts nur ein Jahr, bis es wegen Korruptionsvorwürfen zusammenbrach und von einer erneuten Mehrparteienkoalition unter dem Sozialisten *Tomiichi Murayama* abgelöst wurde. Aber in der japanischen Innenpolitik ist nichts mehr, wie es früher einmal war, als nach noch so vielen Polit-Skandalen die Wähler doch immer wieder zum bewährten Modell einer offensichtlich unkündbaren LDP-Regierung zurückkehrten.

Die *Politikverdrossenheit*, die durch die ständig neu aufgedeckten Korruptionsskandale von so gut wie allen japanischen Politikern immer neue Nahrung erhielt, zeigte sich sehr deutlich bei den Wahlen für die Abgeordneten der städtischen und präfekturalen Parlamente am 9. April 1995: bei den beiden wichtigsten Wahlentscheidungen in den Metropolen von Tokio und Kioto gewannen Männer, die nicht den traditionellen Parteien angehören, sondern als Nebeneinsteiger ihren Weg in die Politik gefunden haben. Der neue Gouverneur von Tokio heißt *Yukio Aoshima* und ist als Autor von Komödien bekannt geworden, während *Nokku Yokoyama*, ein ehemaliger Schauspieler, in Osaka gewann.

Die Wahlbeteiligung lag bei den Wahlen zu den 13 Präfekturen gerade noch bei 55,1 Prozent. Die politischen Kommentatoren sind sich einig, daß sich in der geringen Wahlbeteiligung und in der Ablehnung der Vertreter der traditionellen Parteien eine generelle Kehrtwendung gegen die bürokratische Art und Weise der Ausübung von Regierungsgewalt auf allen Ebenen abzeichne. Auch wenn man die Erfolgsaussichten der vielen unabhängigen, und deshalb auch unerfahrenen, neuen Politiker in den neuen Ämtern eher skeptisch einschätzt, so sind sich doch alle einig, das Ende einer Epoche der japanischen Nachkriegspolitik just zum Zeitpunkt des 50jährigen Gedenkens an das Ende des Krieges mitzuerleben.
Es war nicht nur das Erdbeben, das Japan zu Beginn des Jahres 1995 verunsicherte. Dieses verstärkte nur das Gefühl der Unsicherheit, das die japanische Wirtschaft seit längerer Zeit befallen hat. Die schon zur Gewohnheit gewordenen Zuwachsraten und der kontinuierliche Ausbau der ausländischen Märkte sind nicht mehr zu erreichen. Gegenüber dem wichtigsten Handelspartner USA haben sich die schon des längeren gespannten Beziehungen weiter verschlechtert. Die Verhandlungen über eine Erhöhung der amerikanischen Autoexporte nach Japan kommen nicht voran. Die Handels- und Zahlungsbilanz zwischen den beiden Ländern ist durch die Exportüberschüsse der Japaner in einer großen Schieflage.
Dies drückt sich auf den Finanzmärkten in einem ständigen Wachstum des Wertes des Yen gegenüber dem amerikanischen Dollar aus. Lange schien es, als ob die Japaner damit leben könnten. Für die vielen japanischen Touristen überall auf der Welt ist der starke Yen natürlich auch weiter ein Gewinn. Der japanischen Exportwirtschaft macht der ständig stärker werdende Yen dagegen immer größere Probleme. Eine der sog. *magischen Marken* nach der anderen ist in den letzten Monaten gefallen. Erst war der Gegenwert von 100 ¥ für 1 US $ eine solche Marke, dann 90 ¥ und später im April war sogar die 80 ¥-Marke für 1 US $ in Gefahr.
Der teuere Yen hat schon dazu geführt, das offiziell erwartete Wirtschaftswachstum für das Jahr 1995 von ursprünglich angenommenen 2,8 auf 1,9 Prozent zu reduzieren. Gegenüber den USA wird sich der japanische Leistungsbilanzüberschuß in diesem Jahr zwar nominell noch einmal erhöhen, ohne daß ihm jedoch eine entsprechende Zunahme des Handelsvolumens entspräche. In Wirtschaftskreisen in Tokio wird erkannt, daß die monetäre Entwicklung zugleich auch ein Hinweis auf eine notwendige Strukturreform der japanischen Wirtschaft insgesamt bedeutet. Denn der hohe Yen bringt es auch mit sich, daß die Herstellungskosten in Japan in die Höhe gehen. Immer mehr japanische Firmen verlagern ihre Produktionsstätten daher aus Japan heraus in billigere Länder Südostasiens. Das alte Modell von „Japan Incorporated", das sich auf die zentrale Steuerung des Regierungsapparats des MITI stützte, hat sich überlebt.
Die Wirtschaft Japans muß auf die Veränderung der Märkte, nicht zuletzt in der ostasiatischen Heimatregion durch die wirtschaftlichen Erfolge der „Vier Drachen", Südkorea, Taiwan, Hongkong und Singapur, sondern auch anderer Schwellenländer wie Malaysia, Indonesien, und (in be-

scheidenerem Maße) der Philippinen reagieren. Es werden Forderungen laut, den starken Einfluß der staatlichen zentralen Behörden für die Wirtschaftssteuerung zugunsten einer Privatisierung und Deregulierung umzustellen. Das aber bedeutet die Stärkung von Privatinitiativen, die Förderung von Erfindungsreichtum und unkonventionelles Vorgehen – Tugenden, die in dem auf Konsensentscheidungen angelegten Japan nicht gerade weit verbreitet sind.

Man hat sich nun einmal daran gewöhnt, daß alle großen und wichtigen Entscheidungen *von oben*, von den jeweilig zuständigen Bürokraten in der Regierung, schon richtig getroffen werden. Die Erfahrungen der Verfilzung von Verwaltung und Wirtschaft, die sich in den vielfältigen Bestechungsskandalen von Politikern durch Wirtschaftskreise manifestierte, hat das blinde Vertrauen in die fortdauernde Operabilität dieses Modells erschüttert. Das ehemals so starke Standbein der japanischen Wirtschaft, das in der hohen Arbeitsmoral und der auf Lebenszeit angelegten Loyalität zur Firma bestand, ist dabei, an Festigkeit zu verlieren. Die Japaner haben allgemein den Wert der Freizeit und der verlockenden Möglichkeiten, ein Leben außerhalb der Arbeits- und Geschäftsverpflichtungen zu leben, durchaus erkannt. Die Arbeitszeiten haben sich verkürzt, die Lohnkosten sind ständig gestiegen und die Produktivität der Arbeitskraft hat sich verringert. Alle diese Faktoren tragen dazu bei, den Kostendruck auf die Betriebe zu erhöhen und ihre Wettbewerbsfähigkeit im internationalen Kontext zu beeinträchtigen.

Selbst auf dem Feld der Computertechnik hat Japan Schwierigkeiten, Schritt mit den modernen Entwicklungen zu halten. Es rächt sich, daß in Japan selbst die Umsetzung der modernen Nachrichtenkommunikationsmittel nur zögerlich betrieben wurde. Zwar exportieren die Japaner weiterhin mit relativem Erfolg auf dem Markt der Hardware, sind aber bei der Weiterentwicklung von Software weit hinter die USA zurückgefallen. Das japanische Erziehungssystem hat es bisher versäumt, die Jugend mit den neuen Techniken vertraut zu machen. Im Vergleich zu den USA, deren Erziehungssystem in Japan traditionell eher belächelt und verächtlich gemacht wird, gibt es in Japan eine erstaunlich große Anzahl von *Computeranalphabeten* in den weiterführenden Schulen und an den Universitäten.

Die hohe Zahl von Selbstmorden unter der japanischen Jugend wird immer wieder mit Erstaunen wahrgenommen. Wie kommt es, daß sich junge Menschen in der erfolgreichsten Wirtschaftsmacht Asiens den Anforderungen des Lebens und der Zukunft nicht gewachsen fühlen und in den Tod flüchten? Der Chefredakteur der katholischen Zeitschrift „Fukuin Senkyo", Fr. *Takehiko Oda*, versucht, darauf eine Antwort zu geben: Er verweist auf den starken Leistungsdruck, der seit dem verlorenen Krieg auf Japan lastet und sich in dem nationalen Bestreben, mit den führenden Wirtschaftsmächten der Welt gleichzuziehen, niedergeschlagen hat. Der Zugang zu den führenden Stellungen in Wirtschaft, Verwaltung und Politik führt in Japan über die Schulen und Universitäten. Zugang zu einer guten Grundschule zu finden oder noch früher mit einem guten Kindergarten zu beginnen, ist die große Sorge vieler japanischer Eltern. Danach gilt es, die Aufnahmeprüfungen an den richtigen weiterführenden Schulen zu bestehen, um schließlich – gleichsam als Krone – die entscheidenden Zulassungsprüfungen zu den führenden Universitäten des Landes zu schaffen.

Der Druck, der während der gesamten Schul- und Ausbildungszeit auf den Jugendlichen, aber auch auf den Eltern, lastet, ist ungeheuer groß. Die hohe Zahl von Selbstmorden ist nur ein Anzeichen dafür, wie hoch die Kosten sind, die für dieses System gezahlt werden müssen. Berichte über die körperlich und geistig beeinträchtigten Jugendlichen sind in den japanischen Medien kaum zu finden; gleichwohl sind die durch das Leistungsdenken verursachten Schäden gravierend. Die Konkurrenzsituation, die das Leistungs- und Püfungssystem mit sich bringt, hat zu einem für die japanischen Schulen spezifischen Problem des „Hänselns" (ijime) geführt, dem Phänomen, daß in den Schulen bestimmte Schüler von ihren Mitschülern physisch und psychisch systematisch gequält werden. Lehrer und Eltern sehen diesem Treiben meistens mehr oder weniger gelähmt und untätig zu. Erst wenn es zu Kurzschlußhandlungen der betroffenen Jugendlichen kommt und sie Gewalt gegen sich – dies ist die häufigste Reaktion – oder gegen ihre Umwelt anwenden, werden Behörden und Schulen tätig. Immer häufiger finden sich Stimmen unter japanischen Intellektuellen, Politikern und religiösen Führern, die für ein generelles Umdenken im Lande eintreten. Das einseitige Ausgerichtetsein auf wirtschaftliche Leistungskraft und Erfolge habe dem Land die Seele geraubt. In den Köpfen von immer mehr Japanern hätten das Wirtschaftswachstum und die es verkörpernde statistische Angabe des Bruttosozialprodukts gleichsam die Stelle eines Götzen eingenommen. Es zeige sich aber immer deutlicher, daß die Japaner auf Dauer in dieser einseitig materialistischen Ausrichtung nicht als Kulturnation weiterleben könnten. Nicht nur die Jugend, sondern die gesamte japanische Nation bedürfe neuer Werte und Ideale.

Ausländische Katholiken verändern das kirchliche Leben

Das *Christentum* war in Japan immer eine fremde Religion. Im Gegensatz zum Buddhismus und Konfuzianismus hat es das Christentum nicht verstanden, sich in einer Gestalt den Japanern zu präsentieren, die es ihnen ermöglicht hätte, es sich zu eigen zu machen. In der ganzen Terminologie und in der dogmatischen Gestalt, rational die zentralen Glaubensinhalte zu präsentieren, ist das christliche Gottes- und Menschenbild den Japanern immer fremd geblieben. Das christliche Gedankengut wurde ins Japanische übersetzt, aber es wurde nie eigentlich umgesetzt und in eine für Japaner akzeptable Form gebracht.

Am ehesten war dies noch bei den „Kakure Kirishitan", den verborgenen Christen in Japan – während der mehr als zweihundertjährigen Geschichte der Verfolgung zwischen 1610 und 1860 – der Fall. Aus der Not heraus, sich durch ihren

christlichen Glauben und seine unjapanischen Formen auffällig bemerkbar zu machen und den Häschern in die Hände zu fallen, haben die japanischen Christen im Untergrund neue Formen des Betens, der Weitergabe des Glaubens und der Formulierung der wesentlichen Glaubensinhalte gefunden, die so japanisch waren, daß sie nicht länger als fremd auffielen. Die damals gefundenen Formen eines japanischen Christentums erschienen den französischen Priestern der Mission Etrangère de Paris jedoch als so „heidnisch", daß sie gar nicht erst den Versuch unternahmen, sie auch weiterhin beizubehalten. In der Folge ist dann eine relativ große Zahl der „Kakure Kirishitan" bei ihrer Glaubensform geblieben und hat sich nicht mehr der offiziellen katholischen Kirche angeschlossen.
Die Zahl der Katholiken wird für Ende 1993 mit 434 820 angegeben. Für den Zeitraum 1988–1993 ist ein statistisches Wachstum von nicht mehr als 5 000 Katholiken zu verzeichnen. Die Zahl der Erwachsenentaufen liegt seit Jahren fast unvermindert bei 5 000; dazu kommt eine gleich hohe Zahl an Kindertaufen. Die Zahl der Priester lag 1993 insgesamt bei 1 789, von denen immer noch 838 ausländische Missionare sind. Mit 10 016 Klerikern und Ordensleuten verfügt Japan über eine hohe Zahl an geistlichen Berufen: Auf 43 Gläubige kommt in Japan ein Priester, im benachbarten Korea sind es 279.
Von den offiziellen kirchlichen Statistiken nicht berücksichtigt, haben sich durch die Rückkehr von japanischen Emigranten aus Südamerika – sog. „Nisei" (2. Generation) oder „Sansei" (3. Generation) –, die sich in ihren südamerikanischen Heimatländern der katholischen Kirche angeschlossen hatten, Zuwächse an Katholiken ergeben. Auch die hohe Zahl von philippinischen Gastarbeitern und vor allem Gastarbeiterinnen trägt zu einem zahlenmäßigen Wachstum der Katholiken in Japan bei, ohne daß dies in den Statistiken erscheint. Immerhin beschäftigt es im verstärkten Maß die für die Seelsorge verantwortlichen Stellen. Die stärkste Gruppe stellen die philippinischen Hausmädchen (oft als Bardamen tätig), die in großer Zahl im Land sind. Diese vielen ausländischen Katholiken verändern das Leben in den Pfarreien, besonders in den Großstädten Japans. Man nimmt an, daß die Zahl der illegalen Immigranten in Japan bei etwa 500 000 liegt. Bei der großen Zahl von Filipinos und Filipinas wird mit einer Zahl von fast 200 000 katholischen Christen unter ihnen gerechnet.

Die besonderen Anstrengungen der katholischen Kirche auf dem Gebiet der Evangelisierung sind gebündelt in der „National Incentive Convention on Evangelization" (NICE), die sich in den beiden nationalen Konferenzen zur Evangelisierung (NICE I 1987 in Kioto und NICE II 1994 in Nagasaki) um eine Verstärkung und um neue Methoden in den missionarischen Bestrebungen der Kirche bemüht haben. Beim Ad-limina-Besuch der japanischen Bischöfe Ende Februar 1995 hat der Papst auf die NICE-Konferenzen hingewiesen und seine Hoffnung ausgedrückt, die Evangelisierungsbemühungen könnten zu einem größeren Wachstum führen. Der Weg einer effektiven Evangelisierung müsse über die Familie als Hauskirche führen, denn die Verpflichtung der Verkündigung und Mission richte sich besonders an die Laien. Der Papst sprach auch das Problem der vielen Gastarbeiter aus anderen *kulturellen* Gruppen (warum spricht der Papst nicht auch von *religiösen* Gruppen?) an und die Aufgaben der katholischen Kirche Japans für deren soziale Betreuung. Als ein weiteres Aufgabengebiet der katholischen Kirche in Japan nannte der Papst den interreligiösen Dialog mit dem Buddhismus und dem Schintoismus.

Die 20 größeren *nichtkatholischen christlichen Kirchen* und Gemeinschaften in Japan mit einer Mitgliedschaft von wenigstens 5 000 kommen insgesamt auf 505 000 Mitglieder, von denen die United Church of Christ in Japan (Kyodan) mit 207 521 Mitgliedern die größte ist. Das von der protestantischen Wochenzeitschrift „Kirisuto Shimbun" herausgebrachte „Kirisutokyo Nenkan" (Christliches Jahrbuch) gibt die Zahl der christlichen Gemeinschaften und unabhängigen Kirchen mit 170 an. Bei Addition dieser Zahlen ergibt sich eine Zahl von 1 783 851 Christen in Japan für das Jahr 1991. Nach verläßlicheren Angaben beläuft sich die Gesamtzahl der Christen eher auf 939 821, d. h. auf mehr oder weniger eine Million oder etwa 0,75 Prozent der Bevölkerung.

Georg Evers

Kurzinformationen

Zweite Europäische Ökumenische Versammlung im Juni 1997 in Graz

Bei einer gemeinsamen Sitzung des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) und der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) vom 12. bis 14. Mai in Assisi wurde beschlossen, die zweite Europäische Ökumenische Versammlung vom 23. bis 29. Juni 1997 in Graz abzuhalten. Die erste Europäische Ökumenische Versammlung in Zusammenarbeit von CCEE und KEK fand in der Pfingstwoche 1989 in Basel statt (vgl. HK, Juli 1989, 297 ff.), noch im Zeichen der Teilung Europas in Ost und West, aber auch der sich gerade andeutenden Veränderungen im kommunistischen Machtbereich. Nach dem Willen von CCEE und KEK soll die Versammlung 1997 in Graz einen neuen Abschnitt im ökumenischen Prozeß der Kirchen Europas einleiten; sie werde sowohl feierliches Glaubenszeugnis und Erfahrungsaustausch der Christen sein als auch der Klärung der Aufgaben dienen, vor die Kirchen und Christen im Prozeß der Versöhnung

gestellt sind. Als *Themenbereiche* für das Grazer Treffen wurden in Assisi genannt: Die Suche nach der sichtbaren Einheit zwischen den Kirchen; der Dialog mit den Religionen und Kulturen; der Einsatz für soziale Gerechtigkeit, vor allem die Überwindung von Armut, Ausgrenzung und anderen Formen der Diskriminierung; das Engagement für die Versöhnung in und zwischen den Völkern, vor allem für gewaltfreie Formen der Konfliktbewältigung; eine neue Praxis ökologischer Verantwortlichkeit, besonders im Hinblick auf kommende Generationen; der gerechte Ausgleich mit anderen Weltregionen. Zum Abschluß der gemeinsamen Sitzung in Assisi verlasen die Vorsitzenden von CCEE (der Prager Erzbischof, Kardinal *Miloslav Vlk*) und KEK (Dean *John Arnold* aus England) eine Botschaft zum Thema „Versöhnung: Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens", das über der Europäischen Versammlung von Graz stehen soll. In dieser Botschaft heißt es u. a., auch die Kirchen seien immer noch oft nur zweideutige Zeugen der Versöhnung. Mißtrauen und Angst voreinander verstellten die Erfahrung der Einheit in Christus und ihrer befreienden Kraft. Der Prozeß der Vorbereitung auf Graz solle die Versöhnung zwischen den Kirchen, Kulturen und Völkern in Europa fördern und einen Beitrag zur europäischen Integration leisten.

Sucht als Thema der „Woche für das Leben"

„Sinn statt Sucht" lautete das Leitwort der diesjährigen, zum zweiten Mal von der katholischen und der evangelischen Kirche gemeinsam getragenen Aktion „Woche für das Leben", deren Veranstaltungen vom 6. bis 12. Mai stattfanden. In einer gemeinsamen Erklärung forderten die Kirchen mehr Sensibilität für die Gefahren von Abhängigkeit. Angesichts von 2,5 Millionen Alkohol- und 1,5 Medikamentenabhängigen sowie 150 000 Drogensüchtigen in Deutschland sei ein sorgsamerer Umgang mit den menschlichen Ressourcen notwendig (vgl. ds. Heft, 307 ff.). Bei der Eröffnungsveranstaltung in Karlsruhe verwies der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Mainzer Bischof *Karl Lehmann*, auf die Bedeutung des Glaubens für die Heilung von Suchtkrankheiten. Glaube befreie von Illusionen, decke sklavische Abhängigkeiten auf und befreie zu geglücktem Menschsein. In der Sucht lägen besonders tückische Bedrohungen für das Leben. Dabei betonte Lehmann, auch der Konsumzwang mit seiner Tendenz zu einem „Immermehr" müsse zu den Suchtgefahren gezählt werden. Der Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof *Klaus Engelhardt*, appellierte an Bund, Länder und Gemeinden, Suchtprobleme gemeinsam anzugehen. Suchtverhalten habe nicht nur direkte Auswirkungen auf Familien und Partnerschaften, sondern auch auf das – Arbeitsleben, auf die Gesellschaft insgesamt und das Leben der Gemeinden. Beide Bischöfe wandten sich dagegen, bestimmte Gruppen von Süchtigen auszugrenzen. Sucht sei eine Gefahr für den Menschen überhaupt und nicht nur für einige Willensschwache. Den Hintergrund von Suchtverhalten bildeten oft Perspektivlosigkeit und Resignation. Sucht sei damit eine Anfrage an die Werteordnung und die Lebenspraxis.

Johannes Paul II. würdigt das theologisch-spirituelle Erbe der Ostkirchen

Am 2. Mai wurde das Apostolische Schreiben „Orientale Lumen" Johannes Pauls II. veröffentlicht, in dem der Papst sehr eindringlich und mit erkennbarer persönlicher Sympathie das theologisch-spirituelle Erbe der Ostkirchen würdigt und zur Begegnung zwischen Katholiken und Orthodoxen aufruft. Anlaß für „Orientale Lumen" war die Veröffentlichung des Apostolischen Schreibens „Orientalium dignitas" Leos XIII. vor hundert Jahren. Johannes Paul II. appelliert in seinem Schreiben an die Katholiken, die Überlieferung der Ostkirchen kennenzulernen, „um sich mit ihr vertraut zu machen und, soweit es dem einzelnen möglich ist, den Prozeß der Einheit fördern zu können". Ein besonderes Augenmerk gilt der ostkirchlichen Tradition des *Mönchtums*, an der das Schreiben Grundzüge ostkirchlicher Theologie und Spiritualität verdeutlicht, so etwa die Bedeutung der Liturgie und des anbetenden Schweigens vor dem Geheimnis Gottes. Gewürdigt werden die Ostkirchen auch in ihrem Beitrag für die *Inkulturation* des Evangeliums in den verschiedenen Nationalkulturen. Johannes Paul II. klammert in „Orientale Lumen" die klassischen theologischen Streitfragen zwischen West- und Ostkirche aus, die im offiziellen katholisch-orthodoxen Dialog thematisiert werden und geht auch nur knapp auf die konkreten Probleme im Verhältnis zur Orthodoxie ein, wie sie sich seit der Wende in Osteuropa ergeben. Das Schreiben spricht von der „Wunde" im Fleisch der mit Rom verbundenen Ostkirchen wegen der fehlenden vollen Einheit zwischen ihnen und den orthodoxen Kirchen. An beide Seiten richtet sich der Appell: „Es bedarf einer ständigen und gemeinsamen Umkehr, damit sie entschlossen und mit Elan auf dem Weg des gemeinsamen Verstehens voranschreiten." Die lateinische Kirche solle ihrerseits die Würde der Orientalen voll achten.

Vatikan weist Forderungen der Anhänger des tridentinischen Ritus zurück

Der Substitut des vatikanischen Staatssekretariats, Erzbischof *Giovanni Battista Re*, hat in einem Brief an den Präsidenten der internationalen Vereinigung „Una Voce", *Eric de Saventhem*, den Gebrauch des Missale Romanum von 1962 im Sinne einer „Ausnahme" bekräftigt (Wortlaut des Briefes in: Documentation Catholique, 2. 4. 95, 310). Verschiedentlich war in den letzten Jahren von Anhängern des vorkonziliaren, sogenannten tridentinischen Ritus den Bischöfen wie dem Vatikan gegenüber eine großzügigere Zulassungspraxis eingefordert worden (vgl. HK, Juni 1994, 284 f.). In den ver-

schiedenen einschlägigen Bestimmungen seit 1984, vor allem dem Indult von 1984 und dem Apostolischen Schreiben „Ecclesia Dei" von 1988, so Erzbischof Re in seinem Brief, sei es darum gegangen, „einer bestimmten Zahl von Gläubigen das kirchliche Leben zu erleichtern, ohne jedoch die früheren liturgischen Formen auf Dauer zu erhalten (‚pérenniser'). Der Gebrauch des seit dem Konzil reformierten Ritus bleibt das allgemeine Gesetz, während der Gebrauch des früheren Ritus Privilegien eröffnet, die den Charakter als Ausnahmen behalten müssen". Durch „Ecclesia Dei", das in Anschluß an die schismatischen Bischofsweihen von *Marcel Lefebvre* veröffentlichten päpstlichen Schreiben, sei der Gebrauch des Missale Romanum von 1962 nur „unter bestimmten Bedingungen" erlaubt worden. Abschließend werden die Kritiker der reformierten Liturgie zu gehorsamer Beachtung der seit dem Konzil gültigen Liturgie und zur Vermeidung jeglicher „für die kirchliche Gemeinschaft schädlicher Spannung" aufgefordert.

Generalversammlung des CELAM

Die 25. Generalversammlung des Rates der Lateinamerikanischen Bischofskonferenzen, die vom 1. bis 7. Mai in einem Vorort von Mexiko-Stadt tagte, hat ein ein neues Präsidium gewählt: Zum Vorsitzenden des Bischofsrates wurde der 52jährige Erzbischof von Tegucigalpa (Honduras), *Oscar Andréas Rodríguez Maradiaga* gewählt. Rodriguez Maradiaga, der von 1987 bis 1991 Generalsekretär des CELAM war und anschließend die Wirtschaftskommission des Rates leitete, löst damit den Erzbischof von Santo Domingo, Kardinal *Nicolás de Jesús López Rodríguez* ab. Der Erzbischof von Mariana in Brasilien, *Luciano Pedro Mendes de Almeida,* wurde zum ersten Vizepräsidenten gewählt. Die Wahl des zweiten Vizepräsidenten fiel auf den Erzbischof von Havanna, Kardinal *Jaime Lucas Ortega y Alamino*. Nach seiner Wahl erklärte der neue CELAM-Präsident, die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Probleme Lateinamerikas stellten in den nächsten Jahren die dringendste Herausforderung für die Kirche dar. Der gesamte Kontinent leide unter den wirtschaftlichen Schwierigkeiten. Habe man noch vor wenigen Jahren lediglich von einem Graben zwischen Armen und Reichen gesprochen, sei heute ein „unermeßlicher Abgrund" festzustellen. Die Generalversammlung, die zugleich den 40. Jahrestag der Gründungskonferenz des CELAM im Sommer 1955 feierte, erklärte in ihrer Schlußbotschaft: „Lateinamerika: Steh auf und geh!": Die Kirche könne nicht gleichgültig bleiben angesichts der vielfältigen „Zeichen des Todes", zu denen die Gewalt und die verschiedenen Formen der Korruption gehörten, ebenso die extreme Armut und die wachsende Arbeitslosigkeit, die Millionen von Familien in Angst und Elend stießen. Die Wurzeln dieser Übel lägen in den Herzen der Menschen und in den Strukturen eines ungerechten Systems, das Hauptübel aber sei der „Ökonomismus", die Absolutsetzung der Marktgesetze und des Geldes. Dagegen fordern die Bischöfe den Einsatz für eine „Kultur des Lebens" und würdigen dabei auch die kürzlich veröffentlichte Lebensenzyklika des Papstes. Die 70köpfige Generalversammlung verabschiedete überdies ein auf vier Jahre angelegtes *Aktionsprogramm*, das jedoch zunächst nicht veröffentlicht wurde.

Neuer Erzbischof für San Salvador

Auf große Aufmerksamkeit stieß die Ernennung eines Nachfolgers für den im November letzten Jahres verstorbenen Erzbischof von San Salvador, *Arturo Rivera Damas* (vgl. HK, Januar 1995, 54). Beobachter vermuten, daß *Johannes Paul II.* mit der Ernennung des bisherigen Weihbischofs von Santa Ana, *Fernando Sáenz Lacalle*, eine Kurskorrektur in der kirchlichen Hierarchie El Salvadors anzielt. Der 62jährige gebürtige Spanier, der seit 1962 in El Salvador lebt, ist Mitglied des Opus Dei und war zuletzt auch Apostolischer Administrator der Militärdiözese des Landes. Die Ernennung von Sáenz wurde im Land als Überraschung, Enttäuschung und auch als Skandal empfunden: Der Diözesanklerus und die Ordensleute hatten den langjährigen Weihbischof von San Salvador und engen Mitarbeiter Riveras, *Gregorio Rosa Chávez* favorisiert, der als Diözesanadministrator nach dem Tode Riveras die Erzdiözese geleitet hatte. Chavez gilt als engagierter Verteidiger der Menschenrechte. Gut unterrichtete Quellen in El Salvador sehen hinter der Ernennung von Sáenz die Strategie des Vatikans und des Nuntius in El Salvador, Erzbischof *Manuel Monteiro de Castro*: Die „Politik", die von dem vor fünfzehn Jahren ermordeten Erzbischof Romero eingeschlagen und von dessen Nachfolger Rivera weiterverfolgte wurde, solle nun unterbrochen werden. Sáenz seinerseits würdigte Romero als einen heiligen Menschen mit spiritueller Tiefe und verwies auf einen von ihm jüngst veröffentlichten Artikel über die gemeinsam mit Romero verbrachten Stunden am Tage seiner Ermordung. Er versprach, das Werk Romeros und Riveras, und deren Selbstverpflichtung für die Sache der Armen weiterführen zu wollen. Zugleich übte er jedoch Kritik an den Predigten seines Vorgängers, diese sollten nicht der politischen Äußerung dienen. Die salvadorianische Tageszeitung „El Diario de Hoy" zitiert Sáenz: Was fälschlicherweise als Befreiungstheologie bezeichnet werde, sei eine marxistische Relektüre des Evangeliums, der eine Tendenz zur Gewalt innewohne. Diese habe länger keinen Platz mehr in El Salvador. Es gab Stimmen in San Salvador, die in der Ernennung von Sáenz auch ein Entgegenkommen gegenüber dem Bischof von Santa Ana, *Marco René Revelo Conteras*, sehen. Revelo ist Vorsitzender der Bischofskonferenz und galt als Gegenspieler von Rivera. Aus Kirchenkreisen war aber auch zu hören, diese Ernennung bedeute eine enorme Aufwertung des Opus Dei in dem mittelamerikanischen Land, in dem die Gemeinschaft ohnehin als einflußreich gilt.

Zeitschriften

Theologie und Religion

BAUMGARTNER, ALOIS u. a. Kommentare zu einem gemeinsamen Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 39. Jhg. Heft 2 (1995).

Das Heft 2/1995 der ZEE widmet sich ganz dem Konsultationsprozeß zu einem gemeinsamen Wort der Kirchen „zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland", wobei die Palette der Autoren von protestantischen und katholischen Sozialethikern über die Wirtschaftsethiker *Hermann Sautter, Karl Homann* bis zu dem Verfassungsrechtler *Rupert Scholz* und den Entwicklungsexperten *Hans G. Nutzinger* reicht. Unisono begrüßen die Experten dabei den mutigen Schritt der Kirchen, mit dem sie gewohnte Pfade verlassen und einen Diskussionsprozeß angeregt haben, dem insgesamt einige Chancen eingeräumt werden. Angesichts sehr „geschlossener" beziehungsweise schon spürbar ausbalancierter Sätze gibt jedoch etwa der protestantische Diakoniewissenschaftler *Theodor Strohm* zu bedenken, ob nicht eine Diskussionsgrundlage, die mehr Fragen als Antworten enthalten hätte, für den Konsultationsprozeß sinnvoller gewesen wäre. Der Münchner Moraltheologe *Alois Baumgartner* moniert fehlende Akzentuierung und die Beschränkung auf das Exemplarische, das Harmonie- und Ausgewogenheitsbedürfnis der Vorlage. Vor allem aber blieben die für die Argumentation so wichtigen sozialethischen Grundbegriffe formelhaft und unkonturiert. Homann vertritt die These: Die Inflation normativer Forderungen in dem Diskussionspapier sei die Folge eines beträchtlichen Theoriedefizits in der Analyse der modernen Gesellschaft. Die Indizien dafür sieht Homann in dem „postulatorischen Normativismus" einer Umkehrpredigt und der Dominanz personaler Kategorien, die angesichts der Systemprozesse hochkomplexer Industriegesellschaften jedoch insuffizient geworden seien. *Hermann Sautter* würdigt das Bemühen, christlich motivierte Appelle mit einer Analyse sozio-ökonomischer Möglichkeiten und Restriktionen zu verbinden. Im Blick auf die Verknüpfung von Individualethik und politische Gestaltungsmöglichkeiten seien jedoch noch einige Präzisierungen möglich. Dies treffe besonders auf die Textpassagen zu, in denen Äußerungen zu den Themen „Soli-darität" (der Text scheine darunter in erster Linie die Bereitschaft zum Teilen zu verstehen, überdies beispielsweise einen problematischen Widerspruch zwischen Wettbewerb und Solidarität zu unterstellen), „Dritte Welt" und kulturelle Einbettung der Wirtschaft getroffen werden. Der Bonner Sozialethiker *Martin Honecker* sieht Klärungsbedarf vor allem bezüglich der Basis, von der her die Kirchen gemeinsam sozialethisch argumentieren wollen. Die Ansätze in der katholischen und evangelischen Sozialethik seien bekanntermaßen unterschiedlich, der gemeinsame ökumenische Nenner müsse gefunden werden. Der jetzige Text beziehe sich jedoch weder auf eine Sozialmetaphysik, noch argumentiere er biblizistisch. Bevor man konkrete sozialpolitische Vorschläge mache, sei es Aufgabe der Kirchen, „eine gesamtgesellschaftliche, kulturelle Dimension einzubringen".

PANNENBERG, WOLFHART. Eine evangelische Stellungnahme zum Weltkatechismus der katholischen Kirche, in: Kerygma und Dogma, Jhg. 41, Januar/März 1995, 2–12.

Bei seiner Kommentierung des Katechismus der Katholischen Kirche konzentriert sich Pannenberg vor allem auf den ersten Teil, die Auslegung des Glaubensbekenntnisses, und dabei schwerpunktmäßig auf die ökumenischen Belange. Im Zusammenhang mit der Darstellung der Gottesfrage merkt er an, daß der Katechismus auf die lange Geschichte der philosophischen Kritik an den Gottesbeweisen mit keinem Wort eingehe. Zum ökumenisch bedeutsamen Thema des Verhältnisses von Schrift und Überlieferung weist er darauf hin, daß eine Aussage darüber fehle, daß die Offenbarung ihrem Inhalt nach vollständig und daher für alle Folgezeit maßgeblich in der Schrift bezeugt sei, so daß die spätere Überlieferung eine zusätzliche Funktion nur als Auslegungsinstanz haben könne. Zum Thema Glauben als Antwort des Menschen auf die Offenbarung Gottes vermisse der evangelische Christ den Hinweis auf die Bedeutung des Glaubens als Vertrauen auf Gott und sein Wort, anstatt daß ausschließlich auf „Zustimmung" und „Glaubensgehorsam" gesetzt werde. Im Zusammenhang mit der Schöpfungsgeschichte weist Pannenberg darauf hin, daß der Katechismus noch nicht bereit sei, die Zeitbedingtheit dieser Vorstellungen der traditionellen Lehrbildung einzugestehen. Als positiv bewertet der Autor etwa die ökumenische Offenheit der Auffassung von Katholizität, „indem auch die heute noch nicht mit Rom vereinigten Kirchen als zugehörig zur einen katholischen Kirche behandelt werden".

Kultur und Gesellschaft

OSTENDORF, BERNDT. Identitätsstiftende Geschichte: Religion und Öffentlichkeit in den USA. In: Merkur, Jhg. 49 (März 1995), 205–216.

Vergleiche zwischen der Rolle der Religion in der US-amerikanischen Öffentlichkeit und der in Europa sind ebenso naheliegend wie schwierig. An Hand von 14 Thesen zeichnet der Autor die historisch gewachsene Beziehung von Religion und Gesellschaft bzw. Staat in den USA nach. Die Thesen beziehen sich auf die Stichwörter Gründungsmythen, Dissens als Gründungsideologie, Strukturelle Ausgrenzung ursprünglich radikaldemokratischer Gruppen auf dem alten Kontinent, Distanz zwischen Metropole und Kolonie, Frontier und Ost-West-Gefälle, Pluralismus und Territorialisierung, institutionelle Trennung von Staat und Kirche, Zivilreligion, Voluntarismus, Einwanderung, „Revivals und awakenings", „religiöses Spektakel", „Moral majority und dissenting minority", Säkularisierung und Fundamentalismus. Die aufgekommene Kultur der Differenz und eine vermehrte Ausrichtung an vorgesellschaftlicher Gemeinschaftlichkeit deutet der Autor als eine „Reaktion auf den allzu rigorosen freiheitlich-individualistischen Universalismus" und nicht als Aufkeimen unamerikanischer „Häresien". Die tiefsitzenden Glaubensmuster seien nicht so leicht zu entfernen. Sosehr schon manches, das bisher als unamerikanisch galt, eingemeindet worden sei, bleibe doch die Notwendigkeit einer „verbindenden sinnstiftenden Ideologie". Und dieser Grundkonsens sei durchaus weiter vorhanden.

Notizen

Die christlichen Bürger und ihre Kirchen könnten ihren Mitbürgern dadurch einen Dienst erweisen, „daß sie ihnen und sich selber die sittlich gebundene und sich bindende Freiheit als Voraussetzung des freiheitlichen Staates bewußt halten und Gerechtigkeit und Solidarität als Erfüllung solcher Freiheit in Wort und Tat bezeugen". Diese Grundthese entfaltete der Bochumer Fundamentaltheologe Hermann J. Pottmeyer in einem Referat über das Evangelium der Freiheit und den freiheitlichen, säkularen Staat bei einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern und der Evangelischen Akademie Tutzing über die Kirchen und den 8. Mai 1945. Der Glaube, so Pottmeyer, nehme den Menschen den Zwang zur Selbstrechtfertigung und ermuntere sie dazu, in der Realisierung sittlicher Freiheit wahre Selbstverwirklichung zu finden. Das christliche Bewußtsein könne außerdem kritisch allen Versuchen wehren, „den Anspruch der sittlichen Freiheit durch Ausgrenzung des Schwachen und Fremden einzuschränken und zu verletzen".

Die Herausforderung durch die Präsenz religöser Konkurrenz sollte stärker in das Bewußtsein von Kirchen und Kirchenleitungen rücken – so Reinhart Hummel, der nach vierzehn Jahren als Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen kürzlich in den Ruhestand getreten ist. Die Kirchen müßten sich daranmachen zu formulieren, „was sie mit den anderen religiösen Traditionen gemeinsam haben und was sie von diesen trennt". Die Realität der Religionsbegegnung in Deutschland sei komplex und nicht mit vereinfachenden Theorien zu bewältigen. Deshalb gehe es zunächst darum, die Wahrnehmung zu schärfen. Im Blick auf den Islam in Deutschland plädierte Hummel dafür, den Muslimen zu helfen, sich in die Gesellschaft einzufügen, ohne ihre eigene Identität aufzugeben.

Bei einem Besuch in Trient am 29./30. April würdigte Johannes Paul II. die Lehrdokumente und pastoralen Richtlinien des Tridentinums, das vor 450 Jahren seine Arbeit aufnahm. Gleichzeitig hob der Papst Notwendigkeit und Bedeutung der theologischen Bemühungen auf dem Weg zur sichtbaren Einheit aller Christen hervor: Die dogmatischen Aussagen des Konzils von Trient behielten selbstverständlich ihren Wert. Aber ein tieferes Verstehen der geoffenbarten Wahrheit im Gehorsam gegenüber dem Geist und in der Haltung des gegenseitigen Hörens werde die getrennten Christen immer näher zueinander führen und aus den Abgrenzungen der Vergangenheit Chancen zum Wachstum im Glauben und in der Liebe machen.

Die Not- und Katastrophenhilfe müsse immer häufiger für das Versagen der Politik geradestehen. Humanitäre Hilfe drohe zu Ersatzpolitik zu werden, könne jedoch nur erfolgreich und wirksam sein, wenn sie von einer aktiven Politik begleitet werde. Dies bemängelte Hellmut Puschmann, Präsident des Deutschen Caritsverbandes, bei der Vorstellung des Jahresberichtes von Caritas international, der Auslandsabteilung des Caritasverbandes. Von über 120 Millionen Mark, die Caritas international im vergangenen Jahr ausgegeben habe, entfielen rund 81 Millionen auf die Not- und Katastrophenhilfe, knapp 40 Millionen wurden für soziale Projekte zur Verfügung gestellt. Allein 53 Millionen wurden 1994 für die Opfer von Krieg und Vertreibung ausgegeben.

Neuer Erzbischof von York und damit Inhaber des zweitwichtigsten Amtes in der Kirche von England wird der bisherige Bischof von London, David Hope. Zur Kirchenprovinz York gehören die dreizehn anglikanischen Diözesen in Nordengland. David Hope (54) war seit 1991 Bischof von London und zuvor Bischof von Wakefield. Er gehört dem anglokatholischen Flügel der Kirche von England an und votierte seinerzeit gegen die Einführung der Priesterweihe von Frauen in der Mutterkirche der Anglikanischen Gemeinschaft. Da Erzbischof George Carey von Canterbury aus dem evangelikalen Flügel der Kirche von England stammt, sind die beiden Führungsposten der Kirche jetzt wieder – wie bisher meist üblich – mit Vertretern unterschiedlicher theologisch-spiritueller Couleur besetzt. Kurz vor seiner Ernennung zum Erzbischof von York war Bischof Hope in die Schlagzeilen geraten, als ihn die militante Homosexuellenorganisation „Outrage" dazu aufforderte, öffentlich einzugestehen, daß er homosexuell sei. Hope hatte dieses Ansinnen zurückgewiesen und bekräftigt, er lebe allein und zölibatär.

Zum neuen Erzbischof von Genua ernannte Johannes Paul II. den früheren Erzbischof von Ancona und jetzigen Sekretär der Italienischen Bischofskonferenz, Dionigi Tettamanzi. Tettamanzi bleibt vorerst neben seinem Bischofsamt Sekretär der Konferenz. Offenbar wollte der Papst jetzt in einer gerade auch für die Kirche in Italien heiklen Phase der politischen Neuformation keinen Wechsel an dieser entscheidenden Schaltstelle. Der neue Erzbischof von Genua, der Kardinal Giovanni Canestri nachfolgt, ist als Theologe und Journalist hervorgetreten und gilt als möglicher Nachfolger von Kardinal Camillo Ruini als Vorsitzender der Italienischen Bischofskonferenz.

Vor einer neuen Welle von Massakern an der Zivilbevölkerung in Bosnien-Herzegowina und in Kroatien haben Anfang Mai der Erzbischof von Sarajevo, Kardinal Vinko Puljić, und der Reis-ul-ulema Mustafa Cerić gewarnt. In einem gemeinsamen Appell forderten sie von der internationalen Gemeinschaft weitere Anstrengungen für eine friedliche Lösung des Konfliktes, von der Verfassungsgebenden Versammlung ihres Landes eine Lösung auf Grundlage der Menschenrechte. An die Verantwortlichen der neuen kroatisch-muslimischen Föderation appellierten sie, Vertrauen zu schaffen und die Wunden der Barbarei des Krieges zu heilen. Die katholische Bischofskonferenz von Bosnien-Herzegowina veröffentlichte unterdessen zum 50. Jahrestag des Endes des Zweiten Weltkrieges ein Hirtenschreiben, in dem sie zum Gedenken an die Opfer der Kriege und Auseinandersetzungn in Bosnien in diesem Jahrhundert mahnt.

Nachdem bereits 1957 die erste Frau in der lutherischen Kirche Lettlands ordiniert worden war, schafft diese die Frauenordination jetzt wieder ab. Dem Informationsdienst des Lutherischen Weltbund zufolge begründet Erzbischof Janis Vanags, seit zwei Jahren Oberhaupt der etwa 300 000 lettischen Lutheraner, diesen Schritt damit, die Mehrheit der Pfarrer Lettlands wollte keine weiblichen Kollegen. Zudem sei die Zulassung von Frauen ein ökumenisches Hindernis. Frauen, die bereits ordiniert sind, dürften weiterarbeiten, Theologiestudentinnen jedoch könnten nur noch das Amt einer „Evangelistin" anstreben.

HERDER-
KORRESPONDENZ
MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION
Heft 7 49. Jahrgang Juli 1995

Gott klingt wie eine Antwort, und das ist das Verderbliche an diesem Wort.
Cees Nooteboom

Fragwürdiger Sinn

Das Leiden an der subjektiv erfahrenen Sinnlosigkeit im Leben gehört, so ist zu hören und zu lesen, zu den Kennzeichen unserer Zeit. Während nach den einschlägigen Indikatoren die religiös-kirchliche Praxis der Menschen in Mitteleuropa im Schwinden begriffen ist, sieht es so aus, als bilde sich gewissermaßen auf niedrigerer Stufe eine den herrschenden kulturellen und geistigen Verhältnissen angepaßte Quasireligion heraus, die Sinnsuche.
So verbreitet solche Äußerungen jedoch auch sein mögen, sie können nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Kategorie Sinn als gewissermaßen kleinster Nenner individuell gelebter Religion im weitesten Sinn in mancherlei Hinsicht problematische Fährten legt.

Nach dem Sinn fragen heißt letztlich nach dem Ganzen fragen

Die heutige Rede von der Sinnsuche bzw. -frage erweckt nicht selten den Eindruck, als sei immer schon klar, was unter Sinn zu verstehen sei. Dabei unterliegt der Sinnbegriff – wie sollte es auch anders sein? – ebenso geschichtlichem Wandel wie die äußeren und persönlichen Verhältnisse, mit denen sie in enger Verbindung stehen.
Daß heutzutage die Menschen dazu neigen, den zu einem humanen Leben nötigen Sinn selbst herstellen zu wollen, ihn nicht von jemandem oder etwas außerhalb ihrer selbst zu erwarten, liegt in der Logik des ambivalenten Erfolgs einer die individuelle Leistungsfähigkeit vergötzenden Kultur. Daß ihre Ansprüche in bezug auf das, was sie „Lebensqualität" nennen, und damit ihre Erwartungen an eine bestimmte Form der Sinnhaftigkeit ihres Lebens ins Unermeßliche steigen und im gleichen Maß ihre Bereitschaft abnimmt, sich mit schicksalhaft Vorgegebenem abzufinden, Leiden auszuhalten bzw. womöglich als sinnhaltig zu erfahren, ebenso. In materiell schwieriger Lage stellen sich Sinnfragen anders bzw. es stellen sich andere Sinnfragen als unter den sogenannten postmaterialistischen Verhältnissen einer Wohlstandsgesellschaft.

Nach dem Sinn fragen hieß und heißt bis heute nicht zuletzt: nach dem Ganzen fragen. Und genau um dieses dem einzelnen Menschen vorgegebene Ganze ist es gegenwärtig schlecht bestellt. Sinngebung ist weitgehend zur Privatangelegenheit geworden, ihre Verzahnung mit der allgemeinen Kultur, mit Politik und Gesellschaft wird schwächer.
Nicht nur, daß der einzelne Mensch einer Vielzahl von Sinnangeboten ausgesetzt ist. An die Stelle der weithin vorgegebenen, den ganzen Menschen berührenden Orientierung am Sinnangebot großer Religionsgemeinschaften oder auch Ideologien ist das Nebeneinander von partiellen und untereinander möglicherweise widersprüchlichen Identifikationen getreten. Kein Wunder, daß Sinn heute allem Anschein nach mehr gesucht als tatsächlich gefunden wird.
Bei den Sinnangeboten, die heute zunehmend gefragt sind, handelt es sich eher um solche „begrenzter Reichweite", nicht um allumfassende Sinnsysteme. Man spricht nicht zufällig von „Sinnbasteleien". Darunter versteht man jene „kleinen, alltäglichen Unternehmungen des individualisierten Menschen, unter, zwischen und am Rande der großen gesellschaftlichen Weltdeutungsprozeduren – und im ständigen, entsprechend den je subjektiven Relevanzen oft ganz selektiven Rekurs auf diese – sein eigenes Leben zu bewältigen" *(Ronald Hitzler / Anne Honer)*.
Daß die Sinnfrage gerade zu einer Zeit massiv hochkommt, in der es um diesen Sinn ausgesprochen prekär bestellt ist, ist

allerdings nicht überraschend. Die Sinnfrage, so wie wir sie heute kennen, setzte immer voraus, daß das überlieferte Wissen um die Sinnhaftigkeit menschlicher Existenz fragwürdig geworden war.
Die Problematisierung des Sinnes ist überhaupt erst eigentlich eine Angelegenheit der Neuzeit. Vom Zerbrechen der mittelalterlichen Ordnung über die Glaubensspaltung und die Entdeckungen bis hin zum naturwissenschaftlich-technischen Fortschritt, zur tiefenpsychologischen Entdeckung des Unbewußten – der Weg der neuzeitlichen Entwicklung ist gepflastert mit Verlusten an zuvor selbstverständlichen Sicherheiten und Ganzheitsvorstellungen, mit anderen Worten: an Sinnhaftigkeit, wenn auch begleitet durch den mehr oder weniger erfolgreichen Ersatz durch neue Sicherheiten. Ganz zu schweigen von den allerneuesten Entwicklungen der letzten 20, 30 Jahre, die traditionelle Vorstellungen von dem, was als Fortschritt, Zivilisation zu gelten hat, nachhaltig erschütterten.
Gegenüber einer Zeit, in der man den Mangel an Sinn etwa unter dem Stichwort des Absurden beklagte, hat sich die Lage sogar so sehr radikalisiert, daß das Nichtvorhandensein von letztem Sinn in vielen Fällen schon gar nicht mehr als Problem angesehen wird. Zuweilen hat es den Anschein, als redeten vor allem diejenigen von Sinn, die für sich selbst die *Frage nach dem Sinn positiv beantworten*, womöglich in der Gestalt eines bestimmten, gemeinschaftlich gelebten Glaubens. Oder mancher gar versucht, der Religion über die Kategorie des Sinns den Rest an universaler Bedeutung zu erhalten, die man ihr ansonsten nicht selten bestreitet.
Und was das Irritierende an dieser radikalisierten Lage ist: Diejenigen, die für sich nicht nur keinen letzten Sinn gefunden haben, sondern ihn auch gar nicht einfordern und suchen, scheinen nicht erkennbar unglücklicher zu leben als diejenigen, die dies tun. Ein Teil der Rede über die vermeintlich weit verbreitete Sinnsuche heutzutage nimmt sich aus, als würde das, was schlußendlich behauptet werden soll, zunächst einmal herbeigeredet. Als schließe man kräftig die Augen vor einer Wirklichkeit, die einen mehr verunsichert, als einem lieb ist.
Die selbstverständliche Rede von Sinn*frage*, Sinn*suche*, Sinn*losigkeit* provoziert so die Frage, ob es tatsächlich so unvorstellbar ist, daß Menschen Sinn in umfassender, alle Teilbereiche des individuellen wie gesellschaftlichen Lebens durchdringender Form möglicherweise gar nicht vermissen? Ist es wirklich undenkbar, daß Menschen die Frage nach einem letzten Sinn für unbeantwortbar, unentscheidbar halten und sich mit dieser Auskunft zufriedengeben, ohne sich ausdrücklich auf die Suche zu machen?
Nicht wenige Zeitgenossen scheinen auch in religiöser Hinsicht Fast-food-Konsumenten ohne jedes schlechtes Gewissen zu sein. Und wie wollte man ihnen das Recht dazu absprechen? Da können die alteingesessenen Vertreter der Branche noch so sehr auf Vernünftigkeit, Anciennität, Kultiviertheit ihres Angebots pochen, damit erreichen sie nur mehr Minderheiten.
Und selbst wenn man einmal annimmt, die Sinnfrage würde auf umfassende Weise gestellt, wer sagt, daß dieser Sinn im Bereich einer der großen religiösen Traditionen gesucht wird? Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften sind weniger denn je die einzigen Ansprechpartner auf diesem Gebiet.
Wenn heute andere als religiöse Sinn-Anbieter auf den Plan treten, so liegt dies in einer Entwicklung begründet, die die traditionellen Religionsgemeinschaften weder entscheidend beeinflussen können noch eigentlich zu beklagen hätten. Wenn Religion, vor allem auch kirchlich institutionalisierte Religion in der Vergangenheit so prägend war, hatte dies entscheidend auch mit der Tatsache zu tun, daß sie verschiedene Bedürfnisse und Probleme bearbeiten und organisieren half, die heute nicht mehr bzw. nicht mehr nur oder nur mehr partiell von der Religion bedient werden: Bearbeitung von Ängsten, Bedürfnisse nach zeitlicher Ordnung, ästhetisch-kulturelle Bedürfnisse, Gemeinschaftserfahrung u. a. m.

Nicht weniger Sinn, sondern ein neuer Aggregatzustand von Sinn

Wer würde noch bedauern, daß der psychisch Kranke zum Psychiater, der in einer Ehekrise Lebende zum Eheberater und nicht zum Seelsorger geht oder, wenn er es doch tut, von einem verantwortlich handelnden Priester seinerseits zum Psychiater oder Berater geschickt wird? Wenn manches partielle Sinnangebot nicht mehr im gewohnten Maße im kirchlichen Raum gesucht wird, zeigt das nur, daß der in dieser Hinsicht wirksame Ausdifferenzierungsprozeß noch nicht an sein Ende gekommen ist. Die Gemeinsamkeiten der heute auseinandergetretenen Elemente zu sehen, bedeutet nicht, die Unterschiede zu leugnen: „Das Ziel der Psychotherapie ist seelische Heilung – das Ziel der Religion jedoch ist das Seelenheil" *(Viktor Frankl)*.
So wie einerseits die Religion Wege und Mittel anbietet, unterschiedlichste Problemlagen individueller und gemeinschaftlich-kultureller Art zu bearbeiten, wird andererseits Sinn nicht einfach nur in der Religion gesucht und gefunden, selbst wenn es sich dabei oftmals mehr um den „kleinen Sinn" handelt. Wenn im kirchlichen Raum etwa von der Freizeitorientierung heutiger Menschen gesprochen wird, dann in erster Linie kritisch. Warum eigentlich? Die Möglichkeiten, die die heutige Freizeitgesellschaft bereithält, verdienen es durchaus nicht, pauschal und ausschließlich unter Stichworten wie Individualismus, Hedonismus abgehandelt zu werden. Auch als „Sinnlieferant" dürfte der Freizeitbereich heute einen größeren Stellenwert besitzen, als in einer Bezeichnung als „Hobby" enthalten ist. Von nicht wenigen scheint offenbar in diesem Bereich jenes Maß an Außeralltäglichkeit und Identitätsvergewisserung erfahren zu werden, das ihnen zum Leben jedenfalls auf den ersten Blick und außerhalb von Extremsituationen wie Todesfällen, Scheidungen, berufliches Scheitern u. a. genügt.

Wenn das institutionalisierte Christentum in dieser Hinsicht heute weniger angegangen wird, bedeutet dies eben nicht

nur, sein Angebot erfreue sich eines geringeren Zuspruchs oder die Bedarfslage habe sich grundlegend verändert, sondern vor allem auch: Anbieter mit funktional äquivalentem Angebot sind erfolgreich auf den Markt getreten. Daß das früher nicht bzw. nicht so der Fall war, lag nicht zuletzt daran, daß es das entsprechende Angebot nicht gab. Monopolisten haben es allemal leichter.

Wenn man jedoch die Wandelbarkeit der Sinnbedürfnisse ernst nimmt, hieße dies für die heutige Situation: Sinnlosigkeit wird möglicherweise nicht deshalb so ausgeprägt erlebt, weil dem einzelnen Erfahrungen sinnhaft gelebter Existenz nicht (mehr) möglich wären oder weil keine glaubhaften Angebote von sinnstiftenden Systemen gemacht würden, sondern weil Sinn nur mehr *begrenzt auf bestimmte Teilbereiche des Lebens* akzeptiert wird, nicht in jener, alle Teilbereiche von Kultur, Gesellschaft, Alltagswelt umfassenden *einen* Form. Insofern hätten wir es heute weniger damit zu tun, daß ein bestimmtes, zumeist das kirchliche Sinnangebot nicht angenommen würde, als mit einem neuen *Aggregatzustand von Sinn.*

Auch nach der Antwort bleibt die Fraglichkeit

Ein Zurück in die Geborgenheit einer allumfassenden Sinneinheit scheidet als reale Perspektive aus. Was aber nicht heißen muß, daß von den einzelnen Sinnangeboten keine Einflüsse auf die Allgemeinheit, auf Gesellschaft und Kultur ausgehen könnten, bis hin zu der Möglichkeit der Kooperation der Allgemeinheit mit den einschlägigen Sinnagenturen, allen voran den Kirchen.

Die Sinnproblematik ist gewissermaßen die weltanschaulich-religiöse (Kehr-)Seite einer hoch individualisierten und pluralisierten Kultur und Gesellschaft. Die Kirchen als prominenteste Sinnverwalter in einer christlich-abendländisch geprägten Kultur konkurrieren mit anderen Anbietern, solchen, die ausdrücklich als solche auftreten, wie auch solchen, die lediglich funktional äquivalente und im Einzelfall möglicherweise sogar höchst problematische Leistungen bieten: Kunst und Kultur, Freizeit, Liebe und Partnerschaft, Therapien, aber eben auch Psychoszene, Einflüsse verschiedenster Weltreligionen und quasireligiöser Strömungen, Sekten.

Dies einzugestehen, ist für die Kirche kein Verzicht auf einen universellen Wahrheitsanspruch, den sie nicht nur nach innen vertritt, sondern eine realistische Beschreibung, wie sie sich aus kulturanalytischer Sicht ergibt.

Möglicherweise würde man kirchlicherseits dem Sinnlosigkeitsverdacht heutiger Menschen eher gerecht und könnte auch in der Konkurrenz der Sinnanbieter besser bestehen, wenn das verkündigte Sinnangebot nicht ausschließlich im Stile einer *Antwort* vorgebracht würde, sondern in seiner – theoretisch-theologisch gar nicht geleugneten – Fragmentarität. Und zwar nicht so, als hätte man keine Antworten, sondern so, daß die Begrenztheit, die sprachliche und historische Vermitteltheit stärker mitbedacht wird.

Ist den Menschen, wenn sie die Sinnfrage in einem umfassenden Sinne denn überhaupt stellen, damit geholfen, ihnen eine vermeintlich das Fragen beendende Antwort vorzusetzen? Schreckt sie möglicherweise sogar genau dies ab? Wird die Bezeichnung „Antwort" auf die Sinnfrage ihrer auch im besten Fall verbleibenden Fraglichkeit genug gerecht? Die Rede von der Antwort auf die Sinnfrage erweckt allzuleicht den Eindruck, als sei der Glaubende in der Lage, die radikale Fraglichkeit ein für allemal hinter sich zu lassen. Dabei bedeutet es ihm möglicherweise schon viel, wenn er nur seine Anfragen in der Form einer Bitte formulieren kann; daß er für diese seine Bitten einen Adressaten „kennt", daß er über eine Sprache verfügt, die es ihm erlaubt, diese zu formulieren.

Ein nicht zu unterschätzendes Angebot des kirchlich verfaßten Christentums an die Zeitgenossen heute könnte insofern darin bestehen, sie zum Fragen anzuhalten. Die Kirchen können nicht darauf vertrauen, daß der Bedarf sich automatisch einstellt. Das Problem ist ja nicht nur, daß die Antworten der Verkündiger nicht akzeptiert würden, sondern daß es bereits schwer fällt, deutlich zu machen, daß sie sich auf Fragen beziehen, über die es sich lohnt nachzudenken.

Das Höchste, was ein Katechet, ein Religionslehrer, ein Prediger, der Vorsteher eines Gottesdienstes oftmals erreichen kann, besteht insofern darin: beim Zuhörer, beim Schüler, beim Katechumenen, beim Gottesdienstteilnehmer den Eindruck zurückzulassen, der Glaube der Christen eröffne Fragen, die es lohnt, an sich heranzulassen, auf diesem Gebiet habe der Verkündiger etwas zu sagen. Oder um es mit den Worten des Philosophielehrers von Sofie in dem Roman „Sofies Welt" von *Jostein Gaarder* zu sagen: „Die Fähigkeit, uns zu wundern, ist das einzige, was wir brauchen, um gute Philosophen zu werden."

Wenn die solchermaßen an das Fragen oder Wundern Herangeführten dann nicht zu den Antworten kommen, die eine kanonisierte Verkündigung für gewöhnlich gibt, muß dies nicht in jedem Fall bedeuten, daß das kirchliche Angebot sein Ziel verfehlt hätte. Welche Antworten die Menschen sich persönlich auf die Sinnfrage geben, vor allem ob sie dies dann innerhalb des Kanons dessen tun, was die Gemeinschaft der Kirche als für sich verbindlich definiert, ist zuallererst eine Frage an den einzelnen.

Damit das kirchliche Angebot möglichst große Chancen hat, für nachdenkenswert gehalten oder womöglich angenommen zu werden, käme es im übrigen darauf an, den Fragenden nicht mit satzhaften „Wahrheiten" abzuspeisen. Lebenssinn wird beziehungshaft erfahren, zwischen Gott und Mensch ebenso wie zwischen Menschen. Die Möglichkeit individuell wie gemeinschaftlich erfahrbaren Sinns will persönlich zugesprochen und erfahrbar sein. So wie der vielfach beklagte Mangel an Sinn existentiell erfahren (oder nicht erfahren) wird, bedarf auch der Versuch, dem etwas entgegenzusetzen, der Vermittlung über das Zeugnis gelebten Sinns. Im Verein mit einer Theologie, die gelernt hat, die Orientierung an Gott und am Menschen eng zusammenzudenken, sollte dies eigentlich möglich sein. *Klaus Nientiedt*

Versagen

Der Bischof von Basel ist wegen Vaterschaft zurückgetreten

Der Bischof von Basel, *Hansjörg Vogel*, hat aus persönlichen Gründen Papst Johannes Paul II. seinen Rücktritt als Diözesanbischof eingereicht; der Papst hat seiner Bitte entsprochen und die Demission auf Freitag vor Pfingsten angenommen. Noch am selben Tag trat das Domkapitel zusammen, um das Verfahren für die Wahl eines neuen Bischofs einzuleiten.

In einem Brief an die Seelsorger und Seelsorgerinnen und die Gläubigen des Bistums legte Vogel den Grund offen und die Überlegungen dar, die ihn zu diesem aufsehenerregenden Schritt veranlaßt hatten: „Im Brief nach meiner Wahl zum Bischof von Basel vom 2. Februar 1994 habe ich auf meine eigenen Grenzen hingewiesen und vorausgesagt, daß unser gemeinsamer Weg nicht ohne Verletzungen und Enttäuschungen sein wird. Meine Grenzen haben sich nach kurzer Zeit in einer Weise gezeigt, mit der ich allerdings nicht gerechnet hatte. Seit meiner Wahl zum Bischof habe ich eine stärkere seelische Belastung erfahren. Ich suchte daher vermehrt Halt in der Beziehung zu einer Frau, die ich von früher her kannte. Diese Beziehung führte zu einer Schwangerschaft. Ich wollte die Situation klären, wie ich es von jedem Priester erwarten würde. Ich mußte dabei feststellen, daß für mich die glaubwürdige Ausübung meines Amtes nicht weiter möglich ist."

Über seine Amtszeit vom 4. April 1994 bis 2. Juni 1995 schrieb Bischof Vogel, in dem Jahr als Bischof habe er im Bistum eine sehr gute Aufnahme gefunden, im Bischofsrat, bei den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Ordinariats, bei den diözesanen Räten, bei den Regionaldekanen und in vielen anderen Gremien sei ihm wertvolle Unterstützung in seiner Aufgabe zuteil geworden. In seinem Dienst als Bischof habe er im ganzen Bistum sehr viele bereichernde Erfahrungen mit Menschen machen können.
Die stärkere seelische Belastung ergab sich gewiß nicht aus dieser Unterstützung, schon eher aus dem Umstand, daß Bischof Vogel in kurzer Zeit zu einem *Hoffnungsträger* geworden ist, zu einer Symbolfigur für eine menschlichere Kirche: für eine Kirche, die um der Menschen willen ihre Strukturen zu überprüfen und zu verändern bereit ist. Unter diesem Anspruch hat Bischof Vogel offensichtlich am meisten gelitten, und diesem Anspruch hat er sich letztlich versagt.

In seinem Abschiedsbrief schreibt Bischof Vogel von persönlichen Schwierigkeiten und ausdrücklich von Versagen. Er wisse, daß sein Versagen sehr viele Seelsorger, Seelsorgerinnen und Gläubige enttäuschen werde: „Euch alle, die ich enttäuscht und verletzt habe, bitte ich von Herzen um Verzeihung. Für mich wird die kommende Zeit eine Zeit der persönlichen Klärung, wie mein Weg weitergehen soll. Dazu will ich mich in die Stille zurückziehen, um mich selber neu zu finden."

Dieser Offenheit entspricht, daß Bischof Vogel in seinem Brief auch offenläßt, ob er den gesuchten Halt in seiner Beziehung zu einer Frau auch gefunden hat; und auch von Heirat ist nicht die Rede, was erste Reaktionen übersehen hatten und deshalb romantische Phantasien entwickelten. In Meinungsumfragen der deutschschweizerischen Sonntagszeitungen sprach sich eine Mehrheit für ein Verbleiben des beliebten Bischofs in seinem Amt aus: 69 Prozent ingesamt, 74 Prozent der Deutschschweizer, 53 Prozent der Westschweizer, 63 Prozent der Katholiken (Demoscope für: SonntagsBlick). Verständnis für das Bedürfnis von Bischof Vogel, in einer Beziehung Sexualität zu leben, haben 87 Prozent der Deutschschweizer, 85 Prozent der Katholiken und 93 Prozent der Protestanten (Institut IHA für: Sonntags-Zeitung).
Dementsprechend sind auch die Werte für die *Abschaffung der Zölibatsverpflichtung*: 86 Prozent aller Befragten, 84 Prozent der Katholiken und Katholikinnen und 90 Prozent der Protestanten und Protestantinnen fordern die Aufhebung dieser Verpflichtung (Demoscope). In der deutschen Schweiz sprachen sich 88,8 Prozent für die Abschaffung aus, 5,9 Prozent für die Beibehaltung und 5,3 Prozent waren unentschieden (Institut IHA). Hansjörg Vogel selber verteidigt in seinem Abschiedsbrief den Zölibat: „Ich bin mir bewußt, daß meine Entscheidung in unserer gesellschaftlichen und kirchlichen Situation die Diskussion um den Zölibat neu anheizen wird... Ich bitte Euch, daß Ihr Euch durch meinen Schritt nicht verwirren laßt. Nach wie vor bin ich überzeugt, daß im Zölibat ein erfülltes Leben möglich ist." Deshalb bat er auch, von besonderen Aktionen im Zusammenhang mit seinem Rücktritt abzusehen.
Trotzdem wurden bzw. werden verständlicherweise von verschiedenen Aktionen Unterschriften für ein Verbleiben von Bischof Vogel im Amt wie für eine Aufhebung der Zölibatsverpflichtung gesammelt. In raschen Reaktionen haben Verantwortliche der zentralen Kirchenleitung solche Meinungsäußerungen abgewertet.
Der Apostolische Nuntius in der Schweiz, Erzbischof *Karl-Josef Rauber* bestritt eine strukturelle Dimension des Falles Vogel; das sei sein ganz persönliches Problem. Kurienkardinal *Pio Laghi* erklärte, das Prinzip des Zölibats stehe absolut nicht zur Diskussion, Prinzipien unterständen nicht Meinungsumfragen und jene in der Schweiz zeigten bloß, daß eine laizistische und säkularistische Kultur vorherrsche, während der religiöse Sinn zurückgegangen sei (Il Giornale vom 6. Juni). Diese Einschätzung teilt auch eine Minderheit im Schweizer Katholizismus. So lehnt die katholikale „Volksbewegung Pro Ecclesia" eine Abschaffung des Zölibats kategorisch ab, weil er „nach wie vor eine überragende spirituelle Bedeutung" habe. Nicht verhindern können solche Abwehrbewegungen, daß die Zölibatsdiskussion auch im Klerus verschärft wurde.

Hansjörg Vogel selber steht bevor, daß er nun auch noch zur Symbolfigur für eine gelebte Änderung der Zölibatsverpflichtung wird. Sollte er sich entschließen, künftig zölibatär zu leben, ist ihm eine Schelte der Öffentlichkeit gewiß. *we*

Vorstoß

Eine neue Gesetzesinitiative bei der Vermögensbeteiligung?

Über eine stärkere Beteiligung der Arbeitnehmer am Produktivvermögen wird gestritten, praktisch seitdem es die Bundesrepublik gibt. An Initiativen, erweiterte gesetzliche Grundlagen zu schaffen, um die Vermögensbeteiligung der abhängig Beschäftigten auf freiwilliger Basis zu fördern und steuerliche Anreize dafür zu schaffen, hat es nie gefehlt. Die Christlich-Demokratische Arbeitnehmerschaft innerhalb der Unionsparteien hat die Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand seit je zu ihrem besonderen Anliegen gemacht.

Vor allem haben die Vertreter der katholischen Soziallehre, mehrfach in Verbindung auch mit evangelischen Sozialethikern, die Vermögensbeteiligung auf ihr Panier geschrieben. Insbesondere katholische Sozialverbände (KAB, Kolping, BKU, KKV) haben auch in neuerer Zeit (Beispiel „Essener Modell") immer wieder gemahnt und Modelle entwickelt: Gewinnbeteiligung am eigenen Unternehmen, Investivlohn, überbetriebliche Fonds – bei nur zögerlicher Reaktion des Gesetzgebers und nur höchst verhaltendem Interesse der Tarifpartner, Arbeitgeber wie Arbeitnehmer.

Bischof *Josef Homeyer* von Hildesheim, Vorsitzender der Kommission VI der DBK (für gesellschaftliche Fragen), ist seit Jahren einer der nachdrücklichsten Förderer des Projekts. Erst vor gut einem Jahr, im Juni 1994, fand unter dem Stichwort „Forum Vermögenspolitik" auf seine Anregung hin ein von beiden Kirchen getragener Initiativkongreß unter Beteiligung von Arbeitgebern, Gewerkschaftlern, Bankenvertretern und Finanzwissenschaftlern statt, mit allerdings nur mäßiger Resonanz. Und bereits im Vorlauf zum Kongreß wurde vom Kirchenamt der EKD und vom Sekretariat der DBK eine umfangreiche Studie über unterschiedliche Modelle in Form einer Art Zwischenbilanz veröffentlicht (Beteiligung am Produktivvermögen, Hannover/Bonn 1993; vgl. HK, Februar 1994, 104).

Trotz mehrfacher Novellierung des Vermögensbildungs- resp. des Vermögensbeteiligungsgesetzes, der letzten 1990 mit Anwendung 1991 auf die neuen Bundesländer, ist die Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand aber auch unter der gegenwärtigen christdemokratisch-liberaldemokratischen Koalition ein mehr oder weniger ungeliebtes Kind der Gesellschaftspolitik geblieben, obwohl *Norbert Blüm* Bundesarbeitsminister seit Oktober 1982, zu den dezidiertesten Vorkämpfern einer breiten Vermögensstreuung unter substantieller Beteiligung der abhängig Beschäftigen gehört.

Teilerfolge sind durchaus zu verzeichnen. Sowohl die Zahl der Unternehmen mit betrieblicher Vermögensbeteiligung wie das Volumen des Beteiligungskapitals sind in den achtziger Jahren beträchtlich angestiegen. 1983 beteiligten erst an die 1000 Unternehmen insgesamt knapp eine Million Mitarbeiter am eigenen Betriebsvermögen. 1989 waren es immerhin rund 16 000 Unternehmen und 1,5 Millionen Mitarbeiter mit einem Gesamtvolumen von über 15 Milliarden DM gegenüber 5,5 Milliarden 1983.

Aber nach einer Berechnung von *Wilhelm Krelle* betrug im selben Jahr das Arbeitnehmereinkommen aus Leistungen zur Vermögensbildung nur 1,6 Prozent der Nettolohn- und Gehaltssumme der deutschen Arbeitnehmerschaft. Und *Rainer Eppelmann*, der Vorsitzende der Christlich-Demokratischen Arbeitnehmerschaft (CDA) konnte auf der jüngsten Bundestagung seiner Organisation am Dreifaltigkeitswochenende ungerührt feststellen, nach wie vor würden in Deutschland drei Prozent der Familien über 80 Prozent des gesamten Produktivvermögens verfügen. Soll das nun anders werden – ausgerechnet in einer Zeit hoher Steuer- und Abgabenlasten, einer Staatsquote von 51 Prozent, niedrigen, wenn nicht negativen Lohnzuwächsen und stagnierenden Realeinkommen? Denn eines ist klar: der Vermögensanteil der Arbeitnehmer durch Gewinnbeteiligung muß am Ende durch Konsumverzicht der Arbeitnehmer verdient werden.

Immerhin fiel auf, wie sehr auf derselben Jahrestagung der CDA neben Bundesminister Blüm auch der *Bundeskanzler* für breitere Vermögensstreuung und eine stärkere Beteiligung der Arbeitnehmerschaft am Produktivvermögen plädierte. Der Kanzler hatte dafür ein schlagendes, zusätzliches Argument: den Wiederaufbau in den neuen Bundesländern, wo die Eigentumsbildung weniger durch Leistung der neuen Eigentümer als vielmehr vorwiegend durch Subventionen der öffentlichen Hände, aus Transfergeldern, damit aus Leistungen des Steuerzahlers erfolgt. Um so näher liegt es, den Arbeitnehmer als Steuerzahler auch am Ertrag stärker zu beteiligen. Zudem kann nur so ein konstitutionelles Ungleichgewicht in der Wirtschaftsstruktur vermieden werden: Aufschwung im Osten, aber östliches Eigentum in westlicher Hand. Gute Gründe dafür gibt es auch sonst – politische, sozialpolitische und wirtschaftspolitische: Nicht zuletzt ist die schwache Ausstattung deutscher Unternehmen mit Eigenkapital ein solcher Grund.

Freilich kommt die jetzige, sicher auch im Zusammenhang mit Wahlstrategien zu sehende Einsicht der Bundesregierung reichlich spät. Zudem waren beim Jahressteuergesetz 1996 ursprünglich steuerliche Anreize bei überbetrieblichen Fonds vorgesehen. Sie wurden fallengelassen. Man muß also zusehen, was über die verbalen Beteuerungen hinaus aus der Sache wird und wieweit Arbeitgeber und Ge-

werkschaften – letzteren ist trotz rühmlicher Ausnahmen immer noch die kollektive Mitbestimmung unverhältnismäßig wichtiger als die Vorstellung vom durch Vermögensbeteiligung verselbständigten Arbeitnehmer als Wirtschaftsbürger – wie auch der individuelle Arbeitnehmer selbst mitspielen. Norbert Blüm jedenfalls kündigte unverdrossen eine neue Gesetzesinitiative an: „noch in diesem Jahr". *se*

Gegensätzlich

Kirchliche Reaktionen auf den englischen Spielfilm „Priest"

Es gibt Ereignisse, bei denen man – noch während sie in den Medien für Schlagzeilen sorgen – die sichere Voraussage wagen kann, ihnen eines nicht allzu fernen Tages in filmischer Bearbeitung und Deutung wiederzubegegnen. Und es gibt Filme, deren Reiz zu einem guten Teil darin besteht, daß es Regisseur und Produzenten mehr oder weniger ansprechend gelingt, gewissermaßen synchron zu einem öffentlich diskutierten Thema den Film dazu zu präsentieren.
Letzteres ist beim Spielfilmdebüt der britischen Regisseurin *Anthony Bird* „Priest" (deutscher Titel: „Der Priester") der Fall. Im Mittelpunkt dieses Films steht ein junger sympathischer Vikar, dessen doktrinale Strenge ihn nicht daran hindert, Homosexueller zu sein. Sein Pfarrer, der viel vom Konzil, von Johannes XXIII. und der Theologie der Befreiung hält, lebt nur auf den allerersten Blick einen ähnlichen Spagat: Er hat weniger Mühe damit, als Priester zu wirken, obwohl er mit seiner Haushälterin nicht nur den Tisch, sondern auch das Bett teilt.
Während Greg, der Jüngere, seinen Priesterberuf ausübt, obwohl er von der Sündhaftigkeit seines Tuns überzeugt ist und daher an seiner Lebensweise voller Versteckspielen und Schuldgefühlen leidet, ist Matthew, der Ältere, in der vorteilhaften Lage, die Schuld für die Widersprüchlichlichkeit seiner Lebensform gewissermaßen an das kirchliche System weitergeben zu können.
Als wäre es der aktuellen Themen aus dem Sexualbereich nicht schon genug, wird unser junger Vikar obendrein noch im Beichtstuhl mit dem Mißbrauch Jugendlicher durch Erwachsene konfrontiert, in diesem Fall: eines Mädchens durch ihren eigenen Vater. Hin- und hergerissen zwischen dem Wunsch, dem Mädchen zu helfen und dabei das Beichtgeheimnis nicht zu verletzen, scheitert er zwar an dieser Aufgabe, löst aber faktisch, wenn auch unbewußt, die Aufklärung des Falles aus.

Auch wenn es in diesem Film weder um einen Bischof geht, der Vater wird (vgl. ds. Heft, S. 340), noch um einen Kardinal, der des sexuellen Mißbrauchs Jugendlicher bezichtigt wird (vgl. HK, Juni 1995, 301 f., ds. Heft, 362 ff.) – die Thematik der Filmhandlung ist wahrlich nicht aus der Luft gegriffen. Der Film bedient sich des Stilmittels der typologischen Verdichtung der dargestellten Problematik; so wird notwendigerweise vereinfacht, überzeichnet, zuweilen karikiert. Die erzählten Episoden aus dem Priester- und Pfarreileben verraten nichtsdestoweniger eine große Nähe zur kirchlichen Realität. Von dem Film geht alles andere als eine gegen die Kirche gerichtete Botschaft aus.
Der Film nimmt Partei für eine „andere" Kirche – und macht sich aber insofern nur zum Sprachrohr von Forderungen, die innerhalb der Kirche seit langem weit verbreitet sind. Er wagt sich an ein heikles Thema – und kommt dabei ohne jeden Anflug von falschem Erotismus bzw. Voyeurismus aus.

Wenn der Film bzw. der Termin seines Erscheinens in den Kinos dennoch von kirchlicher Seite, etwa Bischöfen wie dem New Yorker Kardinal *John O'Connor* und dem Vorsitzenden der Französischen Bischofskonferenz, Erzbischof *Joseph Duval* von Rouen, in scharfer Form kritisiert wurde, dann nicht deswegen, weil die im Film dargestellten Vorgänge so oder ähnlich nicht tatsächlich vorkämen. Kardinal O'Connors Einwand war, jeder Priester in dem Film habe einen irgendwie „anstößigen Charakter". Sieht man von ihrem sexuellen Lebenswandel einmal ab, kann man dies von den beiden Hauptfiguren des Films eigentlich nicht sagen. Im Fall einer Reihe anderer Kleriker mag das zutreffen – sie bewegen sich in einem Spektrum von schrullig über autoritär bis enttäuscht.

In einem an seine Mitbrüder im Bischofsamt gerichteten Brief vom Ostermontag dieses Jahres (vgl. Documentation catholique, 7.5.95, S. 430) geißelte Erzbischof Duval u. a. die „selbstgefällige" Art, gerade in der Karwoche mit einem Film herauszukommen, der das mögliche Scheitern am Zölibatsversprechen zum Gegenstand habe. Der Film mache die Zuschauer zu „Voyeuren".
Die Äußerung des Erzbischofs von Rouen erklärte sich alles in allem wohl nicht nur aus dem Film selbst: Zum einen verlief die „Promotion" des Films in Frankreich ausgesprochen polemisch, zum anderen scheint sich in Teilen der französischen Kirche – nicht ohne Zusammenhang zur Diskussion um den Fall Gaillot (vgl. ds. Heft, 347 f.) – gegenwärtig eine gewisse *Dünnhäutigkeit gegenüber der Öffentlichkeit* ausgebildet zu haben. Im selben Zusammenhang kritisierte Duval erneut eine „beleidigende" Raubveröffentlichung der Enzyklika „Evangelium vitae" durch eine kirchenkritische Vereinigung. Auch wandte er sich dagegen, die Kirche zum Sündenbock in der AIDS-Frage machen zu lassen. Der „falsche Prozeß", der auf diesem Gebiet der Kirche gemacht werde, müsse endlich aufhören. Für die öffentliche Meinung sei AIDS inzwischen ein Anlaß geworden, den Papst und die Kirche lächerlich zu machen.

Für einen Konsens in der Kirche stehen die Äußerungen von O'Connor und Duval im Fall des Films „Priest" jedenfalls nicht. Unter eher strategischen Gesichtspunkten hatte man in den USA eigentlich anders verfahren wollen. Innerhalb der US-Bischofskonferenz war vereinbart, nicht wieder in den Fehler zu verfallen, einen Film

durch die kirchliche Kritik erst zu dem Filmereignis zu machen, das er aus sich heraus gar nicht geworden wäre. Für O'Connor sind Alleingänge solcher Art indes nicht ungewöhnlich.

Im deutschsprachigen Raum wurde der Film ungleich positiver bewertet: Der deutsche „Filmbischof", Weihbischof *Friedrich Ostermann*, bezeichnete ihn als eine „ernsthafte Auseinandersetzung mit Problemen des Zölibats in unserer Welt von heute", einen Film „ohne Häme und Effekthascherei". Die katholischen Mitglieder der ökumenischen Jury der Berlinale 1995 attestierten dem Film eine authentische und detaillierte Darstellung des katholischen Lebens in England. *Peter Hasenberg* von der Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz sprach zwar von einer gewissen Einseitigkeit in bezug auf die Zölibatsproblematik, ansonsten hielt er ihn jedoch für einen durchaus „ernsthaften Unterhaltungsfilm" (vgl. Film-Dienst Nr. 10/95, 22 f.). Der Schweizer *Ambros Eichenberger* (vgl. NZZ, 28.4.95) sah in den fünf Priestern des Films „einige der hauptsächlichen Tendenzen und Richtungen... im nachkonziliaren Katholizismus... verkörpert und typologisiert".

„Priest" ist kein Film, der als einer der großen Priesterfilme in die Geschichte eingehen wird. Er liefert – wenn auch durchaus gelungene – Bilder zu einem kontroversen Thema, das die Kirche gegenwärtig an den unterschiedlichsten Orten tatsächlich beschäftigt. Man könnte sich die Erlebnisse des Vikars Greg durchaus als eine Episode in einer konventionell gemachten Pfarrerserie vorstellen, deren Hauptfigur Father Matthew wäre.

Der Film nimmt Partei – was aber nicht bedeutet, daß er eine Botschaft enthielte, die sonderliche Originalität für sich beanspruchen könnte. Und wenn die kirchliche Gemeinschaft samt ihrer amtlichen Vertreter in diesem Film als gegensätzlich, mit sich selbst uneins und zerrissen im Umgang mit zentralen Inhalten ihrer Verkündigung dargestellt wird, dann ist dies letztlich genau jene Gegensätzlichkeit, die sich auch in den kirchenamtlichen Reaktionen auf den Film zeigte. *nt*

Richtungssuche

Brasilianische Bischofskonferenz wählte neues Präsidium

Steht die brasilianische Bischofskonferenz vor einem grundlegenden Richtungswechsel? Auch wenn sich die beiden „Flügel" der größten Bischofskonferenz der Welt bisher mit offiziellen Kommentaren, gar Erfolgs- oder Verlustrechungen zurückhalten – für die Medien des Landes jedoch ebenso wie für zahlreiche ausländische Beobachter scheint ein solcher Kurswechsel außer Frage zu stehen.

Mit einer klaren Zuordnung zum konservativen Flügel hat der neue Vorsitzende der brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB), Kardinal *Lucas Moreira Neves*, zumindest keine Schwierigkeiten. In den ersten Interviews ummittelbar nach seiner Wahl durch die 33. Vollversammlung, die Mitte Mai in Indaituba tagte, unterstrich der Erzbischof von Salvador da Bahia, für welches Programm er steht: Verkündigung, Missionsarbeit und Evangelisierung sollen oberste Priorität erhalten. Auf Vorschlag des neu gewählten Vorsitzenden wurden die von der Vollversammlung verabschiedeten „Richtlinien für die pastorale Aktion", der kirchlich-sozialpolitische Orientierungsrahmen für die Arbeit der Pastoralwerke der CNBB, auch gleich in „Evangelisatorische Aktion der Kirche" umbenannt.

Der Nachfolger des als gemäßigt progressiv eingeschätzten *Luciano Mendes de Almeida*, der den CNBB-Vorsitz acht Jahre innehatte, gilt als „Homem do Vaticano" und „Amigo do Papa". Bevor ihn Johannes Paul II. 1987 zum Erzbischof von Salvador und 1988 zum Kardinal ernannte, war Neves 14 Jahre lang in der römischen Kurie tätig, davon acht Jahre als Sekretär der Kongregation für die Bischöfe.

Auch innerhalb der Kirche Brasiliens hat Neves ein relativ deutlich ausgeprägtes Image. Als Erzbischof einer stark afrobrasilianisch geprägten Diözese und selbst „negro"-Nachkomme ist er beispielsweise bekannt für seine bis an Ablehnung reichende Distanziertheit gegenüber jeglichen Dialogbemühungen der Kirche mit den schwarzen, ihrerseits mit reichlich „Katholischem" durchsetzten „Candomblé"-Kulten. Mehrfach hat sich Neves schon gegen den seiner Meinung nach zu großen afrikanischen Einfluß vor allem auf die Kirche im Nordosten Brasiliens gewandt.

Besonders aber die Wahl selbst – schon im Vorfeld war von einer Kampfabstimmung die Rede – warf ein grelles Licht auf die Situation und Stimmungslage in der CNBB. Zunächst setzte sich Neves erst im dritten Wahlgang mit 145 zu 112 gegen den vom progressiven Flügel als Vertreter einer Sozialpastoral favorisierten Bischof von Pelotas, *Jayme Henrique Chemello* durch, der dann Vizepräsident wurde. Ein Novum in der Geschichte der CNBB und zugleich ein deutliches Indiz für deren Gespaltenheit war überdies: Obwohl die Statuten ein solches Prozedere keinesfalls vorsehen, zirkulierte in Indaituba unter den Bischöfen eine Liste konservativer Kandidaten. In den Monaten vor der Wahl hatte es eine regelrechte Kampagne für Neves gegeben, gesteuert von *Amaury Castanho*, Bischofs-Koadjutor der Diözese Jundiaí im Bundesstaat São Paulo. Zwei Drittel der brasilianischen Bischöfe erhielten Briefe, in denen für alle Ämter der CNBB konservative Kandidaten vorgeschlagen wurden.

Als Generalsekretär wurde der Weihbischof von Brasilia, *Raymundo Damasceno Assis* gewählt, der frühere Generalsekretär des Lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM. Die teilweise in den 70er und 80er Jahren zu Symbolen gewordenen Namen der anderen Seite findet man dagegen noch in der wichtigen Pastoralkommission über deren Zusammensetzung in Indaituba ebenso zu entscheiden war: *Ivo Lorscheiter*, auch ein Vorgänger Neves' als Vorsitzender des CNBB und *Erwin Kräutler*, der streitbare „Indianerbischof" und frühere Präsident des Indianermissionsrates.

Vor diesem Hintergrund erscheint die 33. Vollversammlung in jedem Fall als weiterer Markstein einer Entwicklung innerhalb der brasilianischen Bischofskonferenz (vgl. HK, November 1991, 50 ff.). Diese ist zum einen durch eine gezielte Besetzungspolitik des Vatikans gekennzeichnet. Über hundert Bischöfe wurden von Johannes Paul II. für Brasilien ernannt. Die Linie, nach der diese Bischofsernennungen erfolgten, charakterisierte der Bischof von Novo Hamburgo, *Boaventura Kloppenburg*, treffend: „Vor Johannes Paul II. haben uns die Progressiven unterdrückt. Es gab nichts, was wir hätten tun können, aber jetzt hat sich alles geändert."

Parallel dazu erfolgten zum anderen vielfältige und recht „erfolgreiche" Versuche Roms seit Mitte der achtziger Jahre, größeren Einfluß auf die Kirche des Subkontinentes zu gewinnen: Die spektakulärsten Beispiele hierfür waren wohl die Vierteilung der Erzdiözese São Paulo und die im Zuge einer grundlegenden Überprüfung der Priesterausbildung vorgenommene Schließung von Priesterseminaren und Ausbildungsstätten, darunter das regionale Priesterseminar Nordost II und das Theologische Institut ITER in Recife (vgl HK, Oktober 1989, 453 ff.).

Gleichwohl muß die Frage nach einem Kurswechsel innerhalb der CNBB im Kontext eines umfassenderen Prozesses der Neuorientierung und Richtungssuche der brasilianischen Kirche unter den veränderten politischen Vorzeichen und Rahmenbedingungen gesehen werden. Die Rolle der unverzichtbaren Kritikerin, Anklägerin und Verteidigerin der Menschenrechte, die sie seit Beginn der 70er Jahre gespielt hat, als oppositionelle Parteien und Gewerkschaften verboten waren, braucht in dieser Form nicht mehr besetzt werden. Soziale Gruppen und Organisation, die des schützenden Daches der Kirche bedurften, wurden, nachdem volle Organisations- und Artikulationsfreiheit garantiert waren, zunehmend autonom und selbständig.

Nicht zuletzt die Präsidentschaftswahlen im vergangenen Jahr (vgl. HK, Januar 1994, 44 ff.) haben gezeigt, daß die Kirche unter den gewandelten Vorzeichen deutlich Dialogbereitschaft und Kooperationsbereitschaft gegenüber allen politisch Verantwortlichen signalisiert, offen die politische Kultur mitgestalten beziehungsweise schaffen helfen will. Sie beschreitet dabei einen schwierigen und mit Klippen und Abgründen reichlich bestückten Weg. Nötiger denn je ist ihre unabhängige und unerschrockene Anwaltschaft für Gemeinwohl und Demokratie, vor allem aber ihr Eintreten für die „Ausgeschlossenen", die Ärmsten der Armen. Diese stehen auch im Zentrum der diesjährigen Fastenaktion, der sogenannten „Campanha da Fraternidade", einer nun schon seit 1964 bestehenden Institution der CNBB, die die brasilianische Gesellschaft für die drängendsten sozialen und politischen Probleme sensibilisieren soll. *fo*

Parzellierung

Ende einer Kooperation in katholischer Akademiearbeit

Die Nachricht vom Ausstieg des Bistums Fulda aus der Trägerschaft der 1957 gegründeten und von den Diözesen Limburg, Mainz und Fulda gemeinsam getragenen *Katholischen Akademie Rabanus Maurus* mit Sitz im Wilhelm-Kempf-Haus in Wiesbaden-Naurod ist mehr als nur von diözesanem Interesse – nicht nur wegen der überdiözesanen Bedeutung der Arbeit dieser Akademie.

Soviel zu den wenigen bisher bekannt gewordenen Fakten: In einer knappen Stellungnahme der Fuldaer Bischöflichen Pressestelle vom 17. Mai heißt es, „aus organisatorischen Gründen" habe man sich entschlossen, sich mit Beginn des Jahres 1996 aus der Trägerschaft der Akademie zurückzuziehen. Als Grund wird darüber hinaus angegeben, die Entwicklung der Akademie und ihrer Aktivitäten habe sich „in den letzten Jahren so gestaltet, daß die Akademie im Bistum Fulda in der gesamten Erwachsenenbildungsarbeit eine nur sehr geringe Bedeutung eingenommen hat". Im März bereits hatte Erzbischof Dyba seine Nachbarbischöfe mit dieser Entscheidung vor vollendete Tatsachen gestellt.

Die Bischöfe Lehmann und Kamphaus haben sich unterdessen entschlossen, die Akademie gemeinsam weiterzuführen. Die seit längerer Zeit erkannte *Notwendigkeit einer Umstrukturierung der Akademiearbeit* sei jetzt durch den Austritt Fuldas – und damit vor allem durch den Ausfall eines Finanzierungsanteils von etwa 20 Prozent, wie in der Presse zu lesen war – besonders dringlich geworden, heißt es. Die diözesanen Verantwortlichen sind beauftragt, Vorschläge „für Struktur- und Satzungsänderungen" zu erarbeiten.

Daß eine Diözese das Recht hat, sich aus überdiözesanen Verpflichtungen zu verabschieden, ist selbstredend unstrittig. Ähnliche Vorgänge hat es an den unterschiedlichsten Orten immer wieder gegeben. Daß die unterschiedlichen Bedürfnisse innerhalb der Gesamtregion Mainz–Limburg–Fulda die Arbeit nicht erleichtern, daß es schwierig ist, in einer Dreierkonstruktion von so unterschiedlichen Partnern allen gerecht zu werden, daß eine Akademiearbeit an verschiedenen Orten naturgemäß Probleme mit sich bringt, ist einsichtig. Daß Diözesen sich gegenwärtig noch genauer überlegen, wofür sie ihr Geld ausgeben, verdient Verständnis. Die Umstände dieser Entscheidung, die Art und Weise des Vorgehens deuten jedoch eher darauf hin, daß man es hier mit einem Vorgang eigener Qualität zu tun hat. Die offiziell genannten Gründe dürften nicht die einzigen sein.

Der Rückzug des Bistums Fulda aus der Akademiearbeit in Naurod ist keine isolierte Einzelentscheidung. 1993 überraschte Erzbischof Dyba die übrigen deutschen Bischöfe mit der Nachricht, daß seine Diözese aus der *Pflichtberatung bei der Schwangerschaftsberatung* aussteigt (vgl. HK, November 1993, 546). 1988 gründete er einen eigenen diözesanen Jugend-

verband unter der Bezeichnung *Katholische Jugend im Bistum Fulda* (KJF), ein Schritt, der sich gegen die bestehenden kirchlichen Jugendverbände bzw. den BDKJ richtete und verbandlich bisher nicht organisierte Jugendliche ansprechen sollte. Daß ihm der Konsens innerhalb der Deutschen Bischofskonferenz nicht sonderlich viel bedeutet, bewies er erst unlängst mit einer Zeitungs-Philippika gegen die Präsenz der katholischen Theologie in Deutschland an Staatsuniversitäten (vgl. HK, Juni 1995, 293 ff.).

Ob aus den Niederlanden, dem Bistum Chur oder sonstwo – das Modell, das sich in dem Fuldaer Vorgehen andeutet, ist aus anderen Ländern bekannt. In Deutschland war man davon bislang noch eher verschont geblieben: Diözesen steigen aus über- bzw. interdiözesanen, regionalkirchlichen oder die Kirche in ganzen Ländern umfassenden Institutionen aus, gehen eigene Wege. Der Grund: die ganze Richtung paßt einem nicht, der Konsens in der Sache ist zu gering, als daß eine Zusammenarbeit möglich scheint.

Der Schaden besteht oftmals in mehr, als der jeweilige Anteil des aussteigenden Bistums ausmacht. In manchen Fällen entstehen *Parallelstrukturen*, die – jede für sich – personell, finanziell und letztlich wohl auch geistig und geistlich auf immer engerem Raum operieren. Spätere Rücknahmen solcher Entscheidungen erweisen sich als kompliziert, ein wirkliches Zurück ist im Grunde nicht möglich. Die einmal gesetzten Fakten zeitigen vielfältige Folgewirkungen.

So parzelliert sich ein ohnehin an Rückhalt in der Bevölkerung einbüßender Katholizismus noch zusätzlich. Die Kämpfer gegen ein vermeintliches Zuviel an Pluralität erzeugen auf diese Weise mehr Pluralität statt weniger; die Kritiker eines angeblich institutionell aufgeblähten Katholizismus vermehren die Zahl der Institutionen noch zusätzlich. Es bleibt zu hoffen, daß Entwicklungen dieser Art nur begrenzte Erscheinungen bleiben und Bestrebungen, im Wortsinn „katholisch" sein zu wollen, die Oberhand behalten. *nt*

Johannes Paul II.: Neuer Schwung für die Ökumene

In seiner neuen Enzyklika „Ut unum sint" bekräftigt der Papst nachdrücklich die ökumenische Verpflichtung der katholischen Kirche auf der Linie des Zweiten Vatikanums. Gleichzeitg fordert er die anderen Kirchen zum offenen Dialog über das Petrusamt auf.

Der am 30. Mai veröffentlichten Enzyklika „Ut unum sint" Johannes Pauls II. dürfte ein fester Platz in den Annalen des gegenwärtigen Pontifikats sicher sein. Es handelt sich immerhin um die erste Enzyklika seit „Mortalium animos" Pius' XI. aus dem Jahr 1928, die der ökumenischen Bewegung und dem katholischen Ökumenismus gewidmet ist. Gleichzeitig unternimmt Johannes Paul II. in seiner zwölften Enzyklika eine Bilanz seiner bisherigen ökumenischen Aktivitäten und Bemühungen; „Ut unum sint" reiht sich in dieser Hinsicht in die Folge der in kurzem Abstand veröffentlichten letzten Enzykliken des Papstes ein, die sich lesen „wie die Abschnitte eines Testaments" (*Hanno Helbling*, in: Neue Zürcher Zeitung, 31.5. 95).

„Lehrmäßige Reflexion und spirituelle Meditation"

Pius XI. legte seine Enzyklika „Mortalium animos" wenige Monate nach der ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung vor, die 1927 in Lausanne stattfand. Seinerzeit war die katholische Kirche nur Zaungast der sich in ihren verschiedenen Strängen entfaltenden ökumenischen Bewegung; die Enzyklika wies damalige Leitideen der Ökumene als mit der katholischen Lehre unvereinbar zurück und untersagte Katholiken die Teilnahme an ökumenischen Zusammenkünften.

Die Ökumeneenzyklika Johannes Pauls II. erscheint dreißig Jahre nach Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils, das den offiziellen Eintritt der katholischen Kirche in die ökumenische Bewegung brachte und in seiner Kirchenkonstitution sowie im Dekret „Unitatis redintegratio" den neuen theologisch-ekklesiologischen Rahmen für den katholischen Ökumenismus absteckte. Das Papstschreiben apostrophiert jetzt das Konzil als eine „segensreiche Zeit", „während der die Grundlagen für die Teilnahme der katholischen Kirche am ökumenischen Dialog verwirklicht wurden" (Nr. 30). Es zitiert in großem Umfang die ökumenisch relevanten Dokumente des Zweiten Vatikanums, bekräftigt sie und spricht von dessen klarem, für die unter den anderen Christen vorhandenen kirchlichen Werte offenem Kirchenbild (Nr. 12).

Johannes Paul II. weist (Nr. 3) auf den „vorwiegend pastoralen Charakter" seiner jüngsten Enzyklika hin. Tatsächlich ist sie kein Lehrschreiben im klassischen Sinn, sondern verbindet „lehrmäßige Reflexion, spirituelle Meditation und Berichte über wichtige (ökumenische) Ereignisse" (so *Max Thurian* in seinem Beitrag zu „Ut unum sint"; Osservatore Romano, 2.6. 95). Getragen ist der Text insgesamt von dem festen Impetus des Papstes, auf der Grundlage des Konzils und in Weiterführung des seither in Dialog und Zusammenarbeit ökumenisch Erreichten der vollen Gemeinschaft zwischen der katholischen Kirche und den anderen christlichen Kirchen näherzukommen. Dabei spielt wieder der Vorblick auf das Jubiläumsjahr 2000 eine wichtige Rolle.

Der erste Teil der Enzyklika („Die ökumenische Verpflichtung der katholischen Kirche") betont u. a., der Ökumenismus sei nicht bloß irgendein Anhängsel der traditionellen Tätigkeit der Kirche, sondern gehöre „organisch zu ihrem Leben und zu ihrem Wirken" (Nr. 20). Als „Früchte des Dialogs" nennt der zweite Teil die wiederentdeckte Brüderlichkeit, die Solidarität im Dienst an der Menschheit (hier wird eigens die Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen genannt), die Übereinstimmung im Wort Gottes und im Gottesdienst, die Anerkennung der bei den anderen Christen vorhandenen Güter und die wachsende Gemeinschaft (unter Hinweis auf die bilateralen theologischen Dialoge der katholischen Kirche).

Elemente eines katholischen Einheitskonzepts

In der Reihenfolge des Ökumenismusdekrets geht Johannes Paul II. zunächst auf das Verhältnis zu den *Ostkirchen* (orthodoxe und „altorientalische" Kirchen) ein und würdigt dabei die Ergebnisse des katholisch-orthodoxen theologischen Dialogs, vor allem das jüngste Dokument über den Uniatismus und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft (vgl. HK, August 1993, 398 ff.). Ausdrücklich erwähnt werden auch die christologischen Vereinbarungen der letzten Jahre zwischen Rom und den altorientalischen Kirchen. Im Blick auf die angezielte volle Einheit von West- und Ostkirche spricht Johannes Paul II. (Nr. 55) vom Modellchrakter der Einheit, wie sie im ersten Jahrtausend vor der Trennung gelebt wurde.

Die „anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften im Abendland" werden in „Ut unum sint" wie auch schon im Konzilsdekret summarisch behandelt. Die Enzyklika geht nicht auf einzelne bilaterale Dialoge der katholischen Kirche (etwa mit den Anglikanern oder Lutheranern) ein, sondern spricht ihre Themen und Ergebnisse zusammenfassend an: „Der Dialog war und ist fruchtbar und verheißungsvoll" (Nr. 69). Eigens genannt werden die Gemeinsame Arbeitsgruppe von katholischer Kirche und ÖRK sowie die katholische Vollmitgliedschaft in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. An anderer Stelle verweist die Enzyklika auf die Lima-Erklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt und das Dokument „Gemeinsam den einen Glauben bekennen", beide von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung erarbeitet.

„Wie lang ist der Weg, der noch vor uns liegt?", fragt der Papst im dritten Teil seiner Enzyklika über die Ökumene. Er beantwortet diese Frage nicht durch eine ausgearbeitete katholische Konzeption von Einheit bzw. voller kirchlicher Gemeinschaft. Allerdings lassen sich aus „Ut unum sint" die Grundelemente einer solchen Konzeption zusammenstellen, wie es *Eleuterio Fortino*, Untersekretär des vatikanischen Einheitssekretariats, bei der Vorstellung der Enzyklika am 30. Mai unternommen hat (Osservatore Romano, 31. 5. 95). Demnach schließt volle Gemeinschaft nach katholischem Verständnis Einheit im Glauben, Sakramentengemeinschaft und hierarchische Gemeinschaft ein.

Die Enzyklika nennt genauerhin fünf Themen, die über die bisherigen Dialogergebnisse hinaus vertieft werden müßten, „um zu einer echten Übereinstimmung im Glauben zu gelangen" (Nr. 79): das Verhältnis von Schrift und Tradition; das Verständnis der Eucharistie; das Weihesakrament in seinen drei Stufen Diakonat, Presbyterat und Episkopat; das Lehramt der Kirche; Maria als Gottesmutter und Ikone der Kirche. Man dürfe sich, so der Papst, nicht mit Scheinlösungen zufrieden geben, die zu keinem stabilen oder echten Ergebnis führen würden. An anderer Stelle heißt es, selbstverständlich werde sich die volle Gemeinschaft „in der Annahme der ganzen Wahrheit verwirklichen müssen, in die der Heilige Geist die Jünger Christi einführt" (Nr. 36).
„Ut unum sint" enthält darüber hinaus einige, wenn auch verstreute Hinweise zu einer *Dogmenhermeneutik in ökumenischer Absicht*. So steht in Nr. 38 zum Problem der unterschiedlichen Lehrformulierungen in den verschiedenen Kirchen, heute gelte es, die Formel zu finden, „die es dadurch, daß sie die Wirklichkeit in ihrer Ganzheit einfängt, erlaubt, über partielle Lesarten hinauszugehen und falsche Interpretationen auszumerzen". An anderer Stelle heißt es, es gehe nicht darum, die Bedeutung der Dogmen zu ändern, wesentliche Worte aus ihnen zu streichen oder die Wahrheit an den Zeitgeschmack anzupassen (Nr. 18). Im nächsten Abschnitt ist aber dann von der vielgestalteten Ausdrucksform der Wahrheit die Rede.

Einladung zum Dialog über das Petrusamt

Neuland betritt „Ut unum sint" aber vor allem dadurch, daß der Papst sein eigenes Amt ausdrücklich in den Horizont der Suche nach der Einheit der Kirche stellt und zum ökumenischen Gespräch über den Primat des Bischofs von Rom einlädt. In Nr. 90–94 entwirft die Enzyklika so etwas wie eine von der Rolle des Petrus im Neuen Testament ausgehende Primatslehre, die als ein Angebot zur ökumenischen Verständigung über einen „Dienst an der Einheit inmitten des Bischofskollegiums" (Nr. 94) gelesen werden kann. Die dem Petrusamt eigene Autorität, so Johannes Paul II., stehe ganz im Dienst des barmherzigen Planes Gottes und müsse immer in dieser Perspektive gesehen werden.

Der Papst spricht von seiner besonderen Verantwortung angesichts der an ihn von anderen Kirchen gerichteten Bitte, „eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet" (Nr. 95). Auch hier verweist Johannes Paul II. wieder auf die im ersten Jahrtausend gelebte Einheit der Teilkirchen in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom.

An die Verantwortlichen und Theologen der anderen christlichen Kirchen richtet sich die Aufforderung des Papstes, über das Thema Primat mit ihm einen „bürderlichen, geduldigen Dialog aufzunehmen, bei dem wir jenseits fruchtloser Polemiken einander anhören können" (Nr. 96). Johannes Paul II. wirbt für das Petrusamt und erklärt es für unverzichtbar, öffnet aber gleichzeitig den Weg zur ökumenischen Diskussion über die konkrete Ausgestaltung und Ausübung dieses Amtes.

„Ut unum sint" schafft keine grundlegend neue Situation für die katholische Kirche als ökumenischen Partner. Überdies läßt die Enzyklika gerade durch ihren „pastoralen" Charakter und ihre weithin spirituell-meditative Diktion konkrete Fragen nach der weiteren Entwicklung der Beziehungen zu den verschiedenen nichtkatholischen Kirchen offen, enthält eher grundlegende Impulse als genaue Blaupausen für das weitere Vorgehen. Sie ist aber für die katholische Kirche ebenso eine Herausforderung wie für die Kirchen, die mit ihr auf dem Weg zu größerer Gemeinschaft sind.

Johannes Paul II. weist (Nr. 16/17) mit Nachdruck auf die Zusammengehörigkeit von Reform und Ökumenismus hin und nimmt dabei auf das Zweite Vatikanum Bezug. Die katholische Kirche kann ökumenisch nur glaubwürdig bleiben, wenn sie sich für die Reformschritte öffnet, die aus den eigenen Reihen wie von den ökumenischen Partnern mit Recht angemahnt werden. Dazu gehört nicht zuletzt das Bemühen um eine bessere Balance zwischen Universal- und Ortskirche, einschließlich der Primatsausübung.
Für die anderen Kirchen stellt sich nach „Ut unum sint" verstärkt die Frage, ob und inwieweit sie sich auf das darin vertretene Verständnis von voller Gemeinschaft einlassen wollen bzw. können. Vor allem aber sollte die neue Enzyklika auf allen Seiten Anlaß zur Freude darüber sein, was trotz aller Rückschläge und Schwierigkeiten in den letzen Jahrzehnten ökumenisch erreicht wurde. *U. R.*

Frankreich: Ekklesiologische Selbstbesinnung

Die Selbstverständnisdebatte im Gefolge des Falles Gaillot im französischen Katholizismus geht weiter (vgl. HK, April 1995, 185 ff.). Ob jüngste Äußerungen von Bischöfen die Wogen zu glätten vermögen, bleibt fraglich.

Auch Monate nach der als Versetzung kaschierten Amtsenthebung des früheren Bischofs von Evreux, *Jacques Gaillot* (vgl. HK, Februar 1995, 62 ff.), ist die innerfranzösische Diskussion über diesen Vorgang selbst, aber vor allem auch über massive Anfragen an Selbstverständnis und innere Strukturierung der Kirche längst nicht abgeschlossen. Wie immer man im einzelnen auch zur Person Gaillots und dessen Anliegen steht – soviel ist heute deutlich: Für den französischen Katholizismus markiert seine Amtsenthebung noch auf absehbare Zeit einen bedeutsamen Einschnitt.

Grundlegendes zum Kirchenverständnis

Wie sehr sich die Bischöfe durch die Debatte der letzten Wochen getroffen fühlen, zeigen zwei Texte. Trotz ihres Versuches, beruhigend, ausgleichend, zusammenführend wirken zu wollen, dokumentieren sie letztlich vor allem indirekt den *Grad des Herausgefordert- bzw. des Infragegestelltseins der Kirche in Frankreich durch die öffentliche Debatte.* Herausgegeben vom Ständigen Rat der Französischen Bischofskonferenz erschien im Juni eine Schrift (bei Bayard Editions / Centurion) mit einer Botschaft des Vorsitzenden der Französischen Bischofskonferenz, Erzbischof *Joseph Duval*, an die französischen Katholiken (abgedruckt auch in: Documentation Catholique, 18.6.95, 606 f.) sowie einer Ausarbeitung von Kardinal *Robert Coffy*, dem emeritierten Erzbischof von Marseille, zur Ekklesiologie (Titel: Die Kirche).
In der Form einer Pfingstbotschaft setzt sich Erzbischof Duval für einen vertieften Dialog innerhalb der französischen Kirche ein und *wirbt um das Vertrauen der Katholiken.* Er gibt zu erkennen, die „Beunruhigungen", das „Leiden" an der entstandenen Lage, unterschiedlichste Formen des Streits wahrgenommen zu haben. Die Ängste der zum Abendmahl versammelten Jünger Jesu vergleicht er mit der Ängstlichkeit, mit der man den Schwierigkeiten des Glaubenszeugnisses begegne. Als solche zählt er auf: „Härte der Debatte, Unverständnis, feindseliges Urteilen, Argwohn oder Ablehnung".
Von den französischen Bischöfen wurde in der Debatte um den Fall Gaillot besonders schmerzlich registriert, wie sehr der Eindruck entstehen konnte und erweckt wurde, in Frankreich gäbe es eigentlich nur einen Bischof, für den die Solidarität mit den am Rande der Gesellschaft Stehenden ein zentrales Anliegen sei, nämlich Jacques Gaillot. Dies dürfte der Hintergrund einer Feststellung von Duval wie dieser sein: „Wie die anderen Bischöfe auch, bin ich jeden Tag den Männern und Frauen nahe, die – ergriffen vom Heiligen Geist – das Evangelium ernst nehmen und es in ihrem Leben bezeugen. Zahlreiche Zeugen des Evangeliums setzen sich für benachteiligte Personen ein, Menschen, die sich für ein Leben nahe bei den Schwächsten und Gefährdetsten entscheiden."
Bei der Ausarbeitung von Kardinal Coffy handelt es sich um einen ausge-

sprochen theologisch argumentierenden Text, der sich nicht mit Details der Vorgänge um Gaillot befaßt, sondern grundlegende Auffassungen zum Kirchenverständnis in Erinnerung ruft, die ihm in der Debatte der letzten Monate zu kurz gekommen zu sein scheinen. Z. T. bezieht Coffy sich dabei auf konkrete, mehrfach in Zitaten wiedergegebene Medienäußerungen, deren Fragwürdigkeit aus theologischer Sicht er zu demonstrieren bemüht ist.

Gegen das Diktum „Die Kirche ist tot. Es lebe Christus" stellt Coffy die Auffassung von der zentralen Bedeutung der Kirche in der und für die Offenbarung sowie in der Heilsgeschichte. Auf die Frage, ob die Kirche Christus verraten habe, antwortet er, durch alle historischen, notwendigerweise unvollkommenen Realisierungen hindurch werde immer dasselbe Mysterium gefeiert und gelebt.

Die Kirche der ersten Jahrhunderte habe „weder alle Institutionen und Organismen gehabt, die wir heute besitzen, noch dieselben Methoden der Missionierung. Sie hat manches den imperialen, monarchischen und feudalen Organisationsmodellen der Gesellschaften entlehnt, in denen sie lebte..." Während er an anderen Stellen vor einer zu einfachen Übertragung demokratischer Gepflogenheiten auf die Kirche warnt, sagt Coffy an dieser Stelle relativ ungeschützt: „Heute bevorzugt sie ein demokratisches Modell."

Zurückhaltung in der Glaubensverkündigung?

Aussagen wie „Ich tue mich schwer mit meiner Kirche" hält Coffy eine nähere Bestimmung des Mysteriumcharakters der Kirche entgegen. Die Kirche könne nicht „meine Kirche" genannt werden, es handele sich um die *Kirche Christi*, der man angehöre. In einem weiteren Kapitel geht Coffy der Mehrdeutigkeit der Redeweise vom „Volk Gottes" nach und distanziert sich von einer Vernachlässigung von biblischen Bildern wie „Leib Christi" und „Tempel des Heiligen Geistes".

Am deutlichsten auf die Vorgänge um Gaillot geht Coffy unter der Überschrift „Kirche als Mysterium der Communio" ein. In mancher Kritik an Papst und Kurie wegen deren Neigung, in Ortskirchen einzugreifen, meint er einen „antirömischen Affekt" zu erkennen. Die entscheidende Frage für die Kirche heute sei nicht ein Zentralismus, wie ihn manche befürchteten, sondern ein „Auseinanderbrechen" („éclatement") der Kirche. Der Dienst an der Communio sei nie so wichtig gewesen wie heute.

Coffy bedauert, daß Mittel, die die kirchliche Gemeinschaft stützen sollten, heute kritisiert würden als Rückkehr zur Einheitlichkeit: „Warum hält man es dem Papst vor, wenn er die Ortskirchen besucht...?" Auf die schwierige Stellung Gaillots innerhalb der französischen Bischofskonferenz bezogen fragt er: „Warum sagt man, der Bischof verliere als Mitglied einer Bischofskonferenz etwas von seiner Persönlichkeit?" Schließlich rechtfertigt er die Amtsenthebung Gaillots mit der Frage: „Mit welchem Recht wirft man Rom vor, die Amtsenthebung eines Bischofs zu verlangen, der zunehmend nicht mehr als Mitglied eines ‚Bischofskollegiums' handelte, das die Verantwortung für die Kirche in Frankreich innehat?"

Im abschließenden Kapitel zur *Sendung* der Kirche distanziert Coffy sich von einer in der Kirche seiner Ansicht nach anzutreffenden Haltung, in der er meint, eine unberechtigte und unnötige Zurückhaltung in der Glaubensverkündigung erkennen zu können. Man werfe der Kirche vor, sie habe auf alles eine Antwort. So berechtigt dieser Vorwurf vielleicht auch sein könne, scheine es ihm heute eher der Fall zu sein, daß die Christen keine Antwort mehr besäßen und auch gar keine mehr haben wollten.

Ob die beiden Texte den Erwartungen derjenigen entsprechen, die in den zurückliegenden Monaten grundlegende Anfragen an das kirchenamtliche Vorgehen im Fall Gaillot wie auch an die bestehenden kirchlichen Verhältnisse und Strukturen geäußert haben, ist eher zu bezweifeln.

Daß Kritik am Vorgehen im Fall Gaillot und eine theologisch fragwürdige Ekklesiologie eben nicht notwendigerweise zusammengehören, davon zeugte etwa eine Erklärung der Gruppe prominenter Katholiken „Paroles", die etwa zum gleichen Zeitpunkt veröffentlicht wurde (La Croix, 28./29.5.95). Darin heißt es u. a. zum Zusammenhang von demokratischer Gesellschaft und Kirche: „Trotz wirklichen Fortschritts auf dem Gebiet der gemeinsamen Wahrnehmung von Verantwortung [Synoden, Pastoralräte] besteht keine echte Gewaltenteilung in unserer Kirche, und dies ist ohne Zweifel der Grund dafür, daß die Machtausübung in ihr oftmals uneffektiv ist und kritisiert wird."

Strukturen der Synodalität fehlen

Einheit und Communio, heißt es weiter in der Erklärung, bedeuteten nicht, daß jede Äußerung einer abweichenden Meinung als Verstoß gegen die Einheit gebrandmarkt werden dürfe. Man müsse unterscheiden zwischen zentralen Teilen der Tradition und Fragen der Disziplin oder der Pastoral. Die Kirche in Frankreich verfüge auf nationaler Ebene nicht über Strukturen, die eine effektive und ständige synodale Arbeit erlaubten. In bezug auf die Ausübung des Papstamtes setzt man sich für eine kommunikative und vermittelnde Rolle ein, die die Unabhängigkeit der nationalen und kontinentalen Bischofskonferenzen achte.

Erzbischof Duval kündigte in seiner Erklärung auch an, daß die Bischöfe sich auf ihrer Vollversammlung im Herbst in Lourdes mit diesem Fragenkomplex befassen werden. Ein Grund dafür, daß die Bischöfe mit der Reaktion auf die Vorgänge um Bischof Gaillot offenbar nicht allzu viel Zeit verstreichen lassen wollen, dürfte auch darin zu suchen sein, daß für das kommende Jahr ein weiterer Besuch Johannes Pauls II. in Frankreich geplant ist, man diese Reise aber nicht mehr als unumgänglich belastet sehen möchte von den Diskussionen und Vorgängen der letzten Monate. *K. N.*

Pax Christi: Die katholische Friedensbewegung wird 50 Jahre

Unter dem Motto „Von neuem für den Frieden herausgefordert" beging in Assisi Pax Christi International Ende Mai sein 50jähriges Jubiläum. Die deutsche Sektion, deren fünfzigjähriges Gründungsjubiläum 1998 ansteht, befindet sich indessen in einem Prozeß der Selbstvergewisserung.

„Pax Christi International wird seine prophetische Funktion weiterhin erfüllen, in der Kirche und in der Welt. Wir widmen uns weiter der Verbreitung einer aktiven christlichen Gewaltlosigkeit, indem wir sie leben und verkünden, indem wir den Übergang zur Gewaltlosigkeit überall in der Welt vorantreiben. Wir halten an der Überzeugung fest, daß Krieg, Aggression und Zerstörung nie hingenommen werden dürfen." In seiner „Vision for Peace" anläßlich des 50. Jahrestags bekräftigt der Internationale Rat von Pax Christi International seine Selbstverpflichtung, für einen Frieden einzustehen, von dem erst dann in einem uneingeschränkten Sinn gesprochen werden könne, wenn der ganzen Schöpfung Gottes Respekt und Gerechtigkeit widerfahre und die Verantwortung für die kommenden Generation wahrgenommen würde.

Die Tagung des in Assisi versammelten Internationalen Rates mündete dieses Jahr in ein großes Fest. Pax Christi International, die katholische Friedensbewegung, feierte unter dem programmatischen Motto „Von neuem zum Frieden herausgefordert" ihr 50jähriges Bestehen. Wie kaum eine andere kirchliche Gruppierung ist Pax Christi in Arbeit und Ausrichtung nur zu verstehen, wenn man sich ihres Ursprungs erinnert.

Diese Ursprünge sind vor allem mit dem Namen *Pierre-Marie Théas* verbunden, dem späteren Bischof von Lourdes. Noch in Gestapohaft – er hatte öffentlich gegen den Abtransport von Juden protestiert – forderte er 1944 seine französischen Mitgefangenen zu Vergebung und radikaler Feindesliebe auf, die auch die Deutschen nicht ausschließen dürfe. Als eigentliche Geburtsstunde von Pax Christi gilt der Aufruf von Théas und 40 weiteren französischen Bischöfen zu einem „Gebetskreuzzug" für die Versöhnung mit Deutschland und den Frieden in der ganzen Welt am 10. März 1945 – eine Aktion, die massiven Protest und Anfeindungen in der französischen Öffentlichkeit provozierte. Es folgte 1946 eine Sternwallfahrt nach Vézelay, an der über 30 000 Pilger teilnahmen; 1947 lud Théas zur internationalen Friedenswallfahrt nach Lourdes ein. Unter den Wallfahrern waren auch deutsche Kriegsgefangene.

Nachdem sich in einigen westeuropäischen Ländern Sektionen gebildet hatten, verlieh Pius XII. Pax Christi 1952 den Status der offiziellen kirchlichen Friedensbewegung. Ein Schritt von der Bewegung zur Organisation wurde mit der Errichtung des zur Koordination nötig gewordenen internationalen Sekretariats in Brüssel Anfang der 50er Jahre getan. Heute wird dort wichtige „Lobby-Arbeit" gemacht, hat doch Pax Christi International beispielsweise bei den Vereinten Nationen den Status einer „Nichtregierungsorganisation". 1952 fand die erste internationale „Pax-Christi-Route" statt, eine Begegnungsmöglichkeit für Jugendliche aus ganz Europa.

„Internationalität" ist für Pax Christi im fünfzigsten Jahr ihres Bestehens zugleich auch eine Herausforderung, blieben doch mit Ausnahme der großen und aktiven US-amerikanischen in den ersten 40 Jahren die Sektionen im wesentlichen auf Westeuropa beschränkt: in Frankreich quasi die „Ursektion", in allen Benelux-Staaten, wobei in Belgien zwei, eine flämische und eine wallonische, existieren, in Großbritannien und Irland, der Schweiz, Österreich, in Italien und Deutschland.

Sieben weitere Ländergruppen bekamen in Assisi jetzt durch den Internationalen Rat Sektionen-Status verliehen, womit die von Pax Christi angezielte Erweiterung in Richtung Osten wie auch nach Süden, in die „Dritte Welt" einen weiteren Schritt vorankam: Neben Dänemark und Portugal, Australien und Neuseeland hat die Pax-Christi-Bewegung nun auch in Tschechien, in der Slowakei und im mittelamerikanischen Puerto Rico den Sektionen-Status. Dabei gibt es noch weitere Anwärter auf diesen Status, die Gruppen in Polen und Ungarn, Israel, Haiti, Brasilien, Japan auf den Philippinen und in Ruanda.

Eine Gemeinsamkeit kennzeichnet dabei alle Sektionen: Sie haben einen *Bischof zum Präsidenten*. Dieses Charakteristikum der katholischen Friedensbewegung, die in einigen Sektionen ansonsten ganz entschieden basisdemokratisch strukturiert ist, begründete Bischof Théas seinerzeit so: mit der Übertragung der Präsidentschaft an einen Bischof solle zum Ausdruck gelangen, daß Zeugnis und Engagement für den Frieden keine kirchliche Teilaufgabe, vielmehr ein Auftrag an die Kirche als ganze sei.

Im übrigen wird mit jeder neuen Sektion Pax Christi bunter und pluraler, die internationale Arbeit dadurch jedoch nicht unbedingt leichter. Die einzelnen Sektionen sind stark geprägt durch den kirchlichen, gesellschaftlichen und politischen, auch den geschichtlichen Kontext ihres Landes, der gerade bei den von Pax Christi traditionell bearbeiteten Themen entscheidend ist: bei dem Einsatz für gewaltfreie Konfliktlösungen und für die Friedenserziehung, bei der Beratung und Betreuung von Kriegsdienstver-

weigerern, beim Engagement für Abrüstung, für Menschenrechte, für Minderheiten und bei „Nord-Süd-Themen". Auch schon unter den „Kernsektionen" bestehen in bezug auf die inhaltliche Ausrichtung ebenso wie in der Struktur große Unterschiede. Sehr verschieden sind auch die Vorstellungen zur politischen Einflußnahme auf nationaler Ebene.

Verglichen mit der deutschen oder der niederländischen Sektion hat die *französische* beispielsweise eine deutlich spirituellere Ausrichtung. Gemeinsame Sorgen macht Deutschen wie Franzosen allerdings das Ausbleiben des jüngeren Mitgliedernachwuchses. Dagegen unterscheiden sich die deutsche und die niederländische Sektion wiederum in Struktur und Arbeitsweise. Während Niederländer und Flamen großen Wert auf politische Lobbyarbeit legen, große nationale Sekretariate unterhalten und eine hohe Quote von Fördermitgliedschaften besitzen, setzt man in den USA und Deutschland beispielsweise sehr viel mehr auf die Basisarbeit von Gruppen und Einzelmitgliedern, ist dort der regionale Organisationsgrad höher.

Von der Wallfahrtsbewegung zu einer politischen

Die deutsche Sektion, die derzeit etwa 200 Mitgliedsgruppen, Bistumsstellen in allen deutschen Diözesen mit zum Teil hauptamtlichen Mitarbeitern und ungefähr 6000 aktive Mitglieder umfaßt, darunter auch Protestanten, begeht den fünfzigsten Jahrestag ihrer Gründung erst in drei Jahren. Der erste internationale Kongreß von Pax Christi in Kevelaer 1948 war zugleich deren Geburtsstunde. Auf dem Kongreß hatte Bischof Théas den Deutschen zugerufen: „Ich bringe Euch den Bruderkuß des christlichen Frankreich, einen Kuß, der Versöhnung gewährt." Im Vorfeld hatte es bereits ein für die Konstitution einer katholischen Friedens-Gebets-Bewegung im Nachkriegsdeutschland wichtiges Datum gegeben: 1947 trugen junge Kriegsteilnehmer ein Sühnekreuz durch die Diözese Aachen. Auch Gesicht, *Selbstverständnis* und Ausrichtung der deutschen Sektion haben sich seit dieser Gründungszeit deutlich verändert. Grob lassen sich dabei drei Phasen unterscheiden. In der ersten war Pax Christi eine Gebets- und Wallfahrtsbewegung, die ganz im Zeichen der Versöhnung, des Ausgleichs und des Brückenschlages stand zu den Nationen, die unter dem nationalsozialistischen Deutschland gelitten haben. Zunächst konzentrierte sich dieses Bemühen auf Frankreich, ab 1964 kam Polen hinzu. Sühnewallfahrten wurden nach Oradour, nach Auschwitz unternommen. Gerade in bezug auf die deutsch-polnische Verständigung sind die Verdienste von Pax Christi unbestritten. Das *Maximilian-Kolbe-Werk* ging aus der von Pax-Christi initiierten „Solidaritätsspende" für polnische KZ-Häftlinge hervor. Zu den Kontakten, Verständigungs- und Versöhnungsbesuchen in Israel kam Anfang der 80er Jahre ein vestärktes Bemühen um die damalige Sowjetunion.

Immer stärker begann sich Pax Christi dann in den 70er Jahren den aktuellen (sicherheits-)politischen Fragen in Deutschland zu widmen, wurde das Verständnis von „Frieden", der Friedensbegriff selbst politischer. Zu Beginn der 80er Jahre rückte Pax Christi näher in Richtung der säkularen Friedensbewegung, innerkirchlich betrachtet damit eher an den Rand des deutschen Laienkatholizismus. Seit 1977 engagierte sich Pax Christi gegen die Aufrüstung, mit dem Plattformpapier „Abrüstung und Sicherheit" 1980 entfaltete sie ihre eigenen sicherheitspolitischen Vorstellungen, 1983 erfolgte die entschiedene Ablehnung des nuklearen Abschreckungssystems. Den Höhepunkt dieser Entwicklung bildete 1986 die sogenannte Feuersteiner Erklärung, „Gewaltfrei widerstehen – Kriegsdienste verweigern – Abschreckung überwinden" mit der innerkirchlich für einige Aufregung sorgenden Formulierung, Kriegsdienstverweigerung sei die ethisch gebotene Handlungsweise.

In dieser Phase kam es auch zu massiven strukturellen Erschütterungen: 1986 trat der damalige Präsident der deutschen Sektion, der jetzige Erzbischof von Bamberg, *Karl Braun*, zurück. Sowohl von seiten der Deutschen Bischofskonferenz wie von Pax Christi selbst wurde daraufhin heftig diskutiert, ob es weiterhin einen bischöflichen Präsidenten geben wird (vgl. HK, Dezember 1986, 557). Als 1989 der Trierer Bischof *Hermann-Josef Spital* – in der Klärungsphase „Beauftragter" der deutschen Bischofskonferenz für Pax Christi – von der Delegiertenversammlung, dem oberstem Organ der deutschen Sektion, wieder zum Präsidenten gewählt wurde, war ein wichtiger Prozeß der Selbstverständigung abgeschlossen.

Kontinuierlich und parallel zu dieser Entwicklung wurde die Liste der Aufgaben und Themen, zu denen sich die Mitglieder der deutschen Sektion verpflichteten, immer länger, je vieldimensionaler der Begriff von Frieden und Sicherheit wurde, der diesem Engagement zugrunde lag. Die Bandbreite der Jahresthemen, der Katalog der Kampagnen, Resolutionen und Stellungnahmen sowie das Spektrum der derzeit bestehenden Kommissionen, des eigentlichen „Arbeitsinstruments" von Pax Christi geben von der Breite des Themenspektrums beredtes Zeugnis: Asyl/Flüchtlinge (an diesem Aktionsfeld, in dem heute zahlreiche Pax Christi Mitglieder vorrangig engagiert sind, wird eine Schwerpunktverlagerung besonders deutlich), Frauen, Heilung der Schöpfung, Nationalismus/Rechtsextremismus, Nord-Süd, Rüstungsexporte. Hinzu kommen die Arbeitsgruppen Friedensdienst, Gewaltfreiheit, Nahost, Soziale Gerechtigkeit in Deutschland.

Vor dem Hintergrund stagnierender Mitgliederzahlen und angesichts der Fülle und Aufgaben, denen sich die einzelnen Gruppen stellen, scheinen gelegentliche Überlastungs- und Frustrationsmomente nahezu zwangsläufig. Dies hat auch der „Plattformprozeß" deutlich gemacht. Diesen Selbstvergewisserungs- und Selbstverständnisprozeß begann die deutsche Sektion mit ihrer Delegiertenver-

sammlung Ende 1992; erneut soll bis Ende dieses Jahres ein „Plattformpapier" erarbeitet werden. Der Prozeß folgt dabei einer doppelten Zielrichtung: Zum einen steht die Bewegung selbst auf dem Prüfstand, wird eine Bestandsaufnahme bezüglich der Mitgliedschafts- und Arbeitsmotivation, der Erwartung und vorhandenen Kapazitäten versucht.

Auf der anderen Seite aber geht es darum, die katholische Friedensbewegung, ihre Zielsetzung und thematische Ausrichtung, auch ihre Grundlagen und Optionen vor dem Hintergrund der mit dem Ende des Ost-West-Konfliktes veränderten, sicherheits- und friedenspolitischen Situation zu überprüfen und neu zu formulieren. Eine besondere Katalysatorenfunktion hat dabei das Ringen um Antworten angesichts des Krieges im ehemaligen Jugoslawien. Reicht es aus, auf frühere etwa in der Feuersteiner Erklärung formulierte Positionen zu verweisen, vor allem auf die vorrangige Option für Gewaltfreiheit?

In der Zeitschrift der deutschen Sektion „Pax Christi" (1/93) drängt Generalsekretär *Joachim Garstecki* auf eine ohne Denkverbote und Tabus geführte Debatte, zur Überwindung der Sprachlosigkeit. Die Frage, wie Krieg dauerhaft zu verhüten sei, habe in den 80er Jahren die Friedensbewegung mobilisiert, der nicht verhütete Krieg im ehemaligen Jugoslawien mobilisiere deren Kritiker. „Es darf nicht sein, daß Pax Christi vor dem unplanmäßig eingetretenen ‚Ernstfall Krieg' in Bosnien zwar richtige Antworten auf die Langzeitperspektive gewaltfreier Politik anbietet, vor der konkreten Situation aber schulterzuckend verstummt."

Sie sei eine „unverzichtbare Lernhilfe" für die Kirche auf dem Weg zu einer neuen politischen Kultur, hat der Wiener Pastoraltheologe *Paul Zulehner* der deutschen Sektion anläßlich ihres vierzigsten Jubiläum ins Stammbuch geschrieben. Sie hat dennoch mit einigen Unwägbarkeiten zu kämpfen: Unter den sozialen Bewegungen scheint das Thema Frieden derzeit, vergleicht man es etwa mit den Themen Umwelt oder auch Asyl, eine insgesamt geringere Rolle zu spielen. Realistisch und doch nicht resignativ formuliert der Internationale Rat in seiner „Vision for Peace" dazu: Ihr Engagement und ihre Themen werden Pax Christi „weder populär noch zahlreich machen, aber es ist oft so, daß durch das Zeugnis von kleinen Gruppen und Minderheiten der Wandel ermöglicht wird". *A. F.*

Gediegen und hilfreich

Der zweite Band des deutschen Erwachsenenkatechismus

Zehn Jahre nach dem ersten liegt jetzt der zweite Band des Erwachsenenkatechismus der Deutschen Bischofskonferenz vor. Das unter einigen Schwierigkeiten entstandene Werk mit dem Titel „Leben aus dem Glauben" entfaltet die sittliche Verkündigung der Kirche auf hilfreiche und ansprechende Weise. Es würdigt besonders die Rolle des Gewissens für das sittliche Handeln und ist bemüht, anhand der Zehn Gebote Grundgestalt und Einzelinhalte des christlichen Ethos für heutige Verhältnisse zu erschließen.

„In den Zehn Geboten sind Maßstäbe einer menschenwürdigen Gesellschaft enthalten, die wegweisend auch für die heutige Zeit sind" – so hieß es programmatisch in der gemeinsamen Erklärung von Deutscher Bischofskonferenz und Rat der EKD über „Grundwerte und Gottes Gebot" vom Herbst 1979. Jetzt liegt der zweite Band des Katholischen Erwachsenenkatechismus der Deutschen Bischofskonferenz vor, der anhand der Zehn Gebote das christliche Ethos entfaltet und damit Orientierungshilfe für das Leben aus dem Glauben bieten möchte. Der erste Band des deutschen Erwachsenenkatechismus über das Glaubensbekenntnis der Kirche erschien 1985 (vgl. HK, Juni 1985, 279 ff.). Kurz darauf sprach sich die Außerordentliche Vollversammlung der Bischofssynode für die Erarbeitung eines gesamtkirchlichen Katechismus aus, der dann als „Katechismus der katholischen Kirche" 1992 veröffentlicht wurde (vgl. HK, Januar 1993, 25 ff.).

Der „Weltkatechismus" behandelt sowohl den Glauben der Kirche (im ersten Teil) wie das christliche Ethos (im dritten Teil); die nationalen Erwachsenenkatechismen, die seit dem Zweiten Vatikanum veröffentlicht wurden (vom „Holländischen Katechismus" bis zu den Erwachsenenkatechismen der französischen und italienischen Bischöfe), verfahren durchweg ebenso. Die Aufteilung des deutschen Erwachsenenkatechismus in zwei Bände, die zudem noch im Zehnjahresabstand erschienen sind, war ursprünglich nicht geplant, sondern ergab sich erst bei der Arbeit am Katechismusprojekt. Als der Glaubensteil fertiggestellt war (Hauptautor war der damalige Tübinger Dogmatiker und jetzige Rottenburg-Stuttgarter Bischof *Walter Kasper*), existierte weder eine Arbeitsgruppe für den moraltheologischen Teil, noch war klar, nach welchem Konzept bei dessen Erarbeitung verfahren werden sollte. So entschloß man sich, den Teil über das Glaubensbekenntnis separat zu veröffentlichen.

Die Arbeitsgruppe für den zweiten Band des Erwachsenenkatechismus kam erstmals im Juli 1985 zusammen. Ihr gehörten die Exegeten *Alfons Deissler* (Freiburg) und *Rudolf Schnackenburg* (Würzburg), die Moraltheologen *Wilhelm Ernst* (Erfurt), *Bernhard Fraling* (Würzburg) und *Hans Rotter* (Innsbruck), der Sozialethiker *Lothar Roos* (Bonn), der Pastoraltheologe *Ludwig Mödl* (Luzern) und die Dogmatiker *Walter Kasper* (er gehörte dann als Bischof weiter der Kommission an) und *Leo Scheffczyk* (München) an. Von bischöflicher Seite arbeiteten in der Kommission Kardinal *Friedrich Wetter*, Vorsitzender der Glaubenskommission der Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann* und (bis 1987) Bischof *Franz Kamphaus* mit. Für die Gesamtredaktion des Textes war zunächst Hans Rotter vorgesehen, der den Auftrag aber schon bei der zweiten Sitzung der Kommission wieder zurückgab. An seine Stelle trat Wilhelm Ernst, Moraltheologe am Philosophisch-Theologischen Studium in Erfurt (vgl. seinen Arbeitsbericht über Entstehung, Grundlagen und Aufbau des moraltheologischen Erwachsenenkatechismus, in: Denkender Glaube in Geschichte und Gegenwart, Leipzig 1992, 382–400).

Dem biblischen Ethos wie der Wende zum Subjekt verpflichtet

Der Deutschen Bischofskonferenz lagen bei ihrer Herbstvollversammlung 1989 fast der gesamte Gebotsteil und das Kapitel über das Gewissen aus dem ersten Teil des geplanten Moralkatechismus vor (vgl. HK, November 1989, 493 f.). Verabschiedet wurde der zweite Band des Erwachsenenkatechismus dann bei der Herbstvollversammlung 1992 (vgl. HK, November 1992, 531). Die kirchenrechtlich vorgeschriebene Approbation durch die für Katechese und Katechismen zuständige Kleruskongregation erfolgte allerdings erst im Sommer 1994, also nach Erscheinen der Moralenzyklika „Veritatis splendor" (vgl. HK, November 1993, 569 ff.).
Wie schon beim ersten Band des Erwachsenenkatechismus war auch beim zweiten die römische Approbation mit *Änderungs- bzw. Ergänzungswünschen* der Kongregation verbunden. Dabei ging es vor allem um die Einarbeitung von Verweisen auf den „Katechismus der katholischen Kirche" einerseits und die Enzyklika „Veritatis splendor" andererseits. An nicht wenigen Stellen ist deutlich zu erkennen, daß vor allem Aussagen aus dem Weltkatechismus bei der Schlußredaktion des deutschen Moralkatechismus in den schon fertigen Text eingefügt wurden. Die entsprechenden Einfügungen unterbrechen z. T. einen ansonsten in sich geschlossenen Gedankengang, so schon im einleitenden Kapitel über den Anruf zum Menschsein (vgl. etwa S. 20).

Im *Grundaufbau* folgen der Moralteil des Weltkatechismus und der zweite Band des deutschen Erwachsenenkatechismus dem gleichen Schema: Auf einen Teil, der die Grundlagen des sittlichen Handelns aus dem Glauben behandelt und sich mit Themen wie Freiheit, Tugenden, Sittengesetz, Sünde und Gewissen beschäftigt, folgt die Entfaltung der einzelnen Inhalte des christlichen Ethos anhand der Zehn Gebote. Der deutsche Moralkatechismus ist aber nicht nur im Gebotsteil wesentlich breiter und detaillierter angelegt als die entsprechenden Kapitel im Weltkatechismus; er geht vor allem im allgemeinen Teil inhaltlich und methodisch anders vor als jener. Während die Darlegung der Allgemeinen Moral im „Katechismus der katholischen Kirche" im Zeichen einer „Restauration des Neuthomismus in der katholischen Morallehre" steht (so der spanische Moraltheologe *Marciano Vidal* in: Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis splendor", Freiburg 1994, S. 244 ff.), sind die entsprechenden Ausführungen im deutschen Erwachsenenkatechismus gleichermaßen der neuzeitlichen Wende zum Subjekt und seinem ethischen Selbstvollzug wie dem biblischen Ethos verpflichtet.

Der Katechismus zeichnet sorgfältig Grundstruktur und geschichtliche Entfaltung des biblischen Ethos nach (Bundesgedanke, sittliche Botschaft der Propheten, Weisheitslehren; Umkehr, Glauben und Nachfolge als grundlegende Forderungen Jesu; Aufnahme des Ethos Jesu in der Verkündigung der Urkirche). Zusammenfassend (50 f.) wird festgehalten, daß in der Bibel der sittliche Imperativ aus der Zusage göttlicher Errettung entspringt: „Das Sittliche erscheint als geschenktes Können, als gnadenhaft gewährte Ermöglichung durch Gott, dann aber auch als bindende Anforderung." Die nie ganz aufzulösende Spannung zwischen den radikalen sittlichen Forderungen Jesu und ihrer geschichtlich-kirchlichen Umsetzung wird mit Hinweis auf entsprechende Probleme schon in der frühen Kirche ausdrücklich thematisiert. Um in der heutigen komplexen Lebenswelt sittliche Orientierungen zu finden, müsse – so der Katechismus – die vom Glauben geleitete Vernunft das jeweils Geforderte und der Intention Jesu Entsprechende zu erkunden und zu bestimmen versuchen.

Im Kapitel über „Maßstäbe christlichen Handelns" würdigt „Leben aus dem Glauben" so ausdrücklich wie ausführlich die *Menschenrechte* als „Maßstab für ein menschenwürdiges Leben" und geht dabei auch auf den Wandel in der Stellung der katholischen Kirche zu den Menschenrechten von der Ablehnung zur Befürwortung ein. Beim Thema *Norm* arbeitet der Katechismus klar die Eigenart ethischer Normen und das Verhältnis zwischen ethischen und rechtlichen Normen heraus. Diese Verhältnisbestimmung ist erfreulich differenziert gehalten und mündet in den Aufruf an jeden einzelnen und alle verantwortlichen Kräfte in der Gesellschaft, sich um die Aufrechterhaltung der fundamentalen Werte und den Schutz der in diesen Werten gründenden Rechte zu bemühen.
Hilfreich und weiterführend sind auch die Ausführungen über die Autorität des *Lehramtes* in sittlichen Fragen. Der Katechismus betont, die Kirche stelle nicht aus eigenem Ermessen heraus Gebote und Verbote auf, sondern könne nur festzustellen suchen, „was im Licht des Glaubens und der Vernunft zur Gestaltung des Lebens als Weisung und Orien-

tierung zu beachten ist" (116). In die gleiche Richtung zielen die Aussagen, daß die Kirche in der Bemühung um die sittliche Wahrheit und die Begründung konkreter Normen nicht immer frei von Irrtum und Mängeln gewesen sei und in vielen Bereichen oftmals keine endgültige Antwort habe.
Der allgemeine Teil des Moralkatechismus endet mit einem Kapitel über das *Gewissen*, einer „komplexen Erscheinung", wie gleich zu Beginn betont wird (120). Dieser Komplexität trägt das Kapitel dann auch in hohem Maß Rechnung, indem es den einschlägigen biblischen Befund referiert, im Anschluß an die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums von der Würde des Gewissens handelt, sich ausführlich mit Gewissensbildung und Gewissenserziehung unter den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen sowie mit Tragweite und Grenzen der Gewissensfreiheit befaßt.
Der Katechismus läßt keinen Zweifel daran, daß Gewissensurteil und Gewissensentscheidung für den Menschen letzte, unhintergehbare Norm des Handelns sind, und bezieht das auch ausdrücklich auf die sittlichen Weisungen der Kirche (S. 134: „Das Gewissen des Christen wird die Hilfen der Kirche für konkrete Lebensfragen in rechter Gesinnung beachten, doch kann ihm niemand die persönliche Gewissensentscheidung abnehmen"). Gleichzeitig betont er die Notwendigkeit der Gewissensbildung gerade angesichts der damit verbundenen Schwierigkeiten in einer pluralistischen und säkularisierten Gesellschaft und hält fest: „Wer bereit ist, diesen Weg des Gewissens zu gehen, wird bewußt auch zu seinen eigenen Grenzen stehen können und stets nach besseren Wegen seiner Gewissensverantwortung suchen" (140). Für den Glaubenden sei der Anruf des Gewissens immer ein Anruf Gottes an die Freiheit des nach dem Bild Gottes geschaffenen Menschen.

Wahrnehmung der Wirklichkeit als Ort christlichen Handelns

„Die Aufnahme der Zehn Gebote in den Moralkatechismus rechtfertigt sich durch die Bedeutung, die diese Gebote durch die Geschichte bis heute haben" (Wilhelm Ernst, Arbeitsbericht, S. 394). Die Gliederung des Katechismus nach dem klassischen Schema des Dekalogs war in der Anfangsphase allerdings nicht unumstritten. Wilhelm Ernst weist in seinem Arbeitsbericht darauf hin, daß die beteiligten Moraltheologen zunächst starke Bedenken gegen den Aufbau nach den Zehn Geboten geäußert hätten. Dem jetzt vorliegenden Text ist deutlich das Bemühen anzumerken, einem legalistisch enggeführten Verständnis der Gebote entgegenzuwirken. So geht den Ausführungen zu den Einzelgeboten (bei denen anders als im Weltkatechismus Sechstes und Neuntes sowie Siebtes und Zehntes Gebot zusammengenommen werden) ein Abschnitt über die Gebote Gottes als Wegweisung zum Leben voraus. Den Abschluß des ganzen zweiten Bandes wiederum bildet ein Kapitel über die Liebe als „Mitte und Einheitsgrund des christlichen Lebens" (471). Sie wird darin bestimmt als Anruf zu freier Selbstentscheidung für das Gute, Herausforderung des Autonomiestrebens und ständige Anfrage an das Gewissen.

Der Gebotsteil des Katechismus mit seinen vielen Einzelthemen (von Gottesbildern, Esoterik und Okkultismus über pränatale Diagnostik und Gentechnologie bis zu Kernenergie und Datenschutz) hält sich durchweg an die Weichenstellungen und Akzentsetzungen, die der erste Teil zur allgemeinen Moral vornimmt. Das zeigt sich etwa bei der *bibeltheologischen Erschließung* der einzelnen Gebote, der jeweils ein eigener Abschnitt gewidmet ist, aber auch beim Bemühen, die *heutige Wirklichkeit* als Ort des christlichen Handelns in den Blick zu nehmen: So beschäftigt sich der Katechismus etwa beim Dritten Gebot mit dem Sonntag in der heutigen Gesellschaft, beim Vierten mit der heutigen Situation der Familie.
„Leben aus dem Glauben" behandelt zwar nicht in extenso die geschichtlichen Veränderungen des christlichen Ethos von der Urkirche bis ins 20. Jahrhundert. Der Text trägt aber grundsätzlich der Tatsache Rechnung, daß solche Veränderungen stattgefunden haben und deshalb Normen, die in anderen kulturellen und historischen Kontexten formuliert wurden, nicht umstandslos auf gegenwärtige Verhältnisse übertragbar sind. Ein Beispiel dafür: Während der Weltkatechismus eine weithin geschichtsenthobene christliche Staatsethik enthält, geht der deutsche Moralkatechismus im Kapitel über die Christen und die politische Gemeinschaft zunächst auf die Weisungen Jesu und der urkirchlichen Verkündigung in ihrem staatlich-gesellschaftlichen Umfeld ein, um dann die Entwicklung zum demokratischen Rechtsstaat und die Verantwortung der Christen in diesem Staat darzustellen. Ein eigener Abschnitt gilt dem Problem von Protest und Widerspruch im freiheitlichen und demokratischen Staat.

Beim Fünften Gebot wird knapp eingeräumt: „Im Lauf der Geschichte gab es Auslegungen, die dem eigentlichen Sinn der christlichen Offenbarung nicht entsprachen" (274). Als heute angemessene verbindende Klammer für die Einzelfragen, die bei diesem Gebot angesprochen werden, verwendet der Katechismus die „menschenwürdige und menschengerechte Bewahrung und Förderung des Lebens". Dabei ist er durchweg darum bemüht, den gegenwärtigen Sach- und Diskussionsstand aufzunehmen und seine Position argumentativ und differenziert zu entfalten, ohne den grundlegenden Anspruch des christlichen wie humanen Ethos zur Disposition zu stellen. Das gilt für die Ausführungen zum Schwangerschaftsabbruch (dort heißt es S. 297: „Vollkommen konfliktfreie Lösungen gibt es nicht") wie für die zur Gentechnologie oder zur Sterbehilfe (Fazit auf S. 311: „...kein Recht auf Tötung, wohl aber einen Anspruch auf ein menschenwürdiges Sterben"). Merkwürdig blaß sind allerdings die Aussagen zur Todesstrafe ausgefallen.
Im Kapitel über die Verantwortung für den *Frieden* werden die Aussagen der kirchlichen Friedenslehre angesichts der neuen Situation nach dem Ende des kalten Krieges fortgeschrieben: „Gerade unter den veränderten weltpolitischen

Bedingungen betont die Kirche, daß die Bekämpfung der Kriegsursachen und die Kriegsverhütung die primären Zielsetzungen aller Friedenssicherung bleiben" (324). Zur *Umweltethik* heißt es, aus dem Schöpfungsauftrag des Glaubens ließen sich nicht unmittelbar konkrete Handlungsnormen oder gar Programme für den jeweils richtigen Einsatz von Technik, Wirtschaft und Umweltpolitik ableiten: Seine Bedeutung liege vielmehr darin, „daß das Verständnis der Welt als Schöpfung Gottes und des Menschen als Höhepunkt der Schöpfung in die Begründung einer Umweltethik eingeht" (334). Bei der Frage der *Kernenergie* fällt der Katechismus kein eindeutiges Urteil im Streit um ihr Für und Wider.

Die Ausführungen zum Sechsten und Neunten Gebot beginnen mit dem Hinweis, die Kirche stehe in der heutigen Situation mit ihren veränderten Einstellungen zu Liebe, Sexualität und Ehe vor schwerwiegenden Fragen und Problemen: „Ihre Aufgabe ist es, im Geist des Evangeliums die Botschaft von der Beziehung der Geschlechter so zu verkünden, daß sie sich als menschenfreundliche Sexual- und Ehemoral erweist; sie hat jene Werte zu erschließen, die in den Sinnbezügen menschlicher Geschlechtlichkeit angelegt sind und zum Ausdruck kommen" (343).
Der Katechismus bekräftigt in diesem Sinn das Leitbild der Ehe als einer lebenslangen, partnerschaftlichen Lebensgemeinschaft von Mann und Frau, ohne Schwierigkeiten und Konflikte in der Ehe zu verdrängen. Bekräftigt wird auch die Lehre der Kirche, wonach „die volle geschlechtliche Gemeinschaft ihren Ort in der Ehe hat" (380). Die *nichtehelichen Lebensgemeinschaften* werden als objektiv defizitär betrachtet, aber in ihren verschiedenen Ausformungen differenziert bewertet. Der Katechismus unterscheidet zwischen Lebensgemeinschaften, deren Partner die Ehe grundsätzlich ablehnen, und solchen, „die die Ehe für gut und richtig halten, aber dem Ideal der christlichen Ehe nicht entsprechen" (383). Den Ausführungen zur *Empfängnisregelung* merkt man in jeder Zeile an, daß sie sich einem mühsamen Ringen verdanken. Die Lehre von „Humanae Vitae" wird referiert; gleichzeitig wird die seinerzeit als Reaktion auf die Enzyklika Pauls VI. von den deutschen Bischöfen veröffentlichte „Königsteiner Erklärung" mit ihren Aussagen zur abweichenden Gewissensentscheidung ausdrücklich genannt, allerdings mit dem Hinweis, daß sie der Lehre von „Humanae Vitae" nicht widerspreche und deren Verbindlichkeit nicht mindere.

Beim Siebten (und Zehnten) Gebot informiert „Leben aus dem Glauben" ausführlich über die biblisch-urkirchliche Haltung zum Eigentum und wendet sich dann der *Arbeit* als sittlicher Aufgabe unter den gegenwärtigen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bedingungen zu. Der Katechismus verzichtet auf eine Analyse des heutigen Wirtschaftssystems mit seinen Leistungen und Problemen als empirischen Einstieg für die Themen Arbeit und Eigentum. Die Einzelaussagen zur Gestaltung der Arbeitswelt und zu Sinn und Ordnung des Eigentums stehen in der Tradition der katholischen Soziallehre. Das Thema „christlich verantwortete Wirtschaftsordnung" wird abschließend nur recht knapp behandelt: Eine soziale und ökologische Marktwirtschaft entspreche den Vorstellungen der katholischen Soziallehre.
Ausgesprochen gelungen ist das Kapitel über das Achte Gebot, also zu den verschiedenen Aspekten des Umgangs mit der *Wahrheit*. Das gilt sowohl für die mehr grundsätzlichen Überlegungen wie für die Ausführungen zur Wahrheitserkenntnis durch Wissen und Bildung, zum Dienst an der Wahrheit in Wissenschaft und Technik und zur Wahrhaftigkeit im politischen Leben. Im Blick auf die Meinungsbildung in der Öffentlichkeit werden die Christen dazu aufgefordert, ihren Beitrag gleichermaßen kritisch wie konstruktiv zu leisten. Die offene Gesellschaft biete Raum für „religiöse Bezüge wie für den öffentlichen Dialog über Werte, politische Überzeugungen und konkrete gesellschaftliche Anliegen" (454).

Es bleibt die Kluft zur Lebenswirklichkeit

Der erste Band des Erwachsenenkatechismus der Deutschen Bischofskonferenz zeichnete bzw. zeichnet sich bei seiner Darstellung des Glaubens der Kirche aus durch eine große theologische Solidität, das Bemühen um Offenheit für gegenwärtige Anfragen an überlieferte Glaubenswahrheiten und eine insgesamt ansprechende Diktion. Das alles gilt mutatis mutandis jetzt auch für den zweiten Band des Erwachsenenkatechismus über das Leben aus dem Glauben. Das Werk informiert verläßlich über biblische Grundlagen und heutige Problemstellungen für die sittliche Verkündigung der Kirche, fällt keine apodiktischen Urteile, sondern versucht in allen Punkten, seine normativen Aussagen zu erklären und zu begründen, ist sprachlich, von gelegentlichen Ausrutschern in eine erbaulich-überhöhende „Sprache Kanaans" abgesehen, gut gelungen.

„Leben aus dem Glauben" steht auch nicht wie ein erratischer Block neben der *moraltheologischen Fachdiskussion* im deutschsprachigen Raum, sondern verdankt sich in vieler Hinsicht Einsichten und Ergebnissen der neueren Moraltheologie und Sozialethik. Allerdings ist es nicht Aufgabe eines kirchenamtlichen Katechismus, Pionierarbeit bei der Analyse und Bewertung heutiger gesellschaftlicher und wissenschaftlich-technischer Entwicklungen zu leisten oder frühere Gestalten des christlichen Ethos und der kirchlichen Moralverkündigung kritisch aufzuarbeiten. Deshalb kann ein Moralkatechismus die wissenschaftliche Diskussion über die Sittenlehre der Kirche und ihre Weiterenwicklung unter gewandelten Verhältnissen auch nicht überflüssig machen, wohl aber an ihre unverzichtbaren Grundlagen und Rahmenbedingungen erinnern.
Das biblische Ethos ist für den Katechismus ein „eigenständiges und unverwechselbares Ethos" (51). Nach diesem Grundsatz geht der Text auch durchweg vor, sowohl im allgemeinen Teil (in den Kapiteln über christliche Grundhaltungen, Sünde und Umkehr) wie im Gebotsteil. Gleichzeitig ist „Leben im Glauben" aber auch darum bemüht, das Inein-

ander von spezifisch biblisch-christlichem und humanem Vernunftethos aufzuweisen: „Die sittlichen Weisungen der Offenbarung wollen aber eine Moral nicht nur für Glaubende sein, sondern richten sich ihrer Substanz nach an alle Menschen“ (99). Von daher ist er als katholischer Moralkatechismus für die allgemeine ethische Diskussion über die Grundlagen des gesellschaftlichen Zusammenlebens und die Konsequenzen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts anschlußfähig und kann für das Gespräch zwischen den Christen und ihren nach- oder nichtchristlichen Zeitgenossen hilfreich und anregend sein.

Im Vorwort des Konferenzvorsitzenden zum zweiten Band des Erwachsenenkatechismus heißt es u. a., dieser wolle den Christen helfen, sich selbst und der Welt Rechenschaft zu geben. Die Voraussetzungen dazu sind durchaus gegeben: Es gehört zu den unbestreitbaren Positiva des Moralkatechismus, wie sehr er vom Anfang bis zum Schluß auf die Verantwortung und die *Urteilsfähigkeit der einzelnen Christen* setzt bzw. mit ihnen rechnet. Das zeigt sich vor allem an dem breiten Raum, den der Band dem Thema Gewissen gibt, aber auch bei der Entfaltung der materialen Ethik anhand des Dekalogs. Allerdings läßt der Katechismus – teilweise wohl eher unfreiwillig – auch sichtbar werden, wie groß in manchen Bereichen (etwa bei der Gestaltung des Sonntags, bei der Familie als „Hauskirche“, der Sexualität oder auch dem Umgang mit Eigentum und Konsum) heute der Abstand zwischen dem von seinen Autoren als Leitbild herausgestellten christlichen Ethos und der faktischen Lebenswirklichkeit vieler Christen ist. Spätestens hier kommt ein noch so gelungener, um Differenzierung und positive Begründung bemühter Moralkatechismus an seine Grenzen.

Der zweite Teil des deutschen Erwachsenenkatechismus ist neben dem kürzlich veröffentlichten revidierten Erwachsenenkatechismus der *Italienischen Bischofskonferenz* jedenfalls in Europa der erste nationale Katechismus, der nach dem „Katechismus der katholischen Kirche“ erscheint. In der Apostolischen Konstitution zur Veröffentlichung des Weltkatechismus heißt es ausdrücklich, dieser sei nicht dazu bestimmt, die örtlichen Katechismen zu ersetzen. „Leben aus dem Glauben“ liefert jetzt die Probe aufs Exempel, wie unverzichtbar regionale Katechismen nach wie vor sind und welchen wichtigen Dienst sie für Glaubensverkündigung, innerkirchliche Verständigung und gesellschaftliche Präsenz der Christen leisten können. *Ulrich Ruh*

„Eine Stimme unter anderen“

Fragen zum ökumenischen Konsultationsprozeß an den evangelischen Theologen Theodor Strohm

Bereits in der ersten Phase des ursprünglich von katholischer Seite initiierten Konsultationsprozesses für ein kirchliches Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland verständigte man sich darauf, den Prozeß ökumenisch weiterzuführen. Zu den Chancen und Risiken des Konsultationsprozesses und dessen ökumenischer Herausforderung befragten wir Professor Theodor Strohm, Leiter des Diakoniewissenschaftlichen Institutes der Universität Heidelberg und Vorsitzender der Kammer der EKD für soziale Ordnung. Die Fragen stellte Alexander Foitzik.

HK: Herr Professor Strohm, das Impuls- und Diskussionspapier zu einem Konsultationsprozeß für ein gemeinsames Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland stieß auf eine fast erstaunlich große Resonanz, keineswegs nur in kirchlichen Kreisen. Wie erklären Sie sich diese Aufmerksamkeit?

Strohm: Zunächst haben die Kirchen, indem sie das Gemeinwohl ins Zentrum des Konsultationsprozesses gestellt haben, genau den Erwartungen entsprochen, die man in Deutschland an sie richtet: Die Kirchen sollen sich nicht mit eigenem Machtanspruch in die Politik einmischen, sondern sich um die Nöte der Menschen, die Sorgen der Gesellschaft kümmern. Viele Umfragen haben gezeigt, daß eine Politisierung der Kirchen im Sinne von Machtpolitik radikal abgelehnt wird. Stattdessen sollen sich die Kirchen aktiv und innovativ um die Lebensfragen dieser Gesellschaft mühen. Dabei könnte man diese Erwartungshaltung fast als paradox bezeichnen, müssen doch genau diese Lebensfragen in Politik umgesetzt werden, womit den Kirchen auch ein politischer Auftrag im Sinne von gesellschaftlicher und politischer Diakonie zugewiesen wird.

HK: Ist es eher der von den Kirchen gemeinsam eingeschlagene Weg oder sind es eher die Inhalte der Diskussionsvorlage, die Zustimmung und Aufmerksamkeit finden?

Strohm: Sicherlich beides. In jedem Fall wird es den Kirchen von der öffentlichen Meinung hoch angerechnet, daß sie sich zusammengefunden haben, um gemeinsam nach Lösungs-

wegen zu suchen. Die Erwartung an mehr ökumenische Zusammenarbeit wird in Deutschland in dem Maße stärker, wie Christen und Christinnen in ihrem privaten Leben, etwa in konfessionell gemischten Ehen und Familien, sich selbst auch Gemeinsamkeiten erarbeiten müssen. Ein weiterer Grund für die große Resonanz des kirchlichen Papiers war der Bundestagswahlkampf 1994, der durch extreme Inhaltsarmut gekennzeichnet war. Da kam das Papier zum Konsultationspozeß der Kirche mit seinen unbequemen Fragen gerade recht. Entsprechend scheute man sich ja auch nicht vor Indiskretionen, um die Diskussionsvorlage noch in die politische Willensbildung hineinzutragen.

HK: Nun mußten die Kirchen die Diskussion etwa über die Zukunft des Sozialstaates in Deutschland keineswegs erst entfachen. Ihr Papier war nur eine weitere Stellungnahme in einer kaum zu überblickenden Kette von Thesenpapieren und Reformvorschlägen. Brauchte es wirklich noch eine eigene Stellungnahme von kirchlicher Seite?

Strohm: Der „Umbau des Sozialstaates" war 1994 das Stichwort des Jahres und wird es wohl auch 1995 noch bleiben. Die Debatte über die Zukunft des Sozialstaates aber wird eigentlich seit Anfang der achtziger Jahre in immer neuen Wellen geführt. Von daher ist es nur zu begrüßen, daß sich die Kirchen selbst auch Gedanken machen, wie die Weiterentwicklung unseres Sozialstaates sowie die Fortentwicklung der sozialen Marktwirtschaft gestaltet werden kann. So ist es verständlich, daß sie zunächst einmal mit eher prinzipiellen Vorstellungen begonnen haben. Es kann der Sache aber nur nützen, daß sie dies in einem Konsultationsprozeß leisten, der alle jene Gruppen der Gesellschaft beteiligt, die mit dieser Thematik befaßt sind.

HK: Können die Kirchen in dem Konzert von Stellungnahmen überhaupt ihre eigene Stimme zur Geltung bringen? Haben sie spezifische Aufgaben in dieser Debatte, wo liegt ihre besondere Kompetenz?

Strohm: Dieser Punkt wird gerade in der evangelischen Kirche ständig diskutiert, wobei sich zwei Meinungen gegenüberstehen: Die eine will, daß sich kirchliche Stellungnahmen ganz im Grundsätzlichen halten, etwa an die Gebote Gottes erinnern, an biblische Traditionen oder die sogenannten Grundwerte, sich insgesamt also nur auf ganz allgemeine Perspektiven beschränken. Damit wird den Kirchen auch Kompetenz in konkreten Sachfragen abgesprochen. Auf der anderen Seite aber gibt es in unsere Kirche zahlreiche Institutionen und Kreise, so etwa die Kammern der EKD, in denen Experten aus den unterschiedlichsten Bereichen des sozialen Lebens zusammenkommen und -arbeiten. Diese wollen ethische Grundsätze nicht einfach nur konstatieren und in den Raum stellen, sondern deren Konsequenzen bis hinein in konkretes Handeln und in Handlungsanweisungen verfolgen und der Öffentlichkeit modellhaft zur Diskussion vorlegen.

HK: Ist dieser Streit in dem vorliegenden Impulspapier zum Konsultationsprozeß zugunsten einer dieser Richtungen entschieden? Ist es gelungen, den besonderen Zugang der Kirchen zu dem viel diskutierten Thema kenntlich zu machen?

Strohm: In den zahlreichen Stellungnahmen und Kommentaren wurde gelegentlich auch der Vorwurf erhoben, die Kirchen hinkten nach beiden Seiten: Die sozialpolitischen Überlegungen basierten zwar auf einer Reihe von Prinzipien wie Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität, nur ein Ansatz bei originär biblischen Traditionen lasse sich nicht finden. Den Autoren wird vorgeworfen, das Impulspapier sei zu wenig christlich, zu wenig biblisch geprägt. Dagegen würden Argumente direkt aus der öffentlichen Diskussion aufgegriffen und nur weiter verstärkt. Andere wiederum monieren, es würden zu viele Schlagworte ins Spiel gebracht, einer strengen Sachdebatte halte das Papier an vielen Stellen nicht stand. Dieser Eindruck mag weiter noch dadurch unterstrichen werden, daß man berechtigterweise das Gefühl haben kann, selbst der Aufbau und die Gliederung des Entwurfs seien nicht wirklich einem strengen Gedankengang unterworfen, sondern es würden eher additiv einzelne Aspekte nebeneinandergestellt.

„Die Schnittlinien zwischen sozialethischen Konzepten verlaufen quer zu den Konfessionsgrenzen"

HK: Einige Kritiker stießen sich an der theologischen und ethischen Fundierung des Impulspapiers aber noch aus anderen Gründen, etwa wegen des Durcheinanders von „Optionen" und „Prinzipien"; im letzten Kapitel werden dann auch noch die „Grundwerte" bemüht. Ist die Basis, von der aus argumentiert wird, ausreichend geklärt?

Strohm: Hier liegt ein generelles Problem des Papiers. Neben den Prinzipien der klassischen katholischen Soziallehre stehen ziemlich unvermittelt Elemente aus der evangelischen Sozialethik. Diese nicht nur nebeneinander zu stellen, sondern zusammenfließen zu lassen, ist eine enorm schwierige Aufgabe für die Autoren. Daß diese Aufgabe in dem Papier nicht immer optimal gelöst wurde, sollte man ihnen nicht vorwerfen. Wenn die katholische Seite die Diskussionsgrundlage alleine formuliert hätte, wäre den Grundprinzipien der katholischen Soziallehre Solidarität, Subsidiarität, Personalität und Gemeinwohl sicher stärker Rechnung getragen worden.

HK: Mit der ökumenischen Basis für ein gemeinsames Engagement im Bereich der sozialen Fragen und Herausforderungen tut man sich schwer. Aber sind die Unterschiede zwischen den konfessionellen Traditionen immer noch so gravierend?

Strohm: Zunächst muß man hier bedenken, daß sich eine Tradition der evangelischen Sozialethik gar nicht so einheitlich formulieren läßt. Die evangelische Sozialethik hat sich in den vergangenen Jahrzehnten sehr bemüht, die Impulse

der biblischen Überlieferung in die Form von Richtungskriterien zu bringen, sie als normative Handlungsimpulse zu formulieren und gegenwärtiges Handeln daraufhin zu überprüfen, ob es den Richtungskriterien entspricht. Beispiele für Richtungskriterien sind etwa: Solidarität und Verantwortung für den Mitmenschen, Berufung zu Freiheit und Mündigkeit, Dienst statt Herrschaft des Menschen über Menschen oder die Hilfe für Schwache und Schutzbedürftige durch Aufrichtung des Rechts. In unzähligen Diskussionen mit katholischen Partnern aber ist mir deutlich geworden, daß heute die Schnittlinien zwischen verschiedenen sozialethischen Konzepten nicht entlang der Konfessionsgrenzen verlaufen, sondern quer zu ihnen. In beiden Konfessionen befindet man sich im Suchen und Ringen, in einem umfassenden Diskussionsprozeß. Dieser Prozeß spiegelt sich nun eben auch quasi ungeordnet in dem Impulspapier wieder.

HK: Für den mit diesem Hintergrund nicht vertrauten Leser der Diskussionsgrundlage bleibt deren Basis einigermaßen undurchsichtig. Wie ließe sich bei der Weiterarbeit an dem Text Abhilfe schaffen?

Strohm: Vieles wäre schon dadurch gewonnen, daß man kenntlich macht, wo an verschiedenen Traditionen angeknüpft wird, indem diese direkt beim Namen genannt werden. Vor allem aber sollte innerhalb des Konsultationsprozesse die Frage selbst stärker thematisiert werden, von welchen Annahmen sich die Kirchen leiten lassen, wenn sie in der Öffentlichkeit Stellung beziehen.

HK: Sehen Sie damit in dem nun von den Kirchen gemeinsam begonnenen Prozeß eine weitere Chance für die Profilierung einer ökumenischen Sozialverkündigung?

Strohm: Unbedingt! In der katholischen Kirche existiert seit vielen Jahren das Bemühen, Optionen für Menschen in den verschiedenen Armutslagen zu formulieren. In der evangelischen Sozialethik hat man beispielsweise mit Interesse und Bewunderung den Diskussions- und Konsultationsprozeß um den Wirtschaftshirtenbrief der US-amerikanischen Bischöfe verfolgt. Dessen Erfolg und das breite Echo wurden wiederum zum Vorbild für Österreich, wo das gleiche Verfahren wiederholt wurde. Es gibt noch weitere, wenngleich auch weniger spektakuläre Vorbilder im katholischen Raum, etwa die Aktivitäten von Abbé Pierre oder von Abbé Joseph Wresinski, der in Frankreich einen Armutsbericht verfaßt hat, der außerordentliche Aufmerksamkeit erregt hat. Vor diesem Hintergrund bin ich dankbar, daß die katholische Kirche der evangelischen Gelegenheit gegeben hat, sich an diesem Konsultationsprozeß zu beteiligen. Dies ist ein Durchbruch, der gar nicht hoch genug eingeschätzt werden kann.

HK: Ein solcher Konsultationsprozeß bleibt dennoch, das haben auch die von Ihnen angesprochenen „Vorbilder" gezeigt, ein aufwendiges und von vielen Risiken bedrohtes Verfahren. Ist dieses dennoch künftig dem bisherigen Prozedere zur Erstellung von Hirtenbriefen beziehungsweise Denkschriften vorzuziehen?

Strohm: Diese Frage ist in der evangelischen Kirche noch keineswegs abschließend geklärt – ich glaube, auch in der katholischen Kirche noch nicht. Die evangelische Kirche hat sich in der Form ihrer Kammern Beratungsinstitutionen für die Bereiche der Familienpolitik, der Bildungsarbeit, der öffentlichen Verantwortung, der sozialen Ordnung und der Entwicklungsfragen geschaffen. Die Kammern sind dabei so zusammengesetzt, daß sie – ausgestattet mit dem nötigen Sachverstand – zu Sachfragen sehr präzise Auskunft in Form von Denkschriften und Studien geben können.

HK: Wie ließe sich dieser Sachverstand in ein Konsultationsverfahren wie das im Gang befindliche einbinden?

Strohm: Auch diese Frage ist noch nicht geklärt, hier hat es auch manche Unstimmigkeiten gegeben. Die evangelische Kirche muß sich insgesamt den Vorwurf gefallen lassen, daß es ihr bisher noch nicht gelungen ist, ein geordnetes Verfahren der kirchlichen Willensbildung in öffentlichen Fragen zu schaffen. Es existieren lauter Einzelorgane, die jeweils für sich agieren. Beim Kirchentag beispielsweise werden alle zwei Jahre bestimmte Themen hervorgehoben, jedoch ebenso schnell wieder fallengelassen, weder gründlich vorbereitet noch nachgearbeitet. Ähnliches kann man auch für die evangelischen Akademien sagen. Diese arbeiten sicherlich sehr gut, aber eben auch nicht eingebunden in den Rahmen einer abgestimmten kirchlichen Willensbildung. Gleiches trifft auch für die Kammern zu: Jede der Kammern beschäftigt sich mit ihren Themen. In dieser Arbeit müßten sie jedoch in einem Gesamtprozeß aufeinander bezogen sein.

HK: Was kann der Konsultationsprozeß zur wirtschaftlichen und sozialen Lage vor diesem Hintergrund in der evangelischen Kirche bewirken? Wo liegen gerade für sie Chancen und besondere Herausforderungen?

Strohm: Die evangelische Kirche muß jetzt sehr rasch die relevanten Kräfte an einen Tisch bringen und die Konsequenzen bedenken, die ihr selbst aus der Teilnahme an diesem Prozeß, aus diesem besonderen Verfahren entstehen. Was bisher versäumt wurde, kann auch als Chance interpretiert werden: Geordnete Prozesse der Willensbildung in sozialen Fragen sollen installiert werden, und zwar so oft wie möglich von Anfang an abgestimmt mit der katholischen Kirche.

HK: Damit ist aber noch nichts über die kirchliche Basis gesagt. Wie haben die evangelischen Gemeinden auf den Prozeß reagiert beziehungsweise werden sie reagieren?

Strohm: Hier sehe ich sehr viel mehr Chancen als Probleme. Die Gemeinden in der evangelischen Kirche stehen in der Gefahr, sich zu sehr als Freizeitgemeinden zu etablieren, sich immer mehr von den Fragen der politischen Willensbildung und des sozialen Engagements zurückzuziehen. Durch ein Verfahren wie den Konsultationsprozeß werden sie wieder an ihren ursprünglichen Auftrag erinnert, daß sie nämlich diakonische Gemeinden sind. Sie sind zur sensiblen Wahrnehmung der sozialen Situation herausgefordert; aus dieser Wahrnehmung heraus müssen sie agieren.

HK: Mit dem Konsultationsprozeß sind jedoch nicht nur die Gemeinden angesprochen, sondern die Botschaft soll weit über die kirchlichen Kreise hinaus gehört werden. Ist die Frage der eigentlichen Adressaten im bisherigen Verlauf schon ausreichend geklärt?

Strohm: Der Entwurf unterstellt ein Gemeinwesen, das von einer Vielzahl von Kräften getragen wird, in dem eigentlich alle zusammenwirken: auf der einen Seite die Kirchen, die Gewerkschaften, die Arbeitgeber, auf der anderen Seite die Sozialversicherungen, die Sozialgesetzgebung, die Parlamente, die Regierenden. Insofern richtet sich auch der Konsultationsprozeß an alle diese Gruppierungen. Bedauerlich wäre es jedoch, wenn durch die Vielfalt der Adressaten und der in den Diskussionsprozeß eingebundenen Gruppen am Ende kein Ergebnis stünde außer der Formel: Der Weg ist das Ziel.

„Das staatskirchenrechtliche Moment tritt zugunsten des freien Dialogs zurück"

HK: Die Konzentration auf Bewußtseinsbildung in der Zielsetzung, die breit angelegte Adressatenschaft, das eingeschlagene Verfahren eines Konsultationsprozesses – sind dies alles auch Zeichen für ein anders als bisher verstandenes politisches Agieren der Kirchen?

Strohm: Unmittelbar in der Nachkriegszeit haben die Kirchen in Deutschland in ihrem politischen Handeln eine Doppelstrategie eingeschlagen: Auf der einen Seite haben sie versucht, über die Organe des Gemeinwesens Einfluß zu gewinnen, auf Parteien, auf die öffentliche Meinung überhaupt einzuwirken. Auf der anderen Seite bezogen sie in Hirtenworten und Denkschriften Stellung zu bestimmten Sachfragen. Eine neue Situation ergibt sich nun dadurch, daß sich die Kirchen bewußt an der politischen Willensbildung beteiligen, sich gewissermaßen auch als Organe der politischen Willensbildung verstehen. Die Kirchen legen quasi ihre Karten auf den Tisch, stellen sich der öffentlichen Diskussion und begeben sich mitten in sie hinein. Das unterscheidend Neue besteht darin, daß das staatskirchenrechtliche Moment zurücktritt zugunsten eines freien Dialogs, in dem sich die Kirchen als gleichberechtigte Stimme unter vielen anderen verstehen, einen Diskussionsbeitrag neben anderen leisten wollen. Damit setzen sich die Kirchen auch stärker der Kritik aus, begeben sich bewußt in die Gefahr, Fehlurteile zu treffen und diese öffentlich revidieren zu müssen. Es muß natürlich besonders sorgfältig darauf geachtet werden, daß den Diskussionsbeiträgen der Kirchen nicht der Schein des Lehramtlichen anhaftet.

HK: Nicht nur beim ersten Lesen hinterläßt das Diskussionspapier ein ziemlich disparates Bild. Viele Themen werden angesprochen, zum Teil in recht unterschiedlicher Intensität und Detailgenauigkeit. Stimmt das Leitbild, die generelle Zielrichtung des Papieres oder muß schon hier nachgebessert werden? Ist es in dem intendierten gesellschaftlichen Dialog überhaupt „anschlußfähig"?

Strohm: Auf einen breiten Konsens stößt sicherlich die in dem Papier formulierte Zielsetzung, eine soziale Ordnung anzustreben, die nicht nur in Deutschland neue Lebensmöglichkeiten eröffnet und einen gerechten Ausgleich schafft, sondern die, wie die Autoren weiter betonen, angesichts der globalen Abhängigkeiten und Verflechtungen auch eine faire Gestaltung der internationalen Wirtschaftsbeziehungen und die Entwicklung und Beteiligung für alle Völker ermöglicht. Diese Zielvorstellung entspricht und konkretisiert die in der Nachkriegszeit geprägten ethischen Leitbilder der „verantwortlichen Gesellschaft" oder der „menschenwürdigen Gesellschaft". Die Verfasser des Impulspapiers suchen dabei die Verständigung über einen Verhaltenskodex, der auch einen verbindlichen Orientierungsrahmen für das individuelle Verhalten abgibt.

HK: Der besondere Standpunkt des christlichen Diskussionsbeitrags wird in dem Papier mit drei „Optionen" umschrieben. Ist damit die Basis für die Analyse wie für die konkreten Forderungen und Lösungsvorschläge, die in dem Papier gemacht werden, ausreichend geklärt? Hätte es weiterer Optionen bedurft?

Strohm: Es ist durchaus legitim, daß die Verfasser diese drei Optionen in den Mittelpunkt rücken: die Option für die Schwachen, die in unauflöslichem Zusammenhang mit dem Weg des Heils steht; die Option für den Schalom Gottes und die Option für die soziale Gestaltung der Zukunft in der einen Welt mit der besonderen Betonung auf der Verantwortung für die nachkommenden Generationen. Es ist durchaus auch sinnvoll, Optionen in dieser allgemeinen Weise vorzugeben. Auch müssen nicht alle denkbaren Optionen genannt werden. Diese Optionen stellen sozusagen mittlere Axiome dar, die einerseits die christliche Ethik in sich aufnehmen, andererseits auch die Voraussetzungen für die Ausarbeitung von Sachüberlegungen bieten.

HK: Nun richtete sich manche Kritik an diesem Punkt nicht gegen die Formulierung solcher Optionen allgemein, sondern gegen einzelne Aussagen zu diesen. Es wurde beispielsweise moniert, daß man bei der ersten, der Option „für die Schwachen", nicht von der viel geläufigeren und deutlicheren Option „für die Armen" spricht…

Strohm: Hier bestehen in jedem Fall gewisse Unklarheiten im Text, diese Option muß präzisiert werden. Mit der „Option für die Armen" kann man auf eine schon bestehende breite Tradition in der katholischen Soziallehre zurückgreifen. Klar ist jedoch zu unterscheiden zwischen „Armen" und beispielsweise „Behinderten" oder anderen „Schwachen". Armut ist etwas anderes als Schwäche. Armut spricht eine ganz handfeste materielle Dimension an, hier geht es um die Entsolidarisierung in der Gesellschaft. Armut verlangt ganz konkrete Maßnahmen, die deutlich benannt werden müssen.

HK: Es wird nicht ganz klar, in welcher Beziehung die am Anfang des Textes formulierten Optionen zu den Forderungen und konkreten Lösungsvorschlägen stehen, die innerhalb

der vier von den Autoren ausgewählten Problemfelder aufgeführt werden. Tragen die drei Optionen wirklich durch, auch in die konkreten sozialpolitischen Überlegungen hinein?

Strohm: Allgemein wurde in den Reaktionen und Stellungnahmen zu dem Diskussionsentwurf positiv vermerkt, daß man beispielsweise das Thema Armut gerade im Zusammenhang mit der Arbeitslosigkeit so stark in den Vordergrund gerückt hat. Es muß doch davon ausgegangen werden, daß Menschen, denen die Erwerbsarbeit vorenthalten wird, auf eine Bahn geraten, an deren Ende die Armut steht. Eine Gesellschaft, die es zuläßt, daß Menschen auf diese schiefe Bahn geraten, ist in jedem Fall reformbedürftig. Vor diesem Hintergrund ist auch zu begrüßen, daß das Papier unterstreicht: Arbeit ist ein Menschenrecht. Wenngleich dieses auch nicht im juristischen Sinne einklagbar ist, so ist es doch als gesellschaftliche Aufgabe einzufordern, muß es politisch umgesetzt werden. Die EKD-Kammer für soziale Ordnung wird demnächst eine Studie zum Thema Arbeit veröffentlichen, in der all diese Aspekte wiederkehren.

HK: Ist die Option für die Armen auch in den anderen in der Diskussionsvorlage behandelten sozialpolitisch brisanten Problemfeldern deutlich genug erkennbar?

Strohm: Sie ist es beispielsweise dort, wo sich der Entwurf mit der sozialen Situation der Familien auseinandersetzt, wobei sich die Kirchen dazu ja in den vergangen Jahren immer sehr deutlich geäußert haben. Es ist völlig unzulässig, wenn Familien, besonders kinderreiche, tendenziell immer schon in die Armutszone geraten. Dies widerspricht allen Grundsätzen unseres sozialen Rechtsstaates und ist mit den in der Verfassung garantierten Grundrechten beziehungsweise Beteiligungsrechten nicht vereinbar. Es anzuklagen ist nicht nur das souveräne Recht der Kirchen, es ist geradezu ihre Pflicht. Der Kranz an Lösungsansätzen zur Verbesserung der Lebenslagen der Armen oder potentiell Armen in unserer Gesellschaft wird im ganzen Text – gelungen ist etwa auch die Passage zur Wohnungsnot – relativ präzise vorgetragen. Die Option für die Armen zieht sich also wie ein roter Faden durch das gesamte Papier.

HK: Diese Präzision lassen wiederum andere Teile vermissen. Wo sehen Sie weiteren Klärungsbedarf?

Strohm: Problematisch scheinen mir besonders die Ausführungen zu Reform und Konsolidierung des Sozialstaates. Dieser Abschnitt steht in dem Diskussionsentwurf eigentümlich abseits, er wirkt angehängt. Eigentlich handelt es sich bei diesen Überlegungen doch um die Grundlage aller weiteren Reformen im Familienbereich, in der Arbeitsförderung, für die Bewältigung der Wohnungsnot. Hier geht es um die Rahmenbedingungen.

HK: Die Kritik an dieser Passage entzündet sich jedoch nicht nur an der mangelhaften redaktionellen Einbindung, sondern stärker noch an der zum Teil widersprüchlichen Argumentation…

Strohm: Die Ausführungen schwanken tatsächlich zwischen zwei verschiedenen Konzepten und Vorstellungen hin und her. So wird die in der allgemeinen Diskussion häufig aufgestellte These aufgenommen, die Reform des sozialen Sicherungssytems verlange nach der Einführung einer Grundsicherung, auf die dann die weitere Individualsicherung aufbauen soll. An anderer Stelle betonen die Autoren des Impulspapieres, das System der sozialen Sicherung solle in seiner bestehenden Form erhalten bleiben. Die Einführung des Modells der Grundsicherung aber wäre sicherlich eine sehr grundlegende Änderung des gesamten Systems. An dieser Stelle muß das zugrundeliegende Konzept noch einmal neu adjustiert werden. In der Kammer für soziale Ordnung haben wir uns zu diesem Punkt auf die Formel verständigt: Die Struktur der sozialen Sicherung mit den Sozialversicherungssystemen, in denen auch ein hohes Maß an Eigenvorsorge enthalten ist, soll unter allen Umständen beihalten werden, zu ihr gibt es keine reale Alternative. Dagegen kommt es darauf an, innerhalb der einzelnen Sicherungssysteme überfällige Reformen aufzuzeigen.

„Eine Beschränkung auf das Armutsthema hätte vollauf genügt“

HK: Es muß sich doch auch bei den konkreten Forderungen und Lösungsvorschlägen auswirken, daß das dahinterliegende Konzept nicht ausreichend geklärt ist …

Strohm: Auf der einen Seite wird die These aufgestellt, unser Sozialstaat sei gefährdet, weil die Lohnkosten zu hoch sind, eine Weiterentwicklung und Reform des Sozialstaates müsse sich daher auf die Senkung dieser Kosten konzentrieren. Auf der anderen Seite jedoch fordert das Impulspapier, die von Armut Betroffenen sollten innerhalb der bestehenden Sozialsysteme sehr viel stärker bevorzugt werden, günstigere Konditionen erhalten. Damit wird aber ein Bevorzugungsprinzip eingeführt, das mit dem Sozialversicherungsprinzip nicht mehr vereinbar ist. Weiter wird recht lapidar betont, die strenge Unterscheidung zwischen arbeitsfinanzierten Sicherungssystemen wie Arbeitslosengeld und Renten und der steuerfinanzierten Sozialhilfe solle aufrechterhalten bleiben. Diese strenge Unterscheidung läßt sich jedoch durchaus hinterfragen, wie das Beispiel etwa jener älteren Frauen zeigt, die mit ihrer Rente einen gewissen Mindestlebensstandard nicht erreichen können. Ein Mindesteinkommen aus einer Hand könnte hier verhindern, daß die Alten zu Kostgängern verschiedener Sicherungsbürokratien werden.

HK: Inwieweit beeinflussen die verschiedenen, zum Teil gegensätzlichen Konzeptionen auch die von dem ökumenischen Autorenteam vorgenommenen Analyse der sozialen und wirtschaftlichen Lage?

Strohm: Es ist sicherlich wichtig, daß man den in das Zentrum der Analyse gestellten Gedanken der Entsolidarisie-

rung der Gesellschaft noch konsequenter weiterführt. Die Vorschläge, die zur Überwindung der entsolidarisierten Gesellschaft vorgelegt werden, sind jedoch sehr konstruktiv, etwa der, das Investiveigentum konsequenter zu fördern als bisher, die Eigentumsbildung in Arbeitnehmerhand überhaupt als strategische Aufgabe zu begreifen und hierfür entsprechende Maßnahmen einzuführen, etwa Steuervergünstigungen. Es werden aber noch weitere wichtige Schritte zur Überwindung der Entsolidarisierung genannt: beispielsweise soll das Steuersystem unter dem Aspekt der Solidarität überprüft werden. Auf katholischer Seite wurden zu einem sozialverträglichen Steuersystem gerade von der Caritas sehr fruchtbare Vorschläge gemacht. An diesem Punkt hätten die Autoren noch mehr Konsequenz in der Konkretisierung der Forderungen zeigen müssen.

HK: Wie sinnvoll ist es denn überhaupt, so sehr ins sozialpolitische Detail zu gehen? Andere Kritiker des Papiers listen immer weitere Themen auf, die breiter behandelt werden sollten. Soll man im weiteren Prozeß eher in die Tiefe oder in die Breite gehen? Beides zusammen ist wohl unmöglich.

Strohm: Sicherlich wäre es gut gewesen, wenn man beispielsweise noch die Option der „Schöpfungsgemäßheit" oder die der „Einen Welt" aufgenommen hätte. Ich gehe davon aus, daß es ein klares Ende des Konsultationsprozesses gibt, an dem eine Verlautbarung steht, die aber wiederum eher ein Diskussionsvorschlag sein wird. Man sollte dann wieder neue Fragen aufwerfen, die Themen aber noch stärker konzentrieren, weniger flächendeckend anlegen. Für die jetzige Phase des Konsultationsprozesses hätte das Armutsthema sehr viel mehr in den Mittelpunkt gestellt werden können, es hätte vollauf genügt, sich darauf zu beschränken. Es ist aber durchaus sinnvoll, an drei oder vier entscheidenden Punkten wirklich bis in die konkreten Forderungen hinein zu gehen und eine Prioritätenliste der Maßnahmen zu erstellen, die in nächster Zeit unbedingt angegangen werden müssen.

HK: Worauf sollte sich der weitere Diskussionsprozeß konzentrieren. Wo sehen Sie für die Fortschreibung des Textes unmittelbar Verbesserungsbedarf?

Strohm: Das Papier konzentriert sich immer noch viel zu stark auf den Standort Deutschland, obwohl immer wieder von der einen Welt geredet wird. Künftig sollte sehr viel mehr vom Standpunkt Europa ausgegangen werden. Auch in allen Fragen, die unseren Sozialstaat betreffen, muß europäisch argumentiert werden. Ebenso läßt sich heute die Arbeitsmarktpolitik fast nur noch auf europäischer Ebene reflektieren und gestalten. Alle Fragen, vor allem die, welche Aufgaben den europäischen Kirchen in Zukunft gemeinsam und vordringlich aufgeben sind, müssen europäisch angegangen werden. Die Kirchen sind ja durchaus in der Lage – von ihren Traditionen her, aber auch weiser geworden durch schmerzliche historische Erfahrungen –, konsequent europäisch zu denken.

HK: Soll auch im weiteren Verfahren die eingeschlagene pragmatische Linie beibehalten werden? Einige hätten sich ja etwas mehr an Utopie und Vision gewünscht.

Strohm: Da würde ich mich eher auf die Seite der Verfasser dieses Papieres stellen: Das Utopisch-Prophetische soll von der Kirche durchaus gesagt werden. Diese Aufgabe ist jedoch von einzelnen mit ihrer je eigenen prophetischen Kompetenz und ihrem Charisma zu leisten. Die Aufgabe für den Konsultationsprozeß ist es, sich über konkrete Schritte und Sachaufgaben zu verständigen und zu klären, was von kirchlicher Seite versäumt wurde und was in Zukunft zur Lösung beigetragen werden kann.

Dem Problem nicht ausweichen

Zum sexuellen Mißbrauch Minderjähriger durch Priester

Durch den „Fall Groer" (vgl. HK, Juni 1995, 301) wurde die Kirche im deutschsprachigen Raum auf ein Thema gestoßen, das anderswo sowohl die Öffentlichkeit wie die amtliche Kirche bereits in weit höherem Maße befaßte, den sexuellen Mißbrauch Minderjähriger durch Priester (vgl. HK, Dezember 1990, 555 ff.). Der folgende Beitrag von Wunibald Müller, dem Leiter des Recollectio-Hauses in Münsterschwarzach, resümiert den psychologischen Sachstand wie die besonderen kirchlichen Aspekte des Problems.

Wenn von sexuellem Mißbrauch Minderjähriger in der Kirche die Rede ist, wird dies in der Regel mit Pädophilie in Zusammenhang gebracht. Das wesentliche Merkmal der Pädophilie liegt, so das *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (herausgegeben von der American Psychiatrie Association, dritte Ausgabe 1987; im weiteren zitiert als: DSM-III-R) in „wiederholt auftretenden, starken sexuellen Regungen und sexuell erregenden Phantasien, die mindestens sechs Monate andauern und sexuelle Aktivitäten mit einem Kind in der Vorpubertät beinhalten. Der Betreffende

hat diese Regungen in die Tat umgesetzt oder leidet merklich unter ihnen. Das Kind ist gewöhnlich höchstens 13 Jahre alt" (S. 284).

Pädophilie und Ephebophilie

Bei den meisten Priestern und Ordensleuten, die Minderjährige sexuell mißbrauchen, handelt es sich aber nicht um Pädophile im Sinne dieser Definition, sondern um *Ephebophile*. Ihre Opfer sind nicht vorpubertäre Kinder, sondern Jugendliche im Alter zwischen 14 und 17 Jahren. Ephebophilie gilt im Gegensatz zu Pädophilie nicht als eine Geisteskrankheit und taucht daher auch nicht im DSM-III-R auf. Nach den Angaben von *Stephen Rossetti* (in: Slayer for the Soul. Child Sexual Abuse and the Catholic Church, Mystic 1992; erscheint gekürzt und um neue Beiträge erweitert unter der Herausgeberschaft von *Wunibald Müller* und Stephen J. Rossetti im Frühjahr 1996 im Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz) sind über 90 Prozent der Priester, die Minderjährige sexuell mißbrauchen, keine echten Pädophilen, sondern Ephebophile.

Weiter unterscheidet man zwischen *regressiven* Pädophilen bzw. Ephebophilen und *fixierten* Pädophilen bzw. Ephebophilen. Fixierte Pädophile/Ephebophile sind nahezu ausschließlich an Kindern bzw. Jugendlichen sexuell interessiert und haben in der Regel keine sexuellen Kontakte zu Gleichaltrigen. Das sexuelle Interesse regressiver Pädophiler bzw. Ephebophiler ist dagegen vornehmlich auf Erwachsene des entgegengesetzten Geschlechtes ausgerichtet. In außergewöhnlichen Situationen wie besonderen Streßsituationen, Verlusterfahrungen, im betrunkenem Zustand oder auch in einer Phase ihrer psychosexuellen Entwicklung gehen sie vereinzelt, manchmal nur einmal, sexuelle Kontakte zu Kindern bzw. Jugendlichen ein.

Über die Anzahl der Priester, die Minderjährige sexuell mißbrauchen, gibt es *keine zuverlässigen Zahlen*. Auf der Grundlage der von *Richard Sipe* und Stephen Rossetti gemachten Angaben kann man davon ausgehen, daß ca. zwei Prozent der katholischen Priester der USA fixierte Pädophile bzw. Ephebophile sind, in ihrem Falle also das pädophile bzw. ephebophile Verhalten auf eine entsprechende Anlage zurückzuführen ist. Darüber hinaus gibt es weitere vier Prozent Priester, die, so Sipe, „vorübergehend an heranwachsenden Jungen oder Mädchen sexuell interessiert sind und sich ihnen zum Teil auch nähern" (*A. W. Richard Sipe*, Sexualität und Zölibat, Paderborn 1992, S. 199). Das entspricht der Gruppe der regressiven Pädophilen bzw. Ephebophilen.
Diese Zahlen, die *von ihrer Tendenz her auch auf die deutsche Situation übertragbar sind*, machen deutlich, daß es sich bei dem sexuellen Mißbrauch in der Kirche um ein Problem handelt, das auf alle Fälle einige Hunderte Priester betrifft und daß deshalb die öffentlich oder auch intern bekannten Fälle lediglich die Spitze eines Eisberges ausmachen. Die Zahlen zeigen aber auch, daß der Anteil der wirklich pädophilen Priester innerhalb dieser Gruppe von Priestern, die Minderjährige sexuell mißbrauchen, eine deutliche Minderheit bildet, nach Rossetti weniger als zehn Prozent.

Elinor Burkett und *Frank Bruni* gehen in ihrem Buch über sexuellen Mißbrauch in der katholischen Kirche ausführlich auf die Frage nach den *Ursachen* von Pädophilie und Ephebophilie ein (Das Buch der Schande. Kinder und sexueller Mißbrauch in der katholischen Kirche, Wien – München 1995): „Manche Experten sind der Meinung, daß dies angeboren sei, daß ein genetischer Makel oder ein psychisches Ungleichgewicht" dafür verantwortlich sei. Der immer wieder vorgetragenen – und durchaus ernstzunehmenden – Auffassung, wonach „mehr als die Hälfte aller Täter selbst sexuell mißbraucht wurde", stehen sie skeptisch gegenüber. Nach Richard Sipe waren viele Priester, die sich zu Pädophilen oder Ephebophilen entwickelt haben, „selbst Opfer sexuellen Mißbrauchs – in manchen Fällen durch Priester" (a.a.O., S. 206). Die genannten möglichen Ursachen dürften in besonderer Weise für die Gruppe der sogenannten fixierten Pädophilen bzw. Ephebophilen gelten.

Die sexuelle Wahrnehmung ist schwach ausgeprägt

Eine *verfrühte Berührung mit Sexualität* oder – das Gegenteil – eine *Umgebung, in der das Geschlechtliche übermäßig unterdrückt* wird, werden von Burkett und Bruni als weitere mögliche Ursachen genannt. Schließlich meinen sie, vielleicht seien die Täter auch – aus welchem Grund auch immer – einfach „so unreif, daß sie sexuell gesehen immer noch 12 oder 14 Jahre alt sind und sich so als Erwachsene die gleichen Partner aussuchen, die sie in diesem Alter eben gehabt hätten". *John Loftus*, der ehemalige Leiter von Southdown, einer kanadischen Einrichtung, in der u. a. auch Priester und Ordensleute psychotherapeutisch und spirituell behandelt bzw. begleitet werden, die Minderjährige sexuell mißbraucht haben, meint (in: Sexual Abuse in the Church. A Quest for Understanding, Aurora 1989) bezogen auf diese Gruppe von Priestern und Ordensleuten: „Viele unter ihnen sind Männer, deren sexuelle Wahrnehmung ziemlich schwach ausgeprägt ist. Sie sind beklagenswerterweise nicht in Berührung mit ihrem eigenen Körper, mit der sexuellen Kraft an sich und auch nicht mit sich selbst. Viele haben entwicklungsmäßig nicht die Stufe erreicht, von der man sagen könnte, daß eine sexuelle Differenzierung stattgefunden hat. So wissen sie z. B. nicht, ob sie homosexuell oder heterosexuell sind, oder, ob sie überhaupt irgendwelche sexuellen Gefühle haben. Sie sind, jetzt in der Laiensprache gesagt, schlicht und einfach unreif." Diese Ursachen dürften vor allem für die regressiven Pädophilen und Ephebophilen zutreffen.
Die psychotherapeutische Behandlung *fixierter* pädophiler Personen hat eine sehr schlechte Prognose, wenn eine totale

Veränderung der entsprechenden Anlage Ziel der Behandlung ist. Eine solche Heilung ist nach den heutigen Erkenntnissen *nicht möglich*. Eine Person mit einer fixierten Pädophilie ist nur insofern behandelbar, daß sie ihr sexuelles Verhalten (besser) kontrollieren kann.
Bessere bis gute Aussichten bestehen bei der therapeutischen Behandlung und Begleitung sogenannter regressiver Pädophiler bzw. *regressiver* Ephebophiler. In diesen Fällen kann man sagen, daß je nach Alter, Motivation und Persönlichkeitsmerkmalen eine erfolgreiche Behandlung möglich ist, bis dahin, daß das in Frage kommende sexuelle Verhalten für immer verschwindet.

Bei den meisten Priestern, die als Pädophile bezeichnet werden, handelt es sich in Wirklichkeit, wie bereits erwähnt, um Personen, die ephebophil sind, sich also mit nachpubertären Jungen sexuell einlassen. Weiter dürfte es sich bei der überwiegenden Mehrheit ephebophiler Priester um regressive Ephebophile handeln, für die typisch ist, daß es sich bei ihrem sexuellen Verhalten mit Minderjährigen um *isoliert auftretende Sexualkontakte* handelt. Nur auf dem Hintergrund dieser Informationen und Daten sind die sogenannten Erfolge bei der psychotherapeutischen Behandlung von Priestern, die Minderjährige sexuell mißbraucht haben, zu verstehen. Es handelt sich bei dieser Gruppe um Personen, die nicht im eigentlichen Sinne pädophil zu bezeichnen sind und psychisch gesehen intakter sind als exklusive, also fixierte, pädophile Personen.

Damit wird jedoch nicht gesagt, bei Priestern handle es sich um eine Gruppe von Menschen, die besonders stark motiviert sind, sich therapeutischen Prozessen zu stellen und sich zu ändern. Dies anzunehmen wäre naiv und verharmlosend. Darüber hinaus wäre es eine Wiederholung alter Fehler von Ärzten, Richtern und Therapeuten, die in völliger Fehleinschätzung der Realität Priestern eine Sonderbehandlung zuteil werden ließen und sich optimistisch über ihre Genesung äußerten, was, so Burkett und Bruni, immer wieder die Zahl der Opfer vergrößerte.

Sexueller Mißbrauch und Homosexualität

Besteht ein Zusammenhang zwischen Pädophilie bzw. Ephebophilie und Homosexualität? Für Stephen Rossetti sind „Homosexualität und Kindesmißbrauch zwei unterschiedliche Wirklichkeiten". Und nach Richard Sipe hat sexueller Kindesmißbrauch mit Homosexualität genausoviel zu tun wie Vergewaltigung mit Heterosexualität.
Bezogen auf die Gesamtbevölkerung sind die Opfer sexuellen Mißbrauchs durch Männer vorwiegend Mädchen – ernstzunehmende Schätzungen sprechen von 70 Prozent der Opfer. Bei den Männern handelt es sich dabei offensichtlich vorwiegend um verheiratete Männer. Bei der Gruppe von Priestern verhält es sich anders. Hier geht man davon aus, daß etwa drei Viertel ihrer Opfer männlich sind. Das heißt aber nicht, daß es sich dabei nur um Homosexuelle handelt. Es ist anzunehmen, daß die Mehrheit der Geistlichen, die sich auf Jungen sexuell einlassen, heterosexuell sind. Rossetti vermutet, daß manche Priester in einer Atmosphäre aufgewachsen sind, in der man ihnen signalisierte, sexuelle Gefühle gegenüber Frauen seien *schlecht*, Sex mit Jungen dagegen sei *in Ordnung*. Ist das der Fall, können die Priester, die sich sexuell auf Jugendliche einlassen, der Meinung sein, daß Sex mit Jungen nicht wirklich etwas Schlechtes sei.

In anderen Fällen ist die sexuelle Entwicklung dieser Männer so unterentwickelt, daß bei ihnen, auch wenn sie sich homosexuell verhalten, von einer bewußten sexuellen Orientierung nicht die Rede sein kann. Andere weisen darauf hin, daß Priester eher Zugang zu Jungen haben – bis vor kurzem gab es z. B. keine Ministrantinnen – oder der nähere Umgang zwischen Priestern und männlichen Jugendlichen eher toleriert würde als der mit weiblichen.
Der relative hohe Prozentteil an homosexuellen Priestern – nach Richard Sipe sind ca. 20 Prozent aller Priester der USA homosexuell – mag in diesem Zusammenhang insofern eine Rolle spielen, als sich auch unter ihnen Priester befinden, die „sexuell unreif" sind, Probleme mit der Integration und Kontrolle ihrer Sexualität haben bzw. aus den gleichen Gründen wie heterosexuelle Priester vereinzelt aus einer Situation heraus Minderjährige sexuell mißbrauchen und es sich in ihrem Falle vorwiegend um männliche Opfer handelt. Damit ist aber nicht gesagt, daß eine besondere Nähe zwischen Homosexualität und sexuellem Mißbrauch besteht, sondern nur, daß auch die sexuelle Unreife eines homosexuellen Menschen zum sexuellen Mißbrauch führen kann.

Gibt es einen Zusammenhang zwischen sexuellem Mißbrauch Minderjähriger durch Priester und dem *Zölibat*? Eine direkte Verbindung zwischen Zölibat und sexuellem Mißbrauch in dem Sinne, daß der Zölibat die Ursache für sexuellen Mißbrauch ist, läßt sich nicht nachweisen. Das gilt in besonderer Weise für die Gruppe fixierter pädophiler Priester. Die psychosexuelle Konstitution dieser Priester ist in der Regel bereits vor dem Zeitpunkt, an dem sie sich auf die Zölibatsverpflichtung einlassen, entsprechend geprägt.

In manchen Fällen mag es einen *indirekten* Zusammenhang zwischen der Zölibatsverpflichtung und sexuellem Mißbrauch an Minderjährigen geben. Das gilt vor allem für jene Priester, die gelegentlich unter besonderen Streßsituationen oder als Teil ihrer psychosexuellen Entwicklung Minderjährige sexuell mißbrauchen. So meinen Burkett und Bruni, daß ein Priester durch seine Einsamkeit dafür anfälliger ist. „Er führt kein richtiges häusliches Leben. Ihm ist keine wirklich, körperliche, offene Intimität mit einem anderen Menschen gestattet. Und wenn er abends ins Bett geht, gibt es niemanden, der mit dem Priester seine Freuden teilt, ihn tröstet oder ihn umarmt. Er ist ganz allein. Manche Priester wird das Bedürfnis nach Nähe überwältigen und diese Sehnsucht schlägt schnell ins Sexuelle um".

Diese Beobachtung, die sicher auf viele Priester zutrifft, erklärt aber noch nicht, warum ein Priester in einer solchen Si-

tuation sich an Kinder und Jugendliche wendet. Vielfach suchen sich Priester, die mit dieser Spannung nicht zurechtkommen, enge – mitunter auch sexuelle – Kontakte zu Erwachsenen. Sie werden sich am ehesten dann an Kinder und Jugendliche wenden, wenn sie zu tiefen, bedeutungsvollen Beziehungen mit Gleichaltrigen nicht fähig sind.

Das eigentliche Problem ist also eine *emotionale* – und damit auch sexuelle – *Unreife*, die u. a. dazu führt, daß jemand nicht in der Lage ist, tiefe, bedeutungsvolle und in diesem Sinne intime Beziehungen mit Erwachsenen zu initiieren und zu pflegen. Ein möglicher Zusammenhang zum Zölibat kann hier darin bestehen, daß die Entscheidung, zölibatär zu leben, die notwendigen psychosexuellen Reifungsprozesse beeinträchtigt bzw. nicht ernstnimmt und die damit verbundene intensive Auseinandersetzung mit der eigenen Sexualität, der eigenen sexuellen Orientierung, dem Mannsein, vor allem aber auch der mühevolle Weg, der zur Intimitätsbefähigung führt, unterbleiben.

Nicht abwarten, sondern Vorkehrungen treffen

Immer wieder neue Enthüllungen über sexuellen Mißbrauch in der Kirche werfen die Frage auf, wie verhindert werden kann, daß Personen mit einer pädophilen oder ephebophilen Veranlagung *zur Priesterweihe oder zu den Ordensgelübden zugelassen werden*. In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage, wie überhaupt festgestellt werden kann, ob jemand eine solche Neigung hat.

Folgende Beobachtungen und Verhaltensweisen von Stephen Rossetti können mögliche Hinweise dafür sein und sollten zumindest dann hellhörig machen, wenn einige der genannten Punkte bei einer Person zugleich auftreten. Sie reichen nicht aus, um klar festlegen zu können, daß es sich bei einer bestimmten Person um jemanden handelt, der pädophil oder ephebophil ist bzw. sich so verhält. Sie machen aber auf alle Fälle deutlich: diese Person hat bezogen auf ihre Sexualität Probleme und ist in besonderer Weise gefährdet, Minderjährige sexuell zu mißbrauchen.

Das trifft dann zu,

- wenn jemand mit 25 oder 35 Jahren noch nicht weiß, ob er heterosexuell oder homosexuell ist, also eine Verwirrung seiner sexuellen Orientierung besteht;
- wenn jemand ein auffallend großes kindliches Verhalten und auffallend deutlich kindliche Interessen an den Tag legt (ein Erwachsener, der seine Ferien und freie Zeit mit Kindern anderer Personen verbringt, ist in dieser Hinsicht besonders auffällig);
- wenn jemand keine tiefen, bedeutungsvollen Beziehungen zu Erwachsenen unterhält;
- wenn jemand als Kind oder Jugendlicher in einem exzessiven Ausmaß sexuelle Erfahrungen gemacht hat oder – im Gegensatz dazu – in dieser Zeit überhaupt nicht mit seiner

Einblick ins Alte Testament



206 Seiten, Paperback,
DM 29,80, /öS 233,– /SFr 29.80.
ISBN 3-451-23618-4

Überarbeitete und erweiterte NEUAUFLAGE

Wissenschaftlich fundiert und solide, aber dennoch verständlich und auch für den Laien nachvollziehbar, zeichnet Alfons Deissler die Grundlinien alttestamentlicher Theologie nach. Das ganze thematische Spektrum der Rede von Gott im Volke Israel wird dabei lebendig und ein Gottesbild sichtbar, das an Farbigkeit, Tiefe und Lebensnähe unvergleichlich bleibt. Indem Alfons Deissler dieses Gottesbild, die Grundbotschaft des „Ersten Testaments", nachzeichnet, erschließt er zugleich die Fülle der Traditionen – von den Geschichtsbüchern Israels über die Psalmen bis hin zu den Prophetentexten –, in denen das erwählte Volk seinen Gott Jaweh dachte, glaubte und verkündete. Eine ebenso kompetente wie verständliche Einführung in die Botschaft des oft unverstandenen Alten Testaments.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

Sexualität in Berührung gekommen ist, geschweige denn sexuelle Erfahrungen gemacht hat;
- wenn jemand als Kind oder Jugendlicher sexuell mißbraucht worden ist.

Die Vorfälle sexuellen Mißbrauchs in der Kirche finden in der Öffentlichkeit eine große Aufmerksamkeit. Bei manchen Berichten der Medien hat man den Eindruck, daß solche Vorfälle zum Anlaß genommen werden, die Kirche an den Pranger zu stellen. Das kann so weit gehen, daß gar nicht mehr unterschieden wird zwischen sexuellem Mißbrauch Minderjähriger und sexuellen Beziehungen von Priestern mit Erwachsenen und es lediglich darum geht, die vermeintliche Heuchelei der Kirche und ihrer Priester aufzudecken. Die andere Seite: eine Institution wie die Kirche, die mit hohem moralischen Anspruch auftritt – und das gerade auch im Bereich der Sexualität –, darf sich nicht wundern, wenn sie bei sexuellen Verfehlungen in ihren eigenen Reihen im besonderen Maße zur Angriffsfläche wird.
Eine solche Reaktion ist zum Teil auch verständlich. Es ist unfaßbar, wenn ein Priester, ein Mensch, der in besonderer Weise im Dienst der Vermittlung von Gottes Wort steht, sich eines solchen Vergehens schuldig macht. Das Verabscheuenswürdige wird hier, um eine Formulierung von Stephen Rossetti zu verwenden, mit dem Göttlichen vermengt. Was hier geschieht, ist auch in den Augen der Kirche, der Bischöfe, der Mitbrüder und Mitchristen entsetzlich, für die vielfach eine Welt zusammenbricht. Doch wie soll die Kirche damit umgehen?

Die Kirche muß sich dieser Wirklichkeit stellen. Sie muß die Tatsache zur Kenntnis nehmen, daß es in ihren Reihen eine kleine Minderheit von Priestern gibt, die pädophil bzw. ephebophil veranlagt sind, und eine beträchtliche Minderheit unter ihren Priestern sich vereinzelt pädophil bzw. ephebophil verhält. Die Kirche ist dabei gut beraten, nicht erst abzuwarten, bis sie durch die Medien oder betroffene Opfer und deren Angehörige gleichsam gezwungen wird, sich der Situation zu stellen. Sie muß zunächst nach innen, dann aber auch nach außen zu dem Problem stehen und entsprechende Vorkehrungen treffen.

Die Priesterrolle vergrößert den Schaden beim Minderjährigen

Die Kirche bzw. ein Bischof oder Ordensoberer haben eine Verantwortung gegenüber dem Geistlichen, der Minderjährige sexuell mißbraucht. Sie dürfen ihn nicht fallenlassen. Ein besonders kritischer Moment für ihn ergibt sich dann, wenn er mit den entsprechenden Anschuldigungen konfrontiert wird. Nicht wenige sind in dieser Phase suizidgefährdet. Das oft unter Mühen aufrechterhaltene Gerüst von Rationalisierungen und Beschwichtigungen mag jetzt jäh zusammenbrechen. Äußerlich drohen strafrechtliche Konsequenzen und soziale Ächtung. Hier ist es Aufgabe der Kirche, mit dafür Sorge zu tragen, daß diese Priester angemessen psychotherapeutisch und spirituell begleitet werden. Liegen glaubwürdige Aussagen vor, daß ein Priester Minderjährige sexuell mißbraucht hat, ist es notwendig, den Betreffenden sofort, zumindest vorübergehend, von seiner Stelle abzuberufen. Das ist schon allein deswegen wichtig, um der Gefahr weiterer Übergriffe zu begegnen. Die offensichtlich allzulange übliche Praxis, jemanden in dieser Situation in eine andere Pfarrei zu versetzen, ist unverantwortlich.

Die Kirche und ihre Verantwortlichen haben zugleich aber auch eine *Verantwortung für die Opfer und ihre Angehörigen*. Dieser Teil der Verantwortung wurde in der Vergangenheit sträflich vernachlässigt. Oft wurden die Aussagen der Opfer nicht ernstgenommen bzw. Opfer und ihre Angehörigen, die mit Recht Priester des Mißbrauchs anklagten, als „arme Kranke" oder „Nestbeschmutzer" hingestellt. Vertreter der Kirche müssen den Kontakt zu ihnen aufnehmen, sich entschuldigen und konkrete Hilfen, bis hin zu finanzieller Unterstützung für die Therapie der Opfer anbieten. Darüberhinaus ist es Aufgabe der Kirche, das zum Teil völlig abhanden gekommene Vertrauen eines Opfers und seiner Angehörigen gegenüber der Kirche zurückzugewinnen. Ein solches Bemühen erfordert viel Zeit und einen intensiven Einsatz. Großzügiges Entgegenkommen ist jedoch angezeigt. Dabei gilt es vor allem auch dem spirituellen Schaden, der zusätzlich zum psychischen angerichtet wurde, besondere Aufmerksamkeit zu schenken.
Bei Kindern und Jugendlichen, die Opfer eines sexuellen Mißbrauchs durch einen Priester geworden sind, kann gerade die besondere Rolle des Priesters, der in ihren Augen vielfach als Vertreter Gottes erscheint, den psychischen und seelisch-spirituellen Schaden vergrößern. Das Kind wird in seinem Innersten zutiefst verletzt. Hier von Seelenmord zu sprechen, trifft den Kern. Die Seele des Kindes ist wie tot. Nur mühsam, oft erst nach vielen Jahren psychotherapeutischer und spiritueller Begleitung und intensiver Bestärkung durch Freunde vermag sich diese Person von dieser Erstarrung zu befreien und sich den Mitmenschen und Gott zu öffnen.

Zu den Aufgaben der Kirche gehört es weiter, sich um die *Gemeindemitglieder* zu kümmern, in deren Gemeinde sich ein Vorfall ereignet. Wenn ein Vorfall bekanntgeworden ist, muß die Kirche offen und klar Stellung beziehen und auf die Verwirrung, Enttäuschung, Trauer und Empörung eingehen, die dadurch ausgelöst wurden. Auf die unterschiedlichste Weise – im Rahmen einer Ansprache während des Gottesdienstes, im Pfarrgemeinderat, in einer eigens dafür einberufenen Pfarrversammlung und anderem mehr – muß sie zur Aufklärung der Situation beitragen, wichtige Informationen vermitteln, die eigene Betroffenheit zum Ausdruck bringen, wo nötig Trost spenden. Hier gilt es, alle Möglichkeiten zu nutzen, um in großer Offenheit vorhandene Verletzungen, Gefühle von Wut, Entsetzen, Trauer und Enttäuschung, fruchtbar zu machen für einen in der Regel lang andauernden Heilungs- und Versöhnungsprozeß. *Wunibald Müller*

Option für das Leben

Theologie aus der Perspektive der Frau in Lateinamerka

Seit Ende der 70er Jahre melden sich in Lateinamerika Frauen theologisch zu Wort. Ihre theologische Arbeit, oft mit der kirchlichen Basisbewegung verbunden und im akademischen Bereich bisher noch wenig präsent, geht von der alltäglichen Erfahrung aus und bemüht sich, darin Spuren Gottes und seines erlösenden Handelns zu entdecken. In ihrer Dichte und Kreativität kann die Theologie aus der Perspektive Frau in Lateinamerika auch für Europa anregend sein.

„Präsenz des Weiblichen im christlichen lateinamerikanischen Denken" – der Titel eines Vortrages der brasilianischen Ordensfrau und Theologin *Ivone Gebara* (Recife) auf dem vom Institut Fe y Secularidad organisierten Kongreß anläßlich der 20jährigen Bestandsaufnahme der lateinamerikanischen Theologie (El Escorial/Madrid, 1992) ist sicher bezeichnend für die Vielgestalt der Präsenz der Frau im „christlichen Denken" bzw. der theologischen Arbeit in Lateinamerika. Die neue Subjektwerdung der lateinamerikanischen Kirche, zu der das 2. Vatikanische Konzil und die Generalversammlungen des lateinamerikanischen Episkopats (Medellín, 1968 und Puebla, 1979) wesentliche Anstöße gegeben haben, führte auch zu einem Bewußtwerdungs- und Befreiungsprozeß der Frauen in Kirche und Gesellschaft. Zunächst wird dies in den Werken männlicher Theologen deutlich: Die Präsenz, Organisationskraft und Kreativität der Frauen in den Basisgemeinschaften wird in den Arbeiten der Befreiungstheologen zu Fragen der Ekklesiologie und Gemeindebildung in Lateinamerika herausgestellt (z. B. *Leonardo Boff*, *Pablo Richard*, *Jon Sobrino*, vgl. auch die von *Elsa Tamez* herausgegebenen Interviews: „Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer").

Mit der Publikation „La mujer", die das Equipo SELADOC (unter Leitung von *Sergio Silva*, 1990) in der Reihe „Panorama de teología latinoamericana" veröffentlicht hat, ist die Thematik der Frau in das allgemeine theologische Interesse in Lateinamerika gerückt. Die Subjektwerdung der Frau in der theologischen Arbeit selbst ist bislang jedoch noch keine Selbstverständlichkeit. Nur wenige Frauen – und hier zumeist Ordensfrauen – konnten sich in den letzten Jahren über ein Theologiestudium an Katholischen Universitäten oder diözesanen Seminaren qualifizieren, noch weniger Frauen ihr Interesse an theologischen Sachfragen gar durch ein Lizenziat oder ein Doktorat vertiefen. „Präsenz des Weiblichen" auf der Ebene der Basisgemeinden und Basisbewegungen ist eine Tatsache, pastorale Arbeit von Ordensfrauen und Laien eine Selbstverständlichkeit; in der akademischen Theologie muß diese Präsenz jedoch noch ihre wahre Anerkennung finden.

Die fehlende (oder noch mangelhafte) weibliche Präsenz an Universitäten oder diözesanen und überdiözesanen Ausbildungsstätten, auch in Form von Frauenforschung und frauenspezifischen Fragestellungen, wie sie in den Vereinigten Staaten und Europa in den Raum der Theologie Eingang gefunden haben, ist jedoch kein Indiz für ein Fehlen dieser Arbeit überhaupt. Seit Ende der 70er Jahre ist es zu einer theologischen Arbeit gekommen, die der Option für die arme Frau, dem Einsatz für die Frau in ihren Verletzungen durch die Gesellschaft – seien sie sozialer, politischer oder ökonomischer Natur – verpflichtet ist. Orte dieser theologischen Arbeit sind kleine, den Basisbewegungen angeschlossene, ökumenisch und interdisziplinär ausgerichtete Institute (wie z. B. das Instituto ecuménico Diego de Medellín in Santiago de Chile, das Instituto Bartolomé de Las Casas in Lima/Peru usw.).

Ähnlichkeiten mit der mittelalterlichen Frauenbewegung

Die – aus einer europäischen Perspektive – erschwerten Entstehungsbedingungen für eine theologische Arbeit im klassischen Sinn können auf der anderen Seite als *Chance* verstanden werden, markieren sie doch eine Originalität und Kreativität der Theologie, eine Lebensnähe und Dichte, die über den engeren lateinamerikanischen Raum hinaus Hoffnungszeichen für die europäische Theologie sein können. Den mittelalterlichen Frauenbewegungen ähnlich ist die theologische Arbeit der Lateinamerikanerinnen durch eine Geistbegabtheit und „Gottesminne" in Gestalt des tiefsten „deseo" (Strebens, Begehrens) des Menschen charakterisiert, eine Suche nach dem, was die Menschen – die Frau – in ihrem innersten Inneren angeht. Aus diesem Zentrum heraus wird Theologie gestaltet, ist darin zugleich „anarchisch" und „kirchlich".

Sie ist Ausdruck des „Neuen", der Begegnung mit dem immer neuen Gott in den Auferstehungserfahrungen, die Frauen – auch und gerade in Situationen extremer Gewalt und Verletzbarkeit durch ungerechte und menschenunwürdige Strukturen – machen und die sie im Hören auf das Wort Gottes als Momente ihrer eigenen Subjektwerdung, ihres qualitativ neuen Verhältnisses zur Geschichte interpretieren. Diese Kraft der Subjektwerdung erwächst vor allem aus der gemeinsamen Begegnung mit dem Wort Gottes, in kirchlichen Gemeinschaften, in Basisgruppen. So ist diese „Theologie im Plural" (*Tereza Cavalcanti*) zuhöchst kirchlich und praktisch.

Seit dem ersten Treffen von Theologinnen in Mexiko („Mujeres para el diálogo") im Oktober 1979 (im Zusammenhang mit der 3. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla) kommt es zu regelmäßigen Tagungen lateinamerikanischer Theologinnen, die wichtige Wegzeichen der Arbeit darstellen, Themen und Methodik klären, aber auch die Vielfalt der theologischen Arbeit belegen. Die einzelnen Tagungen (Buenos Aires 1985; Oaxtepec/Mexiko 1986; Rio de Janeiro 1993) stehen unter dem Schirm von EATWOT, der ökumenischen Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen (1983 wurde die Frauenkommission der EATWOT gegründet, die von Elsa Tamez koordiniert wird). Die einzelnen Kongresse, die der Theologie der Frauen verschiedene Impulse gegeben haben, zeugen vor allem von der Anbindung, aber auch der Weiterentwicklung der Theologie der Frauen im Dialog mit der Theologie der Befreiung, gleichzeitig aber auch vom Dialog mit Gestalten nordatlantischer feministischer Theologie, mit Modellen der Bibelhermeneutik, zuletzt der Aufnahme der „gender"-Debatte. Gerade auf der letzten Tagung in Rio de Janeiro wurde immer mehr deutlich, daß die theologische Arbeit der Frauen in sich selbst eine spannungsreiche und plurale Bewegung darstellt. Gemeinsam ist allerdings die Option für die Frau, vor allem für die arme Frau.

Je nach wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Situation der Regionen Lateinamerikas kristallisieren sich *unterschiedliche inhaltliche Schwerpunkte* heraus: Eine mehr an der Theologie der Befreiung orientierte feministische Theologie in Zentralamerika (vgl. vor allem das Institut DEI in Costa Rica, die Arbeiten von Elsa Tamez, Costa Rica, und *María Pilar Aquino*, Mexiko), eine Theologie der Kulturen, im Dialog mit indigenen Traditionen, in der das Thema der Ökologie von Bedeutung ist in andinen Regionen Ecuadors und Perus (z. B. *Aurora Lapiedra*, *Consuelo del Prado*), aber auch in Brasilien, hier in Verbindung mit der Befreiungsthematik und der Option für die Armen (z. B. Ivone Gebara, *Ana María Tepedino*).
Spannungen und kontroverse Antworten werden vor allem anhand der notwendigen Definition des ekklesiologischen Ortes deutlich. Neben einer langsamen Eingliederung von Frauen in theologische Fakultäten katholischer Universitäten (vor allem in Brasilien, z. B. *María Clara Bingemer*) und der Zusammenarbeit mit regionalen Bischofskonferenzen steht auf der anderen Seite ein „postchristlicher Feminismus", der den Kontakt mit den christlichen Kirchen nicht mehr sucht (vgl. z. B. die lateinamerikanische Zeitschrift für Ökofeminismus „Conspirando", Santiago de Chile).

Von besonderer Bedeutung ist vor allem die theologische Arbeit von Frauen in *Brasilien*; es kommt regelmäßig zu „Encontros nacionais de teologia na perspectiva da mulher", zu Treffen der Bibeltheologinnen; das Programm „Mulher e Teologia" des Instituto de Estudos da Religião (ISER, Rio de Janeiro) veranstaltet seit 1986 regelmäßig theologische Seminare; Forschungsschwerpunkte stellen z. B. die Lebenswelten der schwarzen Frauen, (individual- und sozial)ethische Problemfelder (Sexualität; Landfrage) dar. An den einzelnen Instituten werden Zeitschriften herausgegeben, die Beiträge von Frauen veröffentlichen; auf gesamtlateinamerikanischer Ebene ist hier die Zeitschrift „Revista de interpretación bíblica latinoamericana" (San José/Costa Rica) von Bedeutung.
Über EATWOT ist den Frauen ein Dialog mit den verschiedenen Gestalten kontextueller Theologie möglich, aber auch ein Dialog mit der Theologie Europas oder Nordamerikas. Seit 1987 ist die Theologie der Frauen Lateinamerikas einem weiteren internationalen Publikum bekannt durch Beiträge in internationalen Zeitschriften wie „Concilium". Die Arbeit der Frauen ist durch eine Vielfalt an „Orten" charakterisiert; Versuche einer Systematisierung gibt es erst in den letzten Jahren (z. B. die Arbeit von María Pilar Aquino: „Nuestro clamor por la vida: teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer", San José de Costa Rica 1992). Genau hier wird deutlich, daß mit der theologischen Tätigkeit der Frauen das „Weibliche" nicht nur ein Thema, eine Kategorie der Interpretation darstellt, vielmehr die theologische Forschung selbst zu verändern beginnt.

Impulse aus der Theologie der Befreiung

Das christliche Denken des Weiblichen, die Theologie der Frauen in Lateinamerika ist entstanden aus der Begegnung mit der Theologie der Befreiung und der feministischen Theologie nordamerikanischer und europäischer Prägung. Beiden kann sie den Spiegel halten: Eine feministische Theologie nordatlantischer Prägung kann sie vor der Gefahr der Universalisierung der „Alterität" des Weiblichen warnen, ökonomische und kulturelle Bedingtheiten der Lebenswelten der Frauen aufzeigen und so die je konkrete Praxis der Frauen in den Mittelpunkt stellen. Gerade aufgrund dieses konkreten, in der Basisarbeit und in Auseinandersetzung mit Fragen der Alltäglichkeit gewachsenen Ansatzes wird eine Theologie „aus der Perspektive der Frau" entfaltet, die sich zunächst nicht als ein bloßes Einklagen von Rechten versteht, sondern als Aufweis der Lebensprozesse von Frauen im Wandel ihrer Geschichten.

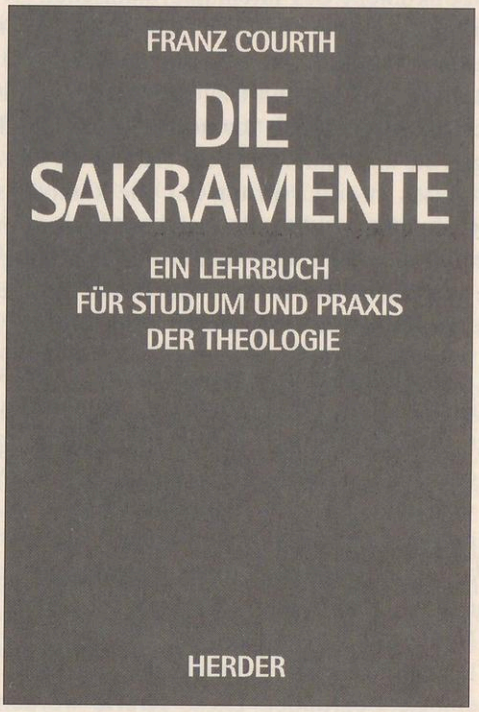
Für die Theologie in Lateinamerika stellt sie eine Bereicherung dar. Methodische Engführungen der Theologie der Befreiung können im Blick auf ein wirkliches Bemühen um Inkulturation gesprengt werden, durch den Ansatz bei der konkreten Ausgestaltung von Lebens- und Glaubensgemeinschaften. Zum anderen wird aber genau darin die Relevanz dieser Theologie aufgewiesen, und dies gerade angesichts ihrer vielbeschworenen Krise: Unhintergehbar ist die „Option für die Armen" – kann sie doch in ihrer Konkretheit und Geschichtlichkeit, aufgrund ihres sozialen Potentials, zu einer neuen Form der Gottesrede führen: Jedes Reden von Gott, das „ankommt", muß an die konkrete Erfahrungswelt anknüpfen, wird aus Orten der Nach-

folge vorangetragen, ist charakterisiert durch eine tiefe Spiritualität.
Wenn den Spuren einer Theologie der Frauen in Lateinamerika nachgegangen wird, so kann deutlich werden, daß es sich um eine Theologie handelt, die im Entstehen begriffen, geschichtlich und kulturell geprägt ist und sich durch eine wesentliche Offenheit auszeichnet: aus lateinamerikanischer und europäisch-nordamerikanischen Traditionen herausgewachsen entwickelt sie neue Formen im Dialog mit den klassischen Formen von Theologie bzw. ihren jüngsten kontextuellen Ausgestaltungen. So stellen ihre Arbeiten auch einen Spiegel für das theologische Arbeiten der Zukunft dar: Theologie bildet sich nur im offenen Dialog aus, im Hören auf den anderen, ist ein gemeinsames Wachsen, dies auch in aller Konfliktivität; die Moderne und ihr Schmerz sind nicht mehr auseinanderzudividieren, genauso wenig die Aufklärung und ihre Dialektik. So kann das theologische Arbeiten der Frauen Indiz für die Gestalt der Theologie der Zukunft sein.

Für die Theologie der Frauen ist der Gedanke der Pluralität jedoch mehr, er stellt eine „epistemologische Aussage" dar: Die Theologie der Frauen ist vor allem eine Theologie des Lebens, ist „Logik des Lebens in der Kraft der Frauen"; es geht ihr um die „Suche nach neuen Begriffen, die das aufgreifen, was in Wahrheit Engagement und Erkenntnisse der Frau in ihrem alltäglichem Kampf um das Leben sind" (María Pilar Aquino). Die unterschiedlichen theologischen Ansätze und Arbeiten von Frauen in Lateinamerika münden in den letzten Jahren, wie vor allem María Pilar Aquino zeigt, in einer gemeinsamen Suche nach ihrem eigenen „intellectus fidei", der genau dieser Theologie des Lebens verpflichtet ist: Pluralität, d. h. Vielfalt und Dynamik, ständige Neuheit und Wandel, die das Leben ausmachen, werden so in den Begriff geholt.

Die theologische Arbeit der Frauen in Lateinamerika erwächst aus ihrer „Praxis", aus der Begleitung der Aktivitäten von Basisorganisationen und -gemeinschaften der Frauen, der Entwicklung von Strategien des Überlebens in Situationen extremer Armut. In der Erfahrung des Mitleidens, der Solidarität und Gerechtigkeit werden die Zeichen der Gegenwart Gottes entdeckt. Sie stellen den Ort dar, von dem aus die Schrift, die lebendige Tradition der Kirche, die systematischen Formulierungen der Theologie und der Soziallehre der Kirche gelesen werden.
Genau hier knüpfen die Frauen an die theologische Entwicklung in Lateinamerika an, Theologie ist „zweiter Akt" (*Gustavo Gutiérrez*), dem die je konkrete Praxis der Befreiung vorausgeht. Indem hermeneutischer Ausgangspunkt der theologischen Arbeit die arme und unterdrückte Frau ist, wird die „Option für die Armen" konkretisiert, die Akzentsetzung der „Befreiung" ändert sich. Ausgangspunkt sind nicht die großen politischen Befreiungsbewegungen, sondern die kleinen und immer wieder neuen Entdeckungen des Lebens in seiner Alltäglichkeit, in seiner Zerbrechlichkeit, seinen Widerständigkeiten und Widersprüchlichkeiten, in

Theologie der Sakramente



NEU

384 Seiten, Paperback, Studienausgabe, DM 58,– öS 453,– /SFr 57.50
ISBN 3-451-23650-8
Gebunden mit Schutzumschlag, DM 78,– /öS 609,– /SFr 77.–
ISBN 3-451-23651-6

Die Grundlagen des katholischen Sakramentenverständnisses von seinen geschichtlichen Wurzeln bis hin zur gegenwärtigen Diskussion werden in diesem Lehrbuch geboten. Anschaulich und verständlich entfaltet Franz Courth Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Krankensalbung, Ordo und Ehe. Bibel, Theologiegeschichte und heutiges Glaubensverständnis werden so mit großer spekulativer Kraft in einem systematischen Entwurf des jeweiligen Sakraments zusammengeführt. Doch das Werk bleibt nicht auf der Ebene denkerischer Durchdringung stehen, sondern bietet auch spirituelle Impulse für einen lebendigen Glaubensvollzug.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

genau denen aber die Erfahrungen der Transzendenz gemacht werden. Eine solche Theologie versucht, so faßt es das Abschlußdokument des lateinamerikanischen Treffens zur Theologie aus der Perspektive der Frau (Buenos Aires, 1985) zusammen, Kraft und Zärtlichkeit, Freude und Weinen, Intuition und Vernunft zu integrieren; sie ist gemeinschaftlich und relational, kontextuell und konkret. Eine Theologie, die im Alltäglichen des Lebens als Ort der Offenbarung Gottes ihren Ursprung hat, die kämpferisch ist, geprägt ist von Humor, Freude und einem Sinn für Fest und Feier, in der sich eine Spiritualität der Hoffnung ausdrückt und die vor allem frei ist und aus dieser Freiheit die Geschichte der Frauen rekonstruieren kann.

In sehr unterschiedlichen Räumen des Lebens setzt die theologische Arbeit der Frauen an. Gemeinsam ist ihnen, und dies wird vor allem in den letzten Jahren immer deutlicher, die Suche, diese Erfahrungen des Lebens – des Gottes des Lebens – zum Grundprinzip ihres „intellectus fidei" auszugestalten. Ein erster wesentlicher Schritt ist die *Bibellektüre*, die Entfaltung einer Bibelhermeneutik, in der sich eine neue Unmittelbarkeit zum Wort Gottes ausdrückt. In der Nähe und Vertrautheit im Umgang mit dem Wort Gottes liegen die Geistbegabtheit, der spirituelle Charakter der Theologie begründet. Diese Kräfte werden in einem zweiten Schritt in den Begriff geholt, der „intellectus fidei" wird auf dem Hintergrund dieser Option für das Leben entfaltet. „Die Frau beginnt damit, ihre Gotteserfahrung auf eine andere Art und Weise auszudrücken, und zwar so, daß nicht nur die Vernunft als einzige universale Vermittlung des theologischen Diskurses erscheint, sondern so, daß das Vitale einbezogen ist, durch Vermittlungen, die dabei helfen, das Gelebte so auszudrücken, ohne es zu erschöpfen, ein Diskurs, der deutlich macht, daß es immer mehr gibt als das, was in Worten ausgedrückt werden kann" (Ivone Gebara).

„Theologie mit dem Körper wie mit dem Kopf betreiben"

Die Bibelhermeneutik der lateinamerikanischen Theologinnen gestaltet sich in engster Nähe zur pastoralen und sozialen „Praxis" aus, erwächst aus der Arbeit in Seminaren, in Frauengruppen, in der in der Konfrontation des Wortes Gottes mit der Alltagsrealität der Frauen neue Zugangswege zur Gotteserfahrung möglich werden. Gott wird gerade in der Konfliktivität des Alltags als ein Gott der Befreiung erfahren, ein Gott, der über die Erfahrung des Todes in aller Leibhaftigkeit hinaus sich in Handlungen der Auferstehung zeigt. Modelle der Bibelhermeneutik, wie sie sich im nordatlantischen Raum ausgebildet haben, werden einbezogen, eine „Rekonstruktion der Geschichte der Frauen" (vgl. *Elisabeth Schüssler-Fiorenza*) setzt ein, so daß eine Veränderung der Begrifflichkeit der Theologie der Befreiung eingeleitet wird.

Vor allem in der Bibelarbeit brasilianischer Theologinnen ist eine Brücke geschlagen zwischen der „Rekonstruktion der Geschichte der Frauen" in der Bibel – wie z. B. der Lydia in Apg 16,14, die nicht reiche Witwe, sondern Frau im harten Milieu der Arbeiter ist – und dem Alltagsleben der Frauen, ihren konkreten Arbeitsbedingungen im Haus, ihren Verletzungen, der Gewalt, die ihrem Körper widerfährt. Die Bibel ist Lebensquelle, ist befreiendes Wort. Die neue Annäherung an die Bibel – als ob sie ein „neues, niemals zuvor gelesenes oder gehörtes Wort darstelle" (Elsa Tamez) – geschieht auf dem Hintergrund des Lebenskontextes der Frauen, vor allem der Lebenswelt, des Leidens, des Kampfes und der Hoffnung der Armen. Sie orientiert sich dabei an einer Theologie des Reiches Gottes: Jesus Christus hat das Reich Gottes verkündet; die Ansage seiner befreienden Botschaft für die Marginalisierten stellt traditionelle Modelle von Gesellschaft und Religion in Frage und nährt den Traum einer geschwisterlichen Gesellschaft.

Der Primat, der dem Leben zukommt, in seiner Schönheit und Fülle, aber auch in seiner Zerbrechlichkeit, Schuldhaftigkeit, in den kleinen Schritten der Auferstehungs- und Lebenserfahrungen, die unvorhergesehen aus Scherbenhaufen erwachsen, drückt sich auf der Ebene der Reflexion durch eine Einbeziehung des menschlichen „Strebens" – des tiefsten „deseo" des Menschen, der Frau – in die Ausgestaltung des „intellectus fidei" aus. So kann sich ein Denken ausbilden, „das aus dem Impuls des Strebens erwächst, der im Tiefsten des Menschlichen wohnt, und der Sensibilität und Rationalität einschließt und mischt, Gratuität und Effizienz, Erfahrung und Reflexion, Begehren und Strenge. Gott ist Liebe. Wenn dem so ist, kann er ganz grundsätzlich nur Objekt der Begierde sein" (María Clara Bingemer). Gerade in ihren Arbeiten wird deutlich, daß dieses Streben aus der Tiefe einer Gotteserfahrung erwächst, einer Gottesliebe, so daß die Theologie der Frauen eine neue Form der „Mystagogie" des Geheimnisses Gottes inmitten der Welt darstellt.

Betont wird immer wieder das „Gott anders spüren" (*Consuelo del Prado*): Die Mystik der lateinamerikanischen Frauen ist charakterisiert durch eine Zusammenschau von Praxis und Erfahrung, von leidenschaftlicher Liebe und der Notwendigkeit einer Hingabe im Dienst am Reiche Gottes, das sich ganz konkret in den Gesichtern der Armen zeigt. Hierin ist sie dem „intellectus amoris" Jon Sobrinos verbunden. Im gemeinschaftlichen Engagement in den Basisgemeinschaften, im gemeinsamen Ringen um Erfahrungen des Lebens in Situationen von Armut, Not, Gewalt erwächst die Erfahrung des eigenen Geheimnisses: des Geheimnisses des Frauseins, Wahrerin des Lebens zu sein, eine Erfahrung, die sich gerade aus der Negation des Lebens ergibt, aus der erdrückenden Erfahrung der Armut sowie aus dem Wunder der alltäglichen Befreiungserfahrungen. Genau von dort wird an das Geheimnis Gottes gerührt.

In den Arbeiten von Ivone Gebara, Elsa Tamez, Tereza Cavalcanti, Ana Maria Tepedino wird deutlich, daß eine solche

mystagogische Theologie poetische, weisheitliche und symbolische Momente verbindet. Angestrebt ist eine neue Synthese von Rationalität und menschlicher Strebekraft, der aber deutlich ein Primat des Strebens zugesprochen ist. „Theologie wird mit dem Körper, dem Herzen und den Händen genauso wie mit dem Kopf betrieben" (Bingemer). Wesentliches neues Moment der theologischen Arbeit ist somit die Einbeziehung der Dimension der Leiblichkeit in die Ausgestaltung der Theologie selbst und ihrer methodischen Reflexionen. Indem Geschichtlichkeit und kulturelle Lebenswelten aufgewertet und in die Reflexion auf das Geheimnis der Menschwerdung und Erlösung einbezogen werden, wird der inkarnatorische Charakter der christlichen Erlösungsbotschaft ernst genommen. „Vom Körper ausgehen heißt, den ganzen Körper erlösen: Mann und Frau; es ist ein Kampf um seine Auferstehung, um sein Leben, mit den Waffen des Lebens" (Ivone Gebara).
Der Körper selbst ist Ort der Auferstehung, die Theologie der Frauen ist darin inkarnatorische und eschatologische Theologie zugleich. Sie ist, die Impulse von „Gaudium et spes" aufgreifend, eine Theologie der Welt, die sich den Spannungen und der Konfliktivität der Welt nicht entzieht. Hier setzen erste Versuche einer Ausgestaltung der systematischen Theologie an, vor allem der Gotteslehre (María Clara Bingemer) und der Christologie (*Nelly Ritchie*), sowie auch der theologischen Ethik (vor allem Ivone Gebara).

Auf dem Hintergrund der tiefen spirituellen Erfahrung, der Praxisdimension, der Erfahrung des Geheimnisses Gottes in der ganz konkreten Realität des Lebens, im Ausgang vom Streben „kommt es zu einer neuen Art und Weise, auf die Offenbarung zu hören, die Glaubenserfahrung auszudrücken, das Wort Gottes zu lesen und zu interpretieren" (Ivone Gebara). Dieses Vertrauen auf die Gegenwart Gottes – die dem Leben im Innern der schwangeren Frauen vergleichbar ist – prägt der theologischen Arbeit ein weibliches Gesicht Gottes, den Charakter der mütterlichen Zärtlichkeit Gottes ein. Gott wird als ein Gott des Erbarmens erfahren, der immer neu in die Realität des Alltags einbrechen kann. Von hier aus wird vor allem eine Theologie des Reiches Gottes entfaltet, eine Theologie der „Visitation", der „Heimsuchung" – greift sie doch auf die Nähe und Gegenwart des erlösenden Handelns Gottes in Jesus und Maria zurück. Zeichen des Reiches Gottes stellen die Erfahrungen – die „Besuche" – Gottes in der Alltäglichkeit des Lebens dar.

Aus dem Alltag selbst und den Sinnerfahrungen, die in ihm gemacht werden, formt sich theologische Sprache je neu: Sie erwächst aus der Schönheit und Häßlichkeit des Alltäglichen, versucht, den Brüchen der Wirklichkeit gerecht zu werden. Interessant ist, wie Themen der klassischen Transzendentalienlehre aufgegriffen, wie sie in eine geschichtlich-kulturell und geschlechtsspezifisch ausgeprägte Gestalt von Theologie eingebaut werden. So wird von der Schönheit als der Epiphanie des Seins geredet, dies aber als Aufweis dessen, was der einzelne oder die einzelne in seiner/ihrer innersten Originalität ist (María Pilar Aquino). Über die Sprache der Frauen kann der theologischen Sprache, paradoxerweise bei gleichzeitiger Vertiefung der spirituellen Dimension, zu einem größeren Realismus verholfen werden. Theologische Sprache muß immer an den je konkreten Menschen rühren, in dem, was ihn in seinem Innersten in einer Tiefe angeht, in seiner Größe und gleichzeitig seiner Verletzlichkeit.
Auch hier wird das Bemühen um die Überwindung jeglichen Dualismus deutlich: Gott wird nicht als der „ganz andere" gesehen, nicht als Polarität, sondern als Grund der eigenen Freiheit. Der Weg der Theologie der Frauen in Lateinamerika ist hierin dem augustinischen ähnlich, es ist ein Weg in das innerste Innere, dies aber in Akzeptanz der eigenen und fremden Leiblichkeit. Theologische Begriffe werden auf die Frage hin untersucht, welchen „Realitäten des Lebens sie entsprechen". Theologische Sprache soll die „vitalen Zentren der menschlichen Existenz treffen"; Gott selbst ist „das Bild des Menschlichsten, das in der Frau und im Mann existiert" (Ivone Gebara). Für die Theologie handelt es sich dabei um die „Rückgabe der poetischen Dimension der menschlichen Existenz, das Geheimnisvolle sagt sich nur in der Poesie aus, die ‚gratuidad' (die sich frei schenkende Liebe) drückt sich nur in Symbolen aus" (Gebara).

Eine Ethik, die den Alltag ernstnimmt

Ein wichtiges Arbeitsfeld sind vor allem Fragen der *theologisch-philosophischen Anthropologie*; hier kommt den Überlegungen von Ivone Gebara und María Clara Bingemer (in deutscher Übersetzung liegt nur das gemeinsam herausgegebene Buch zur Mariologie vor: „Maria, Mutter Gottes und Mutter der Armen", Düsseldorf 1988) wesentliche Bedeutung zu. Die „holistische Anthropologie" Ivone Gebaras versucht, in Überwindung von jedem metaphysischen Dualismus „das Menschliche in Verbindung mit allem, was ist" zu begreifen: „Auf diese Weise gibt es hier keinen Ort für eine Gottheit, die dem Leben überlegen ist, dem was existiert, dem Geheimnis, das uns umgibt und das uns konstituiert." Entworfen wird eine neue Anthropologie, die der Ganzheit des Menschen – des Mannes und der Frau – gerecht werden will, seiner Wahrheit im Wandel der Geschichte, den einzelnen, unterschiedlichen Lebensbiographien. Der Wandel, das Provisorische, das Fragment, der Konflikt werden als konstitutiv für das Menschsein in den Entwurf der Anthropologie einbezogen.

Zu diesem Ansatz findet Gebara, besonders unter Rückbezug auf Ricœur, durch eine Reinterpretation der christlichen Ursprungsmythen: Eva ist die Mutter der Lebenden, in deren Symbol das Geheimnis des Lebens als Kampf divergierender Lebenskräfte in der Tiefe des Seins, von Anziehung und Angst, Faszination und Schrecken zum Ausdruck findet. Diese Symbolik der „begrenzten Freiheit" wurde als Ausdruck der menschlichen Schwäche auf die Frau an sich übertragen, führte in der Folge zur Benachteiligung der Frau in

Kirche und Gesellschaft. Eine neue Anthropologie ist nur möglich, werden die dunklen, geheimnisvollen Kräfte, die das Leben ausmachen, die Schwäche, die Konflikte und widerstrebenden Kräfte im Menschen akzeptiert. Eine theologische Versöhnung zwischen Vernunft und Körper ist angestrebt.

Gebara selbst entfaltet auf dieser Grundlage eine „vitalistische Ethik, die in den Tränen, in den Fragen, die der Körper stellt, die die Gesellschaft aufkommen läßt, grundgelegt ist". Gerade weil Gott im menschlichen Körper konkret zu existieren beginnt, stellt der Körper den „neuen Ausgangspunkt der Theologie" dar. Er ist „Ort der Liebe und des Hasses", Ort der Zeichen des Reiches, Ort der Auferstehung, aber auch Ort der Offenbarung unserer Ängste – vor allem auch der Ängste in der Kirche angesichts der Sexualität, der Sichtbarkeit der Frau in der Kirche. Gerade die Frau, der Körper der Frau wurden in der okzidentalen Theologie mit Sünde und Versuchung identifiziert, ihre Unterordnung und Unsichtbarkeit in der Kirche rührten zum großen Teil daher; darum könne gerade dieses neue Verständnis der Sakramentalität des Körpers ein Ausgangspunkt zur Überwindung dieses Sexismus sein.
Fragestellungen sowohl individualethischer als auch sozialethischer Art erhalten von hier aus Impulse für neue Lösungsansätze: Aus der Vision des Reiches Gottes entspringt ein *neuer ethischer Kodex*, der im Konkreten des alltäglichen Lebens die Fülle des physischen, psychischen und spirituellen Lebens für Frauen und Männer einfordert. Über die Einbeziehung des Bereiches des Privaten, der Alltagsrealität der Frauen, ist jeglicher abstrakte Freiheitsdiskurs an die Notwendigkeiten des Alltags rückgekoppelt. Es können sich gerade durch die Integration dieser Geschlechterdifferenz in die ethischen Überlegungen alternative Modelle für die Gestaltung der zwischenmenschlichen Beziehungen abzeichnen. Zwar ist genau hier auch der Konflikt in konkreten Fragestellungen angelegt: Das wird besonders an der *Abtreibungsdiskussion* in Brasilien, der Frage der Entkriminalisierung und Legalisierung der Abtreibung als einer Form der Gewaltminderung deutlich.

Weisheitliche Theologie und Feier des Lebens

Ein Interview der Zeitschrift „Veja" mit Ivone Gebara, das am 6.10.1993 unter dem Titel „Abtreibung ist keine Sünde" veröffentlicht wurde, ist symptomatisch für diesen Konflikt; es veranlaßte Gebara, gerade aufgrund scharfer Kritiken aus kirchlichem Lager, zu Klarstellungen. Für die brasilianische Ordensfrau, in ihrer alltäglichen Arbeit in Elendsvierteln in Recife mit den Existenzproblemen von Frauen, jungen Mädchen, alleinerziehenden Müttern konfrontiert, erwächst der Versuch, das Wort in der Abtreibungsdebatte zu ergreifen, aus einer tiefen Achtung vor dem Leben. Er ist Ausdruck des Kampfes gegen die Gewalt, die die Situation extremer Armut darstellt. Im Paradox der menschlichen Geschichte stellt für sie in ihrem konkreten Erfahrungsraum der brasilianischen Elendsgebiete die Abtreibung die „aktuelle Form der Verminderung der Gewalt gegen das Leben" dar. Konkret vom Leben auszugehen und sich für die Förderung des Lebens einzusetzen – der Konflikt scheint also vorprogrammiert.
Wenn in der nordatlantischen Diskussion die Rede von der Geschlechterdifferenz immer mehr an Bedeutung gewonnen hat, so können die theologischen und philosophischen Beiträge von Frauen in Lateinamerika aufgrund ihres Praxisbezuges und ihrer tiefen Lebensspiritualität die Bedeutung dieser Differenz als einer Konstante der Kultur, die das Ethos geprägt hat und prägt, aufzeigen. In den jüngsten Arbeiten zum Femininen in der lateinamerikanischen Kultur wird der in unterschiedlichen geschichtlichen Räumen sich entfaltete, kulturschaffende Ort der Frau sichtbar gemacht. Die historischen und kultur-anthropologischen Beiträge konzentrieren sich auf die *Symbolik der Frau*, die sich im Mutterbild festgeschrieben hat.

Ein wichtiger, Vorurteile und festgeschriebene Bilder sprengender Ort in der lateinamerikanischen Diskussion ist die *Mariologie*. In einer Kritik der Verknüpfung von „Marianismus" und „Machismus" wird Maria als die „in Gott Lebende" (Bingemer, Gebara), als die Frau auf der Seite der armen und unterdrückten Frauen in ihrem Ringen um Befreiung gesehen. Diese Erkenntnis erwächst nicht in einem zermürbendem Kampf und Streit um die Einforderung von Rechten, sondern vor allem an den Orten der Feier des Lebens, in den unterschiedlichsten Formen der marianischen Volksreligiosität. Bereits die eroberten Völker Amerindias haben die Virgen de Guadalupe als Symbol ihrer Identität entdeckt, ihre Menschenwürde, Kreativität und Lebensfreude wurde durch den Glauben, der sich an den Orten der Marienfrömmigkeit entfaltete, gestärkt. Maria wurde vor allem zum Symbol der Hoffnung, das die Zukunft öffnet, den Alltag auf seine unendlichen Möglichkeiten hin erschließt. Ausdruck dieser Dimension der Hoffnung sind die vielen Feste, in Chiquinquirá (Kolumbien), Coromoto (Venezuela), Copacabana (Bolivien), Caacupé (Paraguay), Catamarca (Argentinien), in Andacollo (Chile) oder La Tirana (Chile).

Bis heute sind sie Orte der Lebensbegegnung und der Auferstehungserfahrung, für Männer und Frauen. Die theologische Arbeit der Frauen knüpft an die sakramentale Dimension des Lebens und die weisheitliche Erfahrung einer Heiligkeit des Lebens an, die an diesen Orten gemacht wird. Wird von hier aus der Dialog mit der Moderne geführt – in aller Vorsicht gegen je neue Mythisierungen (des Weiblichen, des Menschlichen, des Lebens) –, kann der Beitrag der Frauen in Lateinamerika ein Impuls für eine wirklich inkarnatorische Theologie sein, eine Theologie der Auferstehungshandlungen in den konkreten Formen des Alltags, die sich dem „verheißenen Land" verpflichtet weiß und nicht die Hoffnung angesichts des verlorenen Paradieses aufgibt.

Margit Eckholt

Oft übersehene Vielfalt

Heterodoxe Gruppen im Islam

Seit seiner Frühzeit ist der Islam eine aus verschiedenen Strömungen und Richtungen bestehende Gemeinschaft. Neben den großen Gruppen der Sunniten und Schiiten gibt es heute in der islamischen Welt eine ganze Reihe von Sondergruppen, die sich mehr oder weniger weit vom „orthodoxen" Islam entfernt haben. Über sie weiß man hierzulande meist nur wenig. Der Berliner Islamwissenschaftler Peter Heine stellt im folgenden Beitrag Ibaditen, Ismailiten und Aleviten, Drusen, Jezidi und Bahai vor.

Aus der europäischen Perspektive erscheint die islamische Welt als ein sehr monolithischer Block, der sich durch die ständig wachsende Bedeutung fundamentalistischer und radikaler Bewegungen auszeichnet. Die Tatsache, daß es Sunniten und Schiiten gibt, zwischen denen theologische, rituelle und vielfältige ethnische und soziale Unterschiede bestehen, wird dabei häufig durch den Eindruck einer gemeinsamen Abwehr gegenüber westlichen Vorstellungen und Normen übersehen. Die Auseinandersetzungen vor einigen Monaten um die religiöse Minderheit der Aleviten in der Türkei haben jedoch auch einer weiteren Öffentlichkeit deutlich gemacht, daß es innerhalb des Islams und an seinen Rändern eine Vielzahl von Gruppen gibt, die sich selbst als Muslime verstehen, von der großen islamischen Mehrheit jedoch nicht in allen Fällen als solche anerkannt werden.

Diese Vielfältigkeit darf nicht überraschen angesichts einer 1400 Jahre alten Religionsgeschichte, einer lange Zeit durch eine geringe zentralstaatliche Vereinheitlichung gekennzeichneten politischen Struktur islamischer Staaten, die einer Entstehung heterodoxer Gruppen mit machtpolitischen Mitteln nicht gegensteuern konnte, vor allem aber einer *recht einfachen dogmatischen Struktur* des orthodoxen Islams, die Ergänzungen und Variationen theologisch wenig entgegenzusetzen hatte. Der Islam gelangte zudem im Verlauf seiner Ausbreitung in Regionen, in denen die unterschiedlichsten religiösen Vorstellungen existierten. Manche dieser Vorstellungen hat er inkorporieren können und ihnen einen universellen Charakter verliehen, so etwa im Fall der islamischen Mystik. Andere haben jedoch einen regionalen oder lokalen Charakter behalten und wieder andere entwickelten sich zu religiösen Sonderformen.

Ibaditen, Ismailiten und die Herausforderung der Moderne

Eine der ältesten noch heute existierenden islamischen heterodoxen Gruppen ist die der *Ibaditen* im heutigen Algerien und auf der tunesischen Insel Djerba im Westen und im Sultanat Oman und auf Sansibar im Osten der islamischen Welt. Entstanden war die Gruppe in der islamischen Frühzeit im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen um die Nachfolge des Propheten Muhammad in der Leitung der muslimischen Gemeinde. Unter den Ibaditen hatte sich schon sehr früh ein ausgesprochener Egalitarismus verbreitet. Nach ihrer Lehre konnte jeder Imam, also Leiter der Gemeinde sein, „selbst ein schwarzer Sklave", wenn er nur fromm und gottesfürchtig war. Andererseits waren sie jedoch der Meinung, daß eine schwere Sünde den Ausschluß aus der Gemeinschaft der Gläubigen bedeute. Das wäre mit Gefahr für Leib und Leben des Übeltäters verbunden gewesen. In langwierigen Diskussionen kamen die ibaditischen Gelehrten dann jedoch zu der Ansicht, daß eine so schwerwiegende Entscheidung Gott allein zustehe und bis zum Jüngsten Tag aufgeschoben werden müsse.

Auf die Herausforderung der Moderne haben die Ibaditen mit einer Intensivierung des Koranunterrichts und einer Betonung ihrer rigorosen Pflichtenlehre reagiert. Nach ihrer Vorstellung ist der Koran erschaffen. Es reicht nach der Meinung der Ibaditen für den Gläubigen nicht aus, das heilige Buch der Muslime nur auswendig zu lernen; es gilt vielmehr, seine Botschaft zu verstehen. In der gesamten Lebensführung muß sich die Lehre des Koran widerspiegeln, religiöse Praxis und Gesinnung müssen übereinstimmen. Die Ibaditen legen Wert darauf, die Verpflichtung des Gläubigen, Gutes zu tun und sich dem Bösen zu widersetzen, im täglichen Leben in die Realität umzusetzen. Sie haben eine bemerkenswerte Arbeitsethik hervorgebracht, die manche Beobachter an die protestantische Ethik nach Weberschen Vorstellungen haben denken lassen. Besonders deutlich wird die Geschäftstüchtigkeit bei den Ibaditen in Nordafrika, die konfessionelle Netzwerke gebildet haben, die auch zu wirtschaftlichen Zwecken genutzt werden. Man kann davon ausgehen, daß der gesamte Gemüsehandel Tunesiens sich in der Hand von ibaditischen Händlern befindet. Trotz des ohne Zweifel bei den Ibaditen üblichen wirtschaftlichen Interesses gilt es jedoch als ein schweres Vergehen gegen die Gemeinschaft, wenn ein einzelnes Mitglied seinen Reichtum zur Schau stellt.

Während die Ibaditen in Oman eine Bevölkerungsmehrheit sind und die führende Schicht des Landes bilden, stellen sie in Nordafrika eine Minderheit dar, die angesichts der aktuellen Situation vor allem in Algerien in großer Bedrängnis lebt. Sie wohnen in einigen Oasenstädten des Mzab, wohin sie immer wieder zurückkehren, nachdem sie in den großen Städten Nordalgeriens oft jahrzehntelang erfolgreich ihren Handelsgeschäften nachgegangen sind. Obwohl sie ihren

traditonellen Lebensformen besonders konsequent anhängen und die Geschlechtertrennung strikt eingehalten wird, mußten sie seit der algerischen Unabhängigkeit, von westlichen Beobachtern ignoriert, immer wieder unter Angriffen von sunnitischen Radikalen leiden. Dennoch werden die Ibaditen von der Mehrheit der islamischen Rechtsgelehrten als Muslime angesehen.

Durch die Gestalt des Agha Khan ist die Gruppe der *Ismailiten* den Lesern von Boulevard-Zeitungen und Illustrierten geläufig. Die Tatsache, daß dieser religiöse Führer einmal im Jahr mit Gold aufgewogen wurde, war so spektakulär und exotisch, daß sie die allgemeine Aufmerksamkeit Nachkriegsdeutschlands besonders beschäftigen mußte. Die Geschichte dieser Gruppe geht ebenfalls in die islamische Frühzeit zurück und ist eng mit der Entwicklung des schiitischen Islams verbunden. Die Ismailiten glauben, daß der siebte Imam der schiitischen Autoritätenreihe als Erlöser (Mahdi) zurückkehren wird. In einem langwierigen Prozeß, der von zahlreichen Auseinandersetzungen und Spaltungen gekennzeichnet war, gelang es den Propagandisten der Ismailiyya seit dem 9. Jahrhundert, in verschiedenen Teilen der islamischen Welt Anhänger für ihre häufig revolutionären Vorstellungen zu finden.

Während der Kreuzzüge stellten die Ismailiten einen wichtigen Machtfaktor in den Auseinandersetzungen dar. Durch ihre spektakulären Aktivitäten erregten sie in dieser Zeit auch das Interesse europäischer Beobachter, die die Ismailiten mit zum Teil sagenhaften Vorstellungen in Verbindung brachten. Zu nennen ist hier vor allem der Ismailitenführer Hasan-i Sabah, der als der „Alte vom Berg" in die europäische Historiographie und Literatur eingegangen ist. Er verbreitete im 11. und frühen 12. Jahrhundert Furcht und Schrecken unter seinen Gegnern durch seine Anhänger, die auch unter Einsatz ihres eigenen Lebens Mordanschläge durchführten.

Heute finden sich ismailitische Gemeinschaften in Syrien, Jemen, Zentralasien, Indien und unter indischen Einwanderern in Ostafrika und Großbritannien. Die Lehre der Ismailiyya ist durch die grundsätzliche Unterscheidung zwischen „Zahir" (Äußeres) und „Batin" (Inneres) innerhalb der Religion gekennzeichnet. „Zahir" ist die offensichtliche und allgemein akzeptierte Bedeutung der Offenbarungsschriften der Buchreligionen, die sich mit dem Erscheinen eines jeden Propheten ändern kann. „Batin" sind dagegen die tatsächlichen, unwandelbaren Wahrheiten, die in den Offenbarungen verborgen sind. Sie können durch Interpretation sichtbar gemacht werden. Dazu werden verschiedene Techniken angewendet, in denen Buchstaben- und Zahlensymbolik eine wichtige Rolle spielt.

In der Gegenwart besteht eine erhebliche Distanz der großen islamischen Gruppierungen der Sunna und der Schia gegenüber der Ismailiyya. Kritisch steht man deren Geheimlehren gegenüber, wobei diese Kritik durch die Tatsache gefördert wird, daß die Ismailiten sich häufig gesellschaftlich isoliert haben oder isoliert worden sind. Die Konzentration auf die eigene Glaubensgemeinschaft hat die daraus resultierende Solidarität und Kooperation innerhalb der Gemeinschaft gefördert. Auf wirtschaftlichem Gebiet hat dieses Zusammengehörigkeitsgefühl zu eindrucksvollen Erfolgen geführt. Teile der aus ökonomischen Aktivitäten erzielten Gewinne werden in Form von frommen Stiftungen für Sozial- und Bildungsprogramme verwendet. Diese Bildungseinrichtungen haben die Aufgabe, die Mitglieder der ismailitischen Gemeinde mit ideologischen und politischen Vorstellungen der westlichen Welt und deren technischen Entwicklungen vertraut zu machen.

Die Drusen und ihr Hang zum Kriegerischen

Es ist typisch für heterodoxe Gemeinschaften, daß sie zur weiteren Fragmentierung und damit zur Entstehung wieder neuer Gruppen führen, die sich noch weiter von orthodoxen Vorstellungen entfernen und sich schließlich selbst nicht mehr ihrer Herkunftsreligion zugehörig erachten. Als Beispiel dafür können im islamischen Bereich die *Drusen* gelten. Diese Gemeinschaft, die heute vor allem im Libanon und zu einem kleineren Teil in Jordanien, Syrien, Israel und in der amerikanischen Diaspora lebt, ist von der Göttlichkeit des in Ägypten beheimateten Fatimidenkhalifen al-Hakim (996–1021) überzeugt. Dieser war der Imam der Ismailiten und stand an der Spitze dieser Gemeinschaft. Persönlich und politisch war sein Verhalten von beträchtlicher Exzentrik gekennzeichnet: In seinen letzten Lebensjahren hielt er sich offenbar für den Mahdi, den vor allem von den Schiiten erwarteten Messias. Um den Khalifen entstand ein Kult, der seinerseits zu Unruhen unter der ägyptischen Bevölkerung führte, die die Sicherheit der Dynastie gefährdeten.

Diese Situation veranlaßte einige Personen aus der Umgebung al-Hakims, diesen beiseite zu schaffen. Dieses geheimnisvolle Verschwinden führte dazu, daß seine Anhänger an seine Weiterexistenz in der Verborgenheit glaubten. Missionare verstärkten diese Vorstellungen, mit denen sie zahlreiche Anhänger vor allem unter der ländlichen Bevölkerung des syrischen Raumes fanden, wobei sie nicht zuletzt die schwierige soziale und wirtschaftliche Situation dieser Bevölkerungsgruppe auszunutzen verstanden. Bis auf den heutigen Tag leben die Drusen in Erwartung der Wiederkehr von al-Hakim. Immer wieder waren sie Verfolgungen durch orthodoxe lokale und regionale Herrscher ausgeliefert, auf die sie mit einer bewußten Marginalisierung reagierten, indem sie sich in einige Täler des Libanongebirges zurückzogen, ihre Missionsaktivitäten einstellten und auch keine freiwilligen Konversionen zuließen. Sie wurden zu einer isolierten Gemeinschaft, die ihre Lehren geheim hielt, eine strikte Endogamie praktizierte und eigene Sitten und Gebräuche entwickelte. Die Führung der Gemeinschaft wurde von Familien traditionsreicher arabischer Stämme übernommen, die eine eigene Aristokratie bildeten. Zu dieser Aristo-

Komplett überarbeitet und aktualisiert:



Wissenschaftlich fundiert und solide, aber dennoch verständlich und auch für den Laien nachvollziehbar, zeichnet Alfons Deissler in diesem Standardwerk die Grundlinien alttestamentlicher Theologie nach. Er zeigt, wo die eigentliche „Mitte" im Buch der Bücher zu finden ist.

Neuausgabe:
288 Seiten, Paperback, ***DM 29,80***
Best.-Nr. 23618

Das Ereignis: Die Bibel für den PC



Der komplette Text der Einheitsübersetzung mit der „Elektronischen Bibelkonkordanz" ELBIKON 4.0 für Windows erschließt den Text der Heiligen Schrift, die Einleitung zu den biblischen Büchern, die Anmerkungen zum Bibeltext, die Querverweise innerhalb der Bibel sowie den umfangreichen Anhang. ELBIKON 4.0 bietet viele Möglichkeiten, mit den Texten der Bibel zu arbeiten: Verschiedene Suchmöglichkeiten erleichtern den Zugang zum Text; Bibelstellen können direkt ausgedruckt oder über die Zwischenablage in ein Textverarbeitungsprogramm übernommen werden. Zu jedem Bibelvers können eigene Anmerkungen erstellt und mit Funktionen von ELBIKON 4.0 erschlossen werden.

Systemanforderungen:

- IBM-PC oder kompatible Computer mit Betriebssystem
- MS-Windows 3.1 oder höher
- Festplatte mit mind. 12 MB freiem Speicherplatz
- Arbeitsspeicher (RAM) mit mind. 4 MB Speicherkapazität
- Maus

DIE BIBEL
Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift
ELBIKON 4.0 für Windows
3,5"-Disketten , Arbeitsanleitung für Installation und Handhabung des Programmes
DM 198,--
Best.-Nr. 104064

Ja, ich bestelle zur umgehenden Lieferung gegen Rechnung:

____Ex. **Die Bibel - ELBIKON 4.0 für Windows**
3,5"-Disketten, Arbeitsanleitung für Installation und Handhabung des Programmes
Best.-Nr. 104064 **DM 198,--**

____Ex. Alfons Deissler, **Die Grundbotschaft des Alten Testaments** - Neuausgabe
Best.-Nr. 23618 **DM 29,80**

Preisstand: Juni '95 - Irrtum vorbehalten

Name/Vorname

Straße/Hausnummer

PLZ/Ort

Datum/Unterschrift

80 Pf
falls Marke
zur Hand

ANTWORT

Freiburger BuchVersand
Herrn Clemens Kohler
Habsburgerstr. 116

79104 Freiburg



Freiburger
BuchVersand

Bücher und mehr
rund um die Gemeinde

Ihre Bestellvorteile

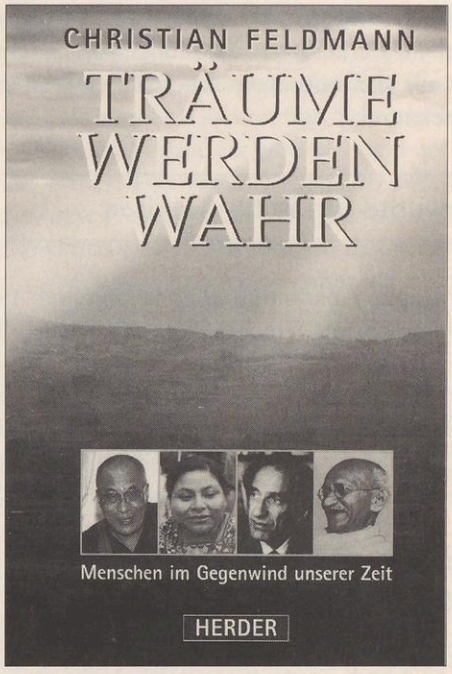
- Kein Risiko - 14 Tage Rückgaberecht
- Portofreie Lieferung bei einem Bestellwert über DM 100,--
(Ihr Versandkostenanteil sonst: DM 4,--)
- Bequeme Lieferung gegen Rechnung
- Kein Club, Keine Mitgliedschaft
- Telefonischer Bestellservice:
0761 / 2717 328
oder per Fax: 0761 / 2717 360

kratie gehört heute die bekannte libanesische Politikerfamilie Djumblat.

Die Drusengemeinschaft wurde durch die Lebensumstände gezwungen, verschiedene militärische Tugenden zu entwickeln, um sich als Minderheit gegen die sie umgebenden muslimischen oder christlichen Mehrheiten zur Wehr setzen zu können. Dieser Hang zum Kriegerischen hat sich bis auf den heutigen Tag erhalten. Die heutige Drusengemeinschaft ist unterteilt in „Weise" und „Unwissende". Jeder erwachsene Druse, gleichgültig ob Mann oder Frau, kann durch Initiation ein Weiser werden. Er oder sie hat dazu umfangreiche Prüfungen zu absolvieren, muß sich streng an die moralischen und gesellschaftlichen Normen seiner Gemeinschaft halten, die rituellen Gebete verrichten, darf nicht stehlen oder lügen und auch die öfter praktizierte Blutrache ist ihm verboten. Die Weisen sind nach außen hin durch eine spezielle Kleidung erkennbar. Falls es einem Drusen während seines Lebens nicht gelingt, den Status eines Weisen zu erreichen, hat er dazu in einem weiteren Leben Gelegenheit.
Weise, die sich durch besondere Frömmigkeit und Weisheit auszeichnen, verschaffen sich dadurch in ihrer Umgebung eine besondere, über religiöse Fragen hinausgehende Autorität. Es gibt heute Schulen, in denen zukünftige Scheichs die für ihre Funktion notwendigen Kenntnisse erlangen. Viele von ihnen ziehen sich auch in eine freiwillige temporäre oder dauernde Klausur zurück. Die Scheichs müssen ein untadeliges Leben führen und haben unter anderem die Aufgabe, Konflikte innerhalb der Gemeinschaft der Drusen zu schlichten oder, wenn möglich, schon im Ansatz zu verhindern. Sie dienen den unwissenden Mitgliedern ihrer Gemeinde als religiöse und geistige Führer. Während ein Weiser seinen Lebensunterhalt verdienen muß, lebt ein Scheich in der Regel von den Almosen, die er von den Unwissenden erhält.
Alle Wissenden nehmen an Freitagabenden an einer rituellen Feier teil, in der aus den geheimen Büchern der Drusen gelesen wird. Nicht Initiierte dürfen zwar an den Feiern teilnehmen, diese Bücher jedoch nicht lesen. Die Geheimhaltung der in diesen Feiern vollzogenen Rituale führte dazu, daß viele falsche oder ungenaue Vorstellungen über diese Praktiken verbreitet wurden. Die Einrichtung von Schulen für die Scheichs hat dazu beigetragen, daß sich die theologischen Vorstellungen der Drusen ständig weiter entwickelt haben, so daß man durchaus von einer modernen drusischen Theologie sprechen kann. Die theologischen Erklärungsversuche bemühen sich vor allem mit den Methoden der mythischen Allegorese, die ursprünglichen Glaubenssätze für die Gegenwart verständlich zu machen.

Hinter dem Namen *Aleviten* verbergen sich zwei unterschiedliche religiöse Gruppierungen, die sich nicht nur nach ihren Hauptsiedlungsgebieten unterscheiden. Durch die jüngsten Vorgänge in der Türkei, aber auch durch die Tatsache, daß eine große Zahl von Aleviten (ca. 400 000) sich unter den in Deutschland lebenden Arbeitsmigranten befinden, hat das Interesse an dieser Gruppe stärker anwachsen

Menschen im Gegenwind unserer Zeit



NEU

380 Seiten, gebunden,
DM 39,80,– /öS 311,– /SFr 39,80.–
ISBN 3-451-23537-4

Auch in unserem so verängstigten und verzweifelten Jahrhundert gibt es sie: Menschen, die sich nicht einsperren lassen in gesellschaftliche Normen und Denkkorsetts, die sich ihren Traum von einer besseren Welt nicht zerstören lassen und die souverän genug sind, nicht immer „in" sein zu müssen. Menschen, die keine Berührungsängste kennen und keine Feindbilder nötig haben. Menschen, von denen man das freie Atmen und die Freude am Leben lernen kann. Engagierte Portraits großer Persönlichkeiten unseres Jahrhunderts: Juden, Christen, Hindus, Buddhisten, darunter Martin Buber, Elie Wiesel, Ruth Pfau, Abbé Pierre, Philomena Franz, Karl Rahner, Mahatma Gandhi, Dalai Lama und Rigoberta Menchú.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

lassen, als das bei ihren in Syrien beheimateten Namensvettern der Fall war. Über die Glaubensvorstellungen der in der Türkei lebenden, häufig türkischen oder turkmenischen, aber auch kurdischen Aleviten ist verhältnismäßig wenig bekannt. Entstanden ist die Gruppe im 16. Jahrhundert. In der älteren Literatur finden wir sie unter der Bezeichnung Qizilbash. Über ihre Glaubensvorstellungen ist zunächst einmal nur etwas aus den anti-alevitischen Polemiken sunnitischer Autoren bekannt.

Selbstbewußte türkische Aleviten

Ihnen wird eine Ablehnung aller islamischen Gebote und Verbote vorgeworfen. Einer der Hauptvorwürfe richtet sich gegen die besondere Verehrung, die Ali, der Neffe und Schwiegersohn des Propheten Muhammad, bei den Aleviten genießt. Er ist die endgültige Instanz für Lebensführung und Heil der Gläubigen, was die sunnitischen Polemiker als eine Herabsetzung des Propheten Muhammad und in Extremfällen sogar als Polytheismus auffaßten. Ein anderer Vorwurf, der bis auf den heutigen Tag erhoben wird, ist die angebliche *Promiskuität* der Aleviten, ein weiterer Punkt ist der *Weingenuß*. In einem von einem sunnitischen Gelehrten verfaßten Rechtsgutachten über die Ungläubigkeit der Aleviten heißt es: „Wer das gemäß seiner Unantastbarkeit in der Religion des Islams Verbotene wie Weintrinken für erlaubt hält, ist ein Ungläubiger."

Natürlich sehen die tatsächlichen Glaubensvorstellungen und rituellen Praktiken der Aleviten anders aus. Lange Zeit waren sie jedoch außerhalb dieser Gemeinschaft praktisch nicht bekannt, so daß die Polemiken für die Realität genommen wurden. Auch heute noch ist vieles unbekannt. Klar ist jedoch, daß die Aleviten an eine Wahrheit glauben, die allmächtig, unsterblich und allgegenwärtig ist. Diese Macht erlegt dem Menschen Pflichten auf, was durch Vermittlung Alis geschieht, der z. B. auch Moses und Jesus mit ihrer Mission beauftragt hat. Die Aleviten glauben also an eine Präexistenz Alis; er ist nach dieser Vorstellung auch noch heute existent und kann durch die Vermittlung des heiligen Geistes seinen Anhängern erscheinen. Alle voll initiierten Aleviten haben Ali gesehen, der ihnen die ansonsten unbeantwortbaren Fragen des Lebens beantwortet hat. Die Aleviten kennen Gebete und Gottesdienste, sind aber nicht verpflichtet, zu einer bestimmten Zeit und unter festgelegten Bedingungen wie der rituellen Reinheit ihre Gebete zu vollziehen. Sie erkennen die heiligen Schriften der Juden und Christen an, verfügen aber auch über eigene heilige Bücher. Die alevitische Lehre wird jedoch vor allem durch eine Kette von mündlichen Überlieferungen weitergegeben.
Es gibt bei den Aleviten eine Form von Sündenbekenntnis, was zu Vermutungen über einen zugrunde liegenden christlichen Einfluß Anlaß gegeben hat. Sie benutzen keine speziellen Gebäude oder Orte für ihre Gottesdienste. Diese finden vielmehr in privaten Wohnungen statt, weil ihnen durch die osmanischen Autoritäten der Bau von eigenen Gotteshäusern verboten war. An den Gottesdiensten nehmen Männer und Frauen gemeinsam teil. Auch im sozialen Bereich finden sich bei den Aleviten zahlreiche Differenzen gegenüber sunnitischen wie schiitischen Muslimen. So ist bei ihnen die Polygynie nicht üblich, Aleviten-Frauen gehen häufig unverschleiert und können auch anstelle des Ehegatten den Haushalt oder Geschäfte führen, wenn sie dazu besser geeignet sind als dieser.

Während die Aleviten in der Zeit des Osmanischen Reiches unter Verfolgungen litten und daher eine sehr zurückgezogene Existenz führten, veränderte sich diese Situation seit der Entstehung eines türkischen Säkularstaates. Religion wurde Privatsache und zugleich führte das staatlich geförderte Interesse an der Volkskultur Anatoliens zum Entstehen eines alevitischen Selbstbewußtseins, das sich in vielfältiger Form auswirkte. Dazu gehört eine deutliche Verbesserung des allgemeinen Bildungstandards der Aleviten, die dazu führte, daß ein prozentual hoher Teil dieser Minderheit seit den 50er Jahren eine Universitätsausbildung absolvierte. Vor allem unter den alevitischen Studenten waren linke Tendenzen weit verbreitet. In einer durch starke konservative Strömungen gekennzeichneten türkischen Öffentlichkeit wurden diese Positionen mit dem Kommunismus gleichgesetzt und Aleviten unter säkularen Kennzeichen nun aus diesem Grund verfolgt.
Der Vorwurf hängt wohl mit der Tatsache zusammen, daß die Texte alevitischer Volkssänger, die seit den 30er Jahren von Volkskundlern aufgenommen worden waren, auch die bedrängte wirtschaftliche Lage der Aleviten zum Thema hatten. Diese Texte wurden in den Schulen des Siedlungsgebietes der Aleviten immer wieder zum Thema des Unterrichts gemacht. Linke Gruppen haben diese Texte ebenfalls für ihre Agitation verwendet, so daß die Verbindung von Alevitentum und Kommunismus leicht entstehen konnte. Es sind die Vorwürfe der Heterodoxie und eines linken politischen Sektierertums, deren sich die Aleviten bis auf den heutigen Tag zu erwehren haben.

Die Yezidi als religiöse Sondergruppe

Eine andere wie die Aleviten aus dem Gebiet des Oberlaufes von Euphrat und Tigris stammende religiöse Sondergruppe ist die der *Yezidi*. Die Mehrzahl von ihnen lebt inzwischen in Westdeutschland und Westberlin. In der älteren Literatur werden sie als „Teufelsanbeter" bezeichnet, ein Name, der nichts mit den Glaubensvorstellungen der Yezidi zu tun hat. Die religiösen Vorstellungen der Yezidi beruhen auf einer Mythologie, die in zwei heiligen Büchern, dem „Buch der Offenbarung" und dem „Schwarzen Buch" festgehalten sind. Danach herrschte Gott vor der Erschaffung der Erde über ein Urmeer, auf dem er zu seinem Vergnügen mit einem Schiff umherfuhr. Gott schuf nun eine weiße Perle, der er nach 40 Jahren einen Fußtritt gab, so daß sie zerbrach. Aus

den einzelnen Stücken entstanden Himmel und Erde. Dann ließ Gott aus seinem Licht sechs Engel entstehen. Der erste war Melek Ta'us (König Pfau), der auf Gottes Geheiß die Sonne schuf, der nächste Engel schuf den Mond, der nächste die Luft, der vierte das Wasser, der fünfte die Planeten, der letzte die Hölle. Allerdings kennen die Yezidi von dieser Schöpfungsgeschichte verschiedene Versionen.

Im Zentrum des Kultus der Yezidi steht der erste Engel, Melek Ta'us, der das ausführende Organ des göttlichen Willens darstellt. Besondere Verehrung genießt ferner Scheich Adi. Dabei handelt es sich um eine historisch belegte Persönlichkeit, den islamischen Mystiker Adi ibn Musafir, der in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts lebte. Für die Yezidi ist er Prophet, aber auch die Verkörperung der Gottheit. Nach den wiederum nicht einheitlichen Vorstellungen der Yezidi gliedert sich die Geschichte der Welt in mehrere Zeitalter. In jeder dieser jeweils 1000 Jahre dauernden Perioden steigt eine Gottheit auf die Erde herab, herrscht für die Dauer dieser Zeitspanne und zieht sich dann wieder in den Himmel zurück. Die gegenwärtige Periode steht unter der Herrschaft des Melek Ta'us, in der nächsten Periode wird Christus auf der Welt erscheinen. Er wird in einigen Darstellungen auch als der islamische Messias, der Mahdi, angesehen. Dieser Erlöser wird ein Reich der Gerechtigkeit errichten. Anklänge an messianische Vorstellungen aus dem Christentum und dem Islam sind hier unschwer zu erkennen. Es finden sich auch Vorstellungen vom Jüngsten Gericht und von Hölle und Paradies.

Die Rituale der Yezidi vollziehen sich vor allem in einer Reihe von Festen. Das wichtigste wird zu Ehren des Scheichs Adi an dessen Grabmal im Djebel Sindjar, dem Grenzgebiet zwischen Syrien und Irak, gefeiert. Alle, die das Heiligtum betreten, müssen zuvor sich und ihre Kleider in einem nahe gelegenen Bach waschen. Das Ritual selbst besteht aus zahlreichen Gebeten und Hymnen, vor allem aber auch aus dem Tanz um ein heilbringendes Feuer, bei dem es bei einem Teil der Tanzenden zu extatischen Zuständen kommen kann. Ein anderer Teil des Rituals beinhaltet die Verehrung des Melek Ta'us. Dabei werden die bronzenen Nachbildungen eines Pfaus, die den Melek Ta'us symbolisieren, gewaschen. Das Waschwasser und mit diesem angerührter Schlamm wird an die Gläubigen verteilt. Die Yezidi kennen zwar kein Alkoholverbot; es gibt jedoch Nahrungstabus in bezug auf Schweine-, Hirsch- und Gazellenfleisch, Fisch und einige Gemüse wie Kohl, Bohnen, Lattich und Eibisch. Tabuisiert ist auch die Farbe Blau. Erklärungen für diese Tabus unterscheiden sich stark voneinander. Das mag wie die Unsicherheit in vielen anderen Fragen mit der Tatsache zusammenhängen, daß die Yezidi sich bemühen, die Geheimnisse ihrer religiösen Vorstellungen auch wirklich geheim zu halten.
Charakteristisches Merkmal der gesellschaftlichen Organisation der Yezidi ist die grundsätzliche *Unterscheidung zwischen Laien und Klerikern*. Die gesellschaftliche Struktur der Laien ist mit der der kurdischen Nachbarn vergleichbar. Sie sind wie diese nach Stämmen gegliedert, die aus mehreren Clans zusammengesetzt sind. Jede dieser einzelnen Gliederungen hat ihren eigenen Führer, der juristische Funktionen hat und die Interessen der Gruppe nach außen vertritt. Dafür hat er Anspruch auf Dienstleistungen und Abgaben seiner Gruppe. Die Position dieser Gruppenführer ist erblich. Im Gegensatz zu der sozialen Vielfalt der Mitglieder der Laienschicht erscheint die Gruppe der Kleriker als eine streng endogame und hierarchisch gegliederte Kaste. An der Spitze dieses Kastensystems stehen fünf Scheichfamilien. Sie führen ihre Abstammung auf die großen Engel der Mythologie der Yezidi zurück. Die zweite Gruppe innerhalb der Klerikerschicht bilden Personen, die als „Pir" bezeichnet werden. Im Unterschied zu den Mitgliedern der Scheichfamlien leben sie streng zölibatär und sollen daher über ein größeres Prestige verfügen als die Mitglieder der Scheichfamilien. Die „Quawwal" bilden die nächste Kaste. Ihr gehören Sänger oder Rezitatoren an, die bei religiösen Zeremonien Hymnen vortragen, für deren Rezitation sie ein gewisses Monopol besitzen. Im übrigen sammeln sie auch die Abgaben ein, auf die die höchsten religiösen und anderen Würdenträger einen Anspruch haben.
Durch die militärischen Auseinandersetzungen zwischen Kurden und den jeweiligen zentralstaatlichen Autoritäten veranlaßt, sind seit der Mitte der 70er Jahre große Zahlen von Yezidi nach Deutschland gekommen; inzwischen leben nach verschiedenen Schätzungen mehr Yezidi in Deutschland als in deren Herkunftsregion. Es wird sich zeigen, wie lange sie in dieser neuen Umgebung noch ihren alten Traditionen und religiösen Vorstellungen angehören können.

Die Bahai haben sich vom Islam gelöst

Eine aus dem islamischen Kontext enstandene Religionsgemeinschaft, die sich von ihrem eigenen Selbstverständnis her eindeutig vom Islam gelöst hat, ist die der *Bahai*. Religionsstifter ist der 1817 in Teheran geborene *Mirza Husain Ali Nuri*, der 1863 seinen Anhängern erklärte, daß er derjenige sei, „den Gott erscheinen lassen wird". Er nahm den Namen Baha Allah (Glanz Gottes) an, seine Schriften werden von seinen Anhängern als Offenbarung angesehen. Sein Sohn Abd al-Baha wurde von den Anhängern Baha Allahs als autorisierter Interpret der Lehren des Religionsgründers anerkannt. Die Bahai verfügen über eine elaborierte Doktrin: Danach ist Gott eine gänzlich transzendente und nicht erkennbare Entität. Nach Vorstellung der Bahai hat die nicht erkennbare Essenz Gottes sich selbst manifestiert und etwas geschaffen, was nicht selbst Gott ist, nämlich die Welt. Eine besondere Form der göttlichen Manifestation sind für sie die Propheten: Der Prophet ist als Mensch zugleich der klarste Spiegel, in dem Gott reflektiert wird. Manifestationen Gottes durch Propheten entstehen ständig neu. Als Prophet gilt neben denen des Judentums, Christentums und Islams auch Zarathustra; Buddha und Konfuzius werden dagegen als Weise betrachtet, aber dennoch in die Traditionen der Bahai aufgenommen.

Die Bahai gehen davon aus, daß die Kette der Propheten über Baha Allah hinaus fortgesetzt wird, allerdings würden bis zum Erscheinen eines neuen Propheten 1000 Jahre vergehen. Die verschiedenen Propheten werden in Gruppen eingeteilt: So beginnt eine Gruppe mit Adam und endet mit Bab, dem Vorläufer von Baha Allah. Die Zeit der Gruppe, die mit Baha Allah begonnen hat, wird ihrer Meinung nach mindestens 50 000 Jahre andauern. Da die Bahai die Lehren aller Propheten anerkennen, ist ihnen der Vorwurf des Synkretismus gemacht worden. Dem begegnen sie mit dem Argument, daß sie die Lehre desjenigen Propheten in den Vordergrund stellen, der der jeweiligen Gegenwart am deutlichsten adäquat ist.

Zu den wichtigsten Prinzipien der Moral- und Soziallehre der Bahai gehören die Einheit der Menschheit, die Notwendigkeit der unabhängigen Suche nach der Wahrheit, die grundlegende Einheit aller Religionen, die Aufgabe der Religion, die Einheit der Welt zu fördern, die notwendige Übereinstimmung von Religion und Wissenschaft, die Gleichberechtigung von Mann und Frau, was auch gleiche Pflichten beinhaltet, die Ablehnung jeder Form von Vorurteilen, seien sie nationaler, religiöser, politischer, wirtschaftlicher oder anderer Art, die Suche nach dem Weltfrieden, die Aufgabe für eine universelle und allgemeine Erziehung zu sorgen, die Lösung sozialer Probleme durch die Abschaffung von übergroßem Reichtum und tiefster Armut, die Benutzung einer internationalen Sprache als Verständigungssystem und schließlich die Einrichtung eines internationalen Gerichtshofes. Die Bahai kennen kein öffentliches Ritual oder Sakrament. Zu den religösen Pflichten gehört die Teilnahme an einer alle 19 Tage stattfindenden Gemeindefeier, die Einhaltung einer Fastenperiode von 19 Tagen, die absolute Vermeidung von Alkohol und dreimal täglich ein festgelegtes Gebet.

Die Bahai verfügen über eine komplexe administrative Struktur. Lokale Gemeinden haben eine aus neun Personen bestehende Führung, die durch eine jährlich stattfindende Wahl bestimmt werden. Diese Wahl wird als Erfüllung von Gottes Willen betrachtet; daher sind die Gewählten auch nicht ihren Wählern verantwortlich, da sie lediglich Instrumente des göttlichen Willens darstellen. Falls genügend lokale Gemeinden vorhanden sind, wird von diesen durch ein Wahlgremium eine nationale Führung für ein Jahr bestimmt, die ebenfalls aus neun Personen besteht; von den nationalen Führungen wird dann durch Wahl ein universales Führungsgremium bestimmt. Da die Mehrzahl der Bahai im Vorderen Orient aus muslimischen Familien stammt, werden sie von islamischen Rechtsgelehrten als Apostaten angesehen. Auch in neuerer Zeit sahen sie sich daher in verschiedenen islamischen Ländern Repressalien ausgesetzt. Diese Aktionen haben einen Höhepunkt in den Bahai-Verfolgungen im Iran nach der islamischen Revolution von 1979 gefunden.

Peter Heine

Annäherungen und Verzeichnungen

Der Apostel Paulus als Romanfigur

Nicht nur Jesus hat in der Literatur unseres Jahrhunderts einen festen Platz, was auch zahlreiche neuere Romane belegen (vgl. HK, Juni 1994, 315 ff.). Auch mit Paulus, dem wichtigsten Zeugen der urchristlichen Überlieferung, beschäftigen sich immer wieder Romanautoren. Abseits oder auch in provokativem Gegensatz zur wissenschaftlichen Exegese wird Paulus als religiöse Persönlichkeit gezeichnet und dabei oft massiv verzerrt.

Der charismatisch begabte Prophet Jesus überlebt mit Hilfe von Nikodemus und Josef von Arimathäa die Kreuzigung und tritt danach als wunderheilender Qumran-Essener für die menschengerechte Auslegung des jüdischen Gesetzes ein. Auf seiner Predigttour durch Palästina wird Jesus von Paulus aufgespürt, der von dem Wundertäter aus der Qumran-Gemeinde wissen möchte: „Deine Jünger, ... warum sind sie dir nicht gefolgt, als du sie in Emmaus und am See Gennesaret wiedergesehen hast?“ „Mein Überleben“ antwortet Jesus, „war für sie der Beweis, daß ich der Messias, der Befreier Israels sei. Ich hatte doch den Tod besiegt! Sie hätten Angst gehabt, mir zu folgen, sie sahen darin keinen Sinn. Ich war der Messias, auf mich hatten sie gewartet. Mehr nicht ... Ich kann niemandem vorwerfen, daß er in mir nur einen Messias sieht.“

So wie die „Nazarener“ das eigentliche Anliegen Jesu „verraten“, indem sie die Botschaft vom auferstandenen Gottessohn verkünden, wird auch Paulus zum „Verräter“ an Jesu Sache. Machtbesessen schwingt sich Paulus zum „Anführer“ der „Nazarener“ auf und erfindet, obwohl er doch zuvor Jesus leibhaftig gesehen hat, die Erscheinung des Auferstandenen vor Damaskus, um sich vor den Jüngern zu legitimieren und zu profilieren. Der so legitimierte „Anführer“ avanciert schließlich zum Judenhasser. „Er wettert gegen die Juden“, ist damit verantwortlich für die „ungewöhnliche Feindseligkeit des Christentums seiner Mutterreligion ge-

genüber" und so „auch der Urheber der großen, religiös begründeten Ausgrenzungen und des Antijudaismus, der bis in unsere Zeit wütet."

Die Tradition der historischen Paulusromane

Diese sensationalistisch anmutende Fabel stammt aus der Feder des französischen Wissenschaftsjournalisten *Gerald Messadié*, der nach dem Überraschungserfolg seines historischen Jesusromans „Ein Mensch namens Jesus" (München 1991[2]) auch mit dem Nachfolgeroman „Ein Mann namens Saulus" auf die vordersten Plätze der Bestsellerlisten springen konnte und entsprechend publikumswirksam im Dezember 1994 nochmals in Taschenbuch-Form seinen „Mann namens Saulus" vorstellte. Als Messadiés historischer Paulusroman im August 1992 erstmals in Deutsch erschien, heimste er wegen seiner vorgeblich „äußerst kreativ-phantasievollen belletristischen Ausgestaltung" hohes Lob ein (*Georg Langenhorst*, „Neues und Altes vom ‚selbsternannten Apostel'. Paulus als literarische Figur", Orientierung 56 [1992], 248). Der Roman wurde als „herausfordernde Lektüre" gewürdigt, die im Rückgriff auf den sonst nur spärlich vertretenen Typus des historischen Paulusromans „den Raum der binnentheologischen Übereinkunft über Paulus" verlasse (250).
Diese Beurteilung vernachlässigt jedoch die vielseitige, im Gefolge der rationalistischen Bibelkritik stehende Tradition der historischen Paulusromane dieses Jahrhunderts, gegenüber der Messadiés Bestseller letztlich nur als sensationsheischender Abklatsch erscheint. So hat auch das von Messadié im zweiten Teil seines Romans berichtete Motiv der Begegnung von Jesus und Paulus zahlreiche literarische Vorbilder. In *George Moores* Szenar „Der Apostel" (Berlin 1911), das der anglo-irische Schriftsteller 1916 zu einem detailverliebten historischen Roman ausgestaltete, begegnet Paulus dem Essener Jesus, der nach der Kreuzigung „im Hause Josephs von Arimathia von seinen Wunden geheilt" wurde und dann „in sein Kloster zurück(kehrte)" (41). Die Begegnung im Kloster ist für den Fanatiker Paulus ein Schock, denn seine machtbesessene Mission gründet auf dem Glauben, daß „der Sohn Gottes..., der Fleisch und Blut ward, um die Menschen zu erlösen,... von den Toten auferstand" (73). Wenn dies aber nicht so ist, dann ist die Verkündigung des Paulus „auf einer Lüge begründet", einer „Fabel" (83). Dies kann Paulus nicht zulassen. Die Konfrontation mit der Wirklichkeit ist ihm unerträglich, er erschlägt Jesus.

Moores Paulus steht noch ganz im Zeichen einer historisierenden Exegese und dogmenkritischen Position, die der Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts zuzuordnen ist. Der menschliche Jesus, den Moores Paulus zum „Sohn Gottes" „erhöht" (73), entspricht jenem „reinen" „Menschen" Jesus, den liberale Leben-Jesu-Forscher wie *Theodor Keim* und *Daniel Schenkel* einst in biographisch-entwicklungsmäßigen Darstellungen des Lebens Jesu anschaulich machen wollten. Es geht hier wie dort um die Rekonstruktion des „echten" und „ursprünglichen" Jesus, um den Weg zurück zum historischen Jesus, dessen „eigentliches" Evangelium, so der Tenor des Schlagwortes „Jesus, nicht Paulus", durch Paulus nachträglich dogmatisiert und theologisiert worden sei. Moore führt für diese Interpretation im Vorwort zu seinem Szenar einen auffälligen Textbefund an: Das paulinische Schrifttum legt die Vermutung nahe, daß Paulus nur wenig vom „Leben Christi gewußt zu haben scheint" (38).

Ein Blick auf den religiösen Büchermarkt der letzten Jahre zeigt, daß dieser auffällige Sachverhalt auch die florierende Paulusliteratur der Gegenwart beschäftigt. Gerade das, was sich dem Blickfeld des Historikers und Theologen entzieht, die Herkunft und der Werdegang des vorchristlichen Paulus, die persönlichen Voraussetzungen und das innere Profil dieses Mannes, der durch das Erlebnis vor Damaskus zum Verkündiger des auferstandenen Gottessohnes wird, hinterläßt dabei in der Romanliteratur eindrucksvolle Spuren in einer Fülle von Rezeptionstypen: dem literarischen Reisetagebuch, der Nacherzählung, Neugestaltung und Aktualisierung des Apostellebens im historischen Roman sowie der Übertragung der Paulus-Vita auf eine andere literarische Gestalt nach dem Schema einer Transfiguration.
Die frühen Paulusromane dieses Jahrhunderts stehen vor allem im Zeichen der Frage, welche Bedeutung der historische Jesus für die Paulus-Vita hat. Eine radikale und bis in die Gegenwart immer wieder neu aufgelegte Interpretation des Problems „Paulus und Jesus" kommt zu Beginn des 20. Jahrhunderts von *Arthur Drews*, der in seiner „Christusmythe" (Jena 1909) Paulus als Zeugen für die Nichtexistenz Jesu anführt. Drews' These von der Ungeschichtlichkeit Jesu stehen romanhafte Paulusbilder gegenüber, die von der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu geprägt sind. So schildert *Ferdinand Brockes'* Roman „Cajus von Derbe, der Gefährte des Paulus" (Halle 1920[5]) das Apostelleben vor einem malerischen zeitgeschichtlichen Hintergrund durch eine Spiegelung in dem historischen Umfeld.
Diese Technik der indirekten Spiegelung soll gerade die Glaubwürdigkeit und Faktizität der Historia Jesu hervorheben und einen „Lebensbeweis des Auferstandenen" erbringen (213). Die geschichtliche Person Jesus erscheint entsprechend nicht wie bei Drews als eine „erdachte" Gestalt in einem Entwicklungsprozeß. Das von Brockes' Paulus verkündete Christentum beruht vielmehr auf der Gemeinschaft mit einer Persönlichkeit, mit dem geschichtlichen Menschen Jesus.

Mit den Verweisen auf die geschichtliche Persönlichkeit Jesu grenzt sich Brockes' Paulusroman auch gegen einen weiteren folgenreichen Ansatz ab, der von dem Problem „Paulus und Jesus" ausgeht. Dieser Ansatz findet sich in einem Werk, das *Albert Schweitzer* in seiner „Geschichte der Paulinischen Forschung" (Tübingen 1933[2]) bezeichnenderweise „nicht der Theologie, sondern der Weltliteratur" zuordnet (132). *William Wrede* konstatiert 1904 in „Paulus" (Halle 1904) die „ungeheure Kluft" zwischen der geschichtlich-menschlichen Persönlichkeit Jesu und dem „Gottessohn des

Paulus" (84). Diese „Kluft" macht nach Wrede deutlich: „Aus dem Eindruck der Persönlichkeit Jesu" ist das paulinische Christusbild nicht entstanden (85). „Paulus glaubte bereits an ein solches Himmelswesen, einen göttlichen Christus, ehe er an Jesus glaubte" (86). In der Damaskus-Vision identifiziert Paulus, so Wrede, den irdischen Jesus mit diesem „Himmelswesen". Damit sind die Grundlagen für eine bedeutungsschwere Diastase gelegt: Der rein geistigen, schlichten Frömmigkeit Jesu steht das religiöse System der paulinischen Dogmatik gegenüber: Paulus erklärt das Christentum „zur Erlösungsreligion", er macht die „Heilstatsachen" Menschwerdung, Tod und Auferstehung Christi „zum Fundamente der Religion" (103). So ist Paulus letztlich „als der zweite Stifter des Christentums zu betrachten" (104).

Paulus – der zweite „Stifter" des Christentums?

Wredes Paulusbuch stehen romanhafte Literarisierungen der Paulus-Vita entgegen, die die „Kluft" zwischen Paulus und Jesus zu schließen versuchen. So betonen die historischen Romane von *Kristina Roy*, „Saul von Tarsus" (Striegau 1928[2]), und *Basil Mathews*, „Um Weltmeisterschaft" (Barmen 1929), die Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem von Paulus verkündigten Christus, indem sie das Apostelleben mit einem narrativen Leben Jesu parallelisieren. Die Heilsbotschaft des Paulus knüpft hier an die irdische Messiaspersönlichkeit und das menschliche Leben Jesu an. Roys Paulus weiß sich getragen von der „unmittelbaren Nähe Jesu" (33) und tritt als dessen „Zeuge" (49) und „Jünger" (35) auf.
Die romanhafte Literarisierung zeigt: Der paulinische Christus verdrängt gerade nicht jenen Jesus von Nazareth, Propheten und Wundertäter, den die Jünger „dem Fleische nach" gekannt haben. Ähnlich schaffen die historischen Romane von Gustav *Adolf Müller*, „Paulus" (Paderborn 1929), und *Hans Eschelbach*, „Der unbekannte Gott" (Bonn 1936), Brückenschläge zum irdischen Jesus, indem sie in die Rekonstruktion der Kindheit und Jugend des Apostels deskriptive Darstellungen des Lebens Jesu interpolieren. Die literarischen Konstruktionen und phantasievollen Ausschmückungen der Vorgeschichte des Apostels machen deutlich, daß der vorchristliche Paulus durchaus ein biographisches Interesse an Jesus hat.

Mit ihren lebensvollen Anknüpfungen an das irdisch-menschliche Leben Jesu korrigieren die Romane zugleich den lukanischen Paulusbericht, der Paulus den Rang und Namen eines Apostels und Auferstehungszeugen aberkennt. Auch die Romane weisen in psychologisierenden Konstruktionen auf die Differenz zwischen den „Zeugen" und Paulus hin. Eschelbachs Paulus weiß: „Ihm war Jesus erschienen in Blitz und Donner und in Gesichten." Die Zwölf „aber waren seine Schüler und Zeugen gewesen Tag für Tag. Sie kannten alle seine Worte besser als er. Wenn er nur gewürdigt wurde, der Letzte von ihnen zu sein!" (76). Die Romane führen jedoch das Problem „Paulus und Jesus" literarischen Lösungen zu, in denen sie Paulus als „letzten Apostel" zu den Zwölfen hinzutreten lassen. So ist es in Eschelbachs Paulusroman die Mutter Jesu, die Paulus als Apostel autorisiert. Was der Roman von hier aus entwirft, ist das anschauliche Bild eines zum Apostolat berufenen Osterzeugen, der als Wundertäter auf den Spuren Jesu Missionar *und* Jünger Jesu, Visionär *und* Auferstehungszeuge ist.
An dieser Stelle grenzen sich die Paulusromane vielfach auch gegen alle Versuche ab, die die paulinische Theologie aus der Vorgabe des Kerygmas ableiten und Paulus als Kronzeugen dafür anführen, daß der Glaubende Jesus einzig und allein im Kerygma hat. Hinter dieses Kerygma zurückzufragen, hieße, in der Sprache von Rudolf Bultmanns existentialer Analytik, einem illegitimen Sicherungsbedürfnis des Glaubens zu erliegen durch ein Erkennen auf nur „fleischliche" Weise (2 Kor 5,16). Der Ansicht, daß das „Urdatum" des Glaubens in dem Wortgeschehen des nachösterlichen Kerygmas zu lokalisieren sei, stehen mit *Martin Beheim-Schwarzbachs* „Paulus. Der Weg des Apostels" (Hamburg 1948) und *Gerhart Ellerts* „Paulus aus Tarsos" (Wien 1951) romanhafte Paulusdarstellungen gegenüber, auf die die kerygmatheologische Aussage, daß Jesus dem Menschen nur im Kerygma begegnet, gerade nicht zutrifft. Diese Romane verbannen mit ihren individualistisch-biographischen Ausdeutungen der Jesus-Paulus-Beziehung das Kerygma nicht einfach in einen leeren Raum. Die Geschichte des nachösterlichen Jesus schrumpft bei Ellerts Paulus entsprechend nicht auf ein bloßes „Daß" zusammen, sie umfaßt vielmehr auch das „Was" und „Wie", die geschichtliche Identität des Auferstandenen und Erhöhten mit dem Irdischen, dem „Menschen", den die Apostel „gekannt" haben und der Paulus „erschienen ist" (105).

Die romanhaften Literarisierungen zeigen sich hier völlig unberührt von der intellektuell-emanzipatorischen Argumentationslinie theologischer Kritik und rekurrieren auf das intuitiv-naive Glaubensbedürfnis von Lesern, die als Nicht-Exegeten keine abstrakt-begriffliche theologische Auseinandersetzung mit der Paulusgestalt suchen, sondern vielmehr an Anschaulichkeit und narrativer Verlebendigung interessiert sind. So will die literarisierende Nacherzählung der lukanischen Paulusgeschichte, wie sie *Ferdinand Brockes'* „Die Apostelgeschichte des Lukas" (Halle 1925) unternimmt, das biblische Material „lebendiger und verständlicher machen" (VI). Erzähltechnisch geschieht dies durch die Einführung einer Auktorial-Perspektive, für die der Paulusstoff nicht als literarische Substanz bedeutsam ist. Brockes will den Stoff nicht fiktionalisieren, sondern „das, was unausgesprochen zwischen den Zeilen des lukanischen Textes liegt, in Worte ... fassen" (VIII). Der Erzählvorgang folgt so letztlich einem narrativen Biblizismus, der die biblischen Texte primär als historische Referate auslegt.

Diese Abkehr von der form- und überlieferungsgeschichtlichen Problematik zeigt sich auch in einer weiteren Spielart

der literarischen Paulusdarstellung, dem *biblisch-historischen Reisetagebuch*, das dem biblischen Bericht psychologisierende und historisierende Ausschmückungen beigibt. In diesem Rezeptionstypus wird die Paulusgestalt so literarisiert, daß ein moderner ‚Augenzeuge' die historische Zuverlässigkeit der Darstellung verbürgt. Der Augenzeugenbericht suggeriert innerhalb eines detailliert recherchierten historischen Umfelds Authentizität und Erlebnisnähe. Dies gilt vor allem für die ungezählten Reisetagebücher *Ludwig Schnellers* wie „In alle Welt! Auf den Spuren des Apostels Paulus" (Leipzig 1910) und „Von Syrien bis Macedonien. Bilder aus dem Leben des Apostels Paulus" (Köln 1916), in denen die biblische Landschaft zur historischen Urkunde avanciert und der auktoriale Erzähler mit einem engagierten Berichterstatter und Chronisten identisch ist. Das, was sich hier als schriftgetreue, beschaulich-erbauliche Darstellung ausnimmt, lebt erstaunlicherweise hartnäckig in der Gegenwartsliteratur fort. So führt von Schnellers Reisetagebüchern über *Henry Vollam Mortons* „Auf den Spuren des Heiligen Paulus" (Wien 1949) und *Erwin Boslers* „Von Tarsus bis Rom. Auf den Spuren des Apostels Paulus" (Metzingen 1966) eine direkte Linie zu *Gustav Fabers* „Auf den Spuren des Paulus" (München 1989).

Auch hier zeigt sich: In dem Maße, in dem der Autor versucht, sich den Stoff literarisch anzueignen und die Paulus-Vita in eine in sich stimmige Chronologie und Psychologie zu übersetzen, schiebt er die quellenkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Probleme seines Materials beiseite. Die biblischen Texte werden unmittelbar als historische Unterlage einer direkten Paulusdarstellung eingesetzt. Die Apostelgeschichte gilt entsprechend „als zuverlässiger Baedeker", während das methodische Instrumentarium der Bibelkritik durch religiös-psychologische Kategorien überspielt wird.

Paulus – der „Dysangelist"?

Der Paulusroman als schriftgetreue Gebrauchsliteratur – diese Art religiöser Belletristik wird in der Romanliteratur dieses Jahrhunderts von Beginn an überlagert und schließlich verdrängt durch eine Legion von *dogmen- und kirchenkritisch ausgerichteten Paulusbüchern*, die die historische Diskrepanz und Diskontinuität zwischen der Verkündigung Jesu und der Lehre des Paulus festschreiben. Ausgangspunkt der Romanliteratur ist dabei nicht die exegetische Wissenschaft, sondern die antiklerikale Position Nietzsches. Für Nietzsche zeigt sich im *Antichrist* das Problem „Paulus und Jesus" in der Form, daß der verkündigte Christus das Ergebnis der verfälschenden Auslegung des Paulus ist. Dieser „Dysangelist" ist es, der die „frohe Botschaft" Jesu in die lebensfeindliche und weltverneinende Botschaft vom Kreuz verkehrt, indem er das ursprünglich Christliche ins Hellenistische-Jüdische übersetzt und in eine Versöhnungs- und Erlösungslehre verwandelt, die auf den Begriffen Schuld und Sünde aufruht („Werke in drei Bänden", hg. *K. Schlechta*, München 1956, Bd. II, 1204 f.).

Der von Paulus nie bewältigte Konflikt mit dem Gesetz führt nach Nietzsche dazu, daß Paulus das Kreuz als Erfüllung und Vernichtung des Gesetzes deutet. Diese „Erfindung" ist in vielfacher Hinsicht verhängnisvoll: Der „frohen Botschaft" Jesu folgte damit, so Nietzsche, die „schlimme Botschaft" des Paulus, ein „Dysangelium" (1200), das das „Schwergewicht des Lebens" „ins Jenseits verlegt" (1205) durch die „Lüge vom wiederauferstandenen Jesus" (1204). Der Vorwurf, den Nietzsche hier formuliert, wird für das literarische Paulusbild folgenreich. Die „schlimme Botschaft" ist nach Nietzsche eine Travestie auf das ursprüngliche Evangelium, sie liefert Jesus an das Kreuz einer ressentimenterfüllten Erlösungslehre aus.

Nietzsches Verurteilung der „schlimmen Botschaft" provoziert zu Beginn dieses Jahrhunderts vielfältige Gegenkonzeptionen. So werden in den impressionistischen Romanen von *Wilhelm Walloth*, „Der neue Heiland" (Jugenheim 1909), und *Gustav Klitscher*, „Mensch Heiland" (Berlin 1903), die Gegenspieler des Paulus, die wie Walloths „neuer Messias", gegen den „finsteren, lebensfeindlichen Pessimismus" des „Paulinismus" zu Felde ziehen, auf die Unbegreiflichkeit, die Paradoxie des gekreuzigten Gottes verwiesen (265). Die „neuen Heilande" umgehen das „Ärgernis" des Kreuzes in einer letzten Steigerung, die den Menschen an die Stelle Christi setzt. Der dionysische Antichrist, der Mensch gewordene Gott, ist Verkündiger einer Heilsbotschaft ohne Erlösung und will doch ein Leben im Absoluten heraufführen, für das der christliche Gott, jener Gott, den Paulus erfand, geleugnet werden muß. Die Romane liefern dazu ein Korrektiv, das die „neuen Heilande" wieder zu „Gottsuchern" werden läßt und sie im dornengekrönten Antlitz des Nazareners zum „unbekannten Gott" führt.

Ähnlich sieht sich in *Felix Nabors* historischem Roman „Mysterium Crucis" (Neu-Ulm 1912) der Vertreter der dionysischen Selbsterhöhung, der sich in ekstatischer Überhöhung zum Heilsbringer stilisiert hat, dem „unbekannten Gott" des Paulus gegenüber, der mit dem Anspruch auftritt, der Sündenheiland für alle Menschen zu sein. Dieser Gott wird gerade in der Niedrigkeit und Schmach des Kreuzes offenbar. So erfährt auch die Paulusgestalt in *Hans Muchs* romanhafter Paulus-Biographie „Zwei Tage vor Damaskus" (Leipzig 1913) das Kreuz nicht im Sinne Nietzsches als schreckliches „Fragezeichen", sondern als Mitte der Offenbarung, die die Macht des Gesetzes zerbricht und ein neues Sein „im Geist" eröffnet (vgl. 98).

Nabors und Muchs historisierende Form der Paulusdarstellung entzieht sich der Alternative „Apostat oder Apostel?" und ordnet das innere Profil der Paulusgestalt zeit- und religionsgeschichtlich ein, um so ein Gesamtbild des „Menschen" Paulus vorzustellen. Vor diesem Hintergrund muß auch das aktuelle Paulusbuch von *Wolfgang Feneberg* gesehen werden, das die Formen der Biographie, des historischen Romans und des populärtheologischen Sachbuchs

bunt durcheinandermischt. Fenebergs „Paulus – der Weltbürger" (München 1992) lenkt den Blick auf das religions- und zeitgeschichtliche Umfeld, das den vorchristlichen Paulus zum Eiferer „für das Gesetz und die väterlichen Überlieferungen" macht (Gal 1,14). Für diese – den „Regeln" der „narrativen Theologie der Bibel" (53) nachempfundene – romanhafte Paulusdarstellung ist Paulus „Jude und Pharisäer" und „gehört bleibend zum Volke Israel" (59). Entsprechend konzentriert sich Feneberg auf die Herkunft des Paulus aus der jüdischen Diaspora, die die Voraussetzungen für die spätere Missionstätigkeit schafft.

Paulus – ein Mann der Widersprüche?

Paulus, der „Erfinder der Christlichkeit", der „Stifter des Christentums" – es sind diese von Feneberg als verhängnisvolle „Mißdeutungen" zurückgewiesenen Urteile, die sich letztlich gerade in populistisch aufbereiteten Romanen behaupten, in denen die Polemik gegen den „schlimmen Botschafter" fortgeschrieben wird, um die dogmatische Christusfigur zu destruieren. Unter diesen Vorzeichen gelangt die Verurteilung des Paulus als „Dysangelist" und „Erfinder der Christlichkeit" bereits im völkischen Roman zu einer beachtlichen Breitenwirkung. Allen voran liefert *Gustav Frenssen* in „Hilligenlei" (1905[1], Berlin 1943) eine literarische Paulusdarstellung, die, eingebettet in ein narratives Leben Jesu im Fahrwasser der liberalen Jesustheologie, den historischen Jesus gegen den paulinischen „Gottessohn" ausspielt. In dieser Deutung ist es der „Konservator" und „Herold" Paulus, der Jesus „zu dem ewigen Gotteswesen, zu dem großen ewigen Weltwunder" erhebt. Frenssen will die ursprüngliche Lehre Jesu von diesem „Gedankengebäude" befreien. Was er dabei freilegt, ist ein heroisch-imperialistisches Postulat im Gefolge der „Blut und Boden"-Literatur: Das Leben Jesu gilt nunmehr als „eine Grundlage deutscher Wiedergeburt", die gegen die paulinische Erlösungslehre und Gnadenethik eine Leistungstheologie ins Recht setzt („Schlußwort zu Hilligenlei", Berlin 1906, 11). Das Sich-Ergeben in ein Sündenbewußtsein und das kommende Gericht des paulinischen „Gotteswesens" muß, so Frenssens abschließende Invokation in „Hilligenlei", überwunden werden durch das Sich-Aufschwingen der „Seele" zur „Gottesgenossin", zu einem „hohen", „freien" Menschentum, das die eigene „Erwähltheit" unter Beweis stellt (475).

Die Polemik gegen das paulinische „Gedankengebäude", als Auswuchs einer passiven und weltfremden Lebenshaltung gedeutet, gehört auch zu den Ingredienzen eines anderen Bestsellers aus der „Blut und Boden"-Literatur. So setzt *Hermann Stehrs* erfolgreicher Volksroman „Der Heiligenhof" (1918[1], Leipzig 1926) seinen messianischen Protagonisten gegen das lebensfeindliche „Dysangelium" des Paulus, das in die „frohe Botschaft" Jesu den altjüdischen Gedanken des Schuldopfers heineinlegt. Dieser „schlimmen Botschaft" steht im Roman ein naturhafter Schicksalsglaube gegenüber, der selbständig zu erbringende sittliche Anstrengung einfordert. Daher gilt: „Wer noch von Erlösung redet, redet ausgehülste Worte, lebt in der Sündeneitelkeit, beleidigt Gott und bäckt das Brot seiner Tage im Angstofen des Todes" (551). Nach diesem Motto wertet auch die Erlösergestalt in *Curth Corrinths* „Ekstatischen Visionen", „Potsdamer Platz oder die Nächte des neuen Messias" (München 1919), das paulinische „sola gratia" als Ausdruck einer jenseitssüchtigen Lebenshaltung, die sich in eine übersinnliche „Hinterwelt" flüchtet. Die paulinische Kreuzesbotschaft erscheint von hier aus, ganz im Sinne Nietzsches, als weltflüchtige Abwertung des irdisch-fleischlichen Lebens. Dagegen setzt der „neue Messias" sein Evangelium von den „Gebenedeiten der Freude" (14) und „endlosester Fleischeslust" (26).

Die antipaulinische Polemik dieser „neuen Erlöser" zeigt deutlich, daß das literarische Paulusbild immer auch Spiegel des sich stets wandelnden Zeitgeistes ist. Die frühen Paulusromane im Banne Nietzsches weisen aber auch auf bestimmte inhaltliche und formale Grundkonstanten der Rezeption, die die romanhafte Paulusliteratur bis in die Gegenwart bestimmen.

Die Unterscheidung zwischen dem ursprünglichen Evangelium Jesu und der Verkündigung des Paulus, der Aufweis einer nachträglichen Dogmatisierung der Jesus-Botschaft durch Paulus und schließlich die Darstellung der Geschichte des Christentums als Abkehr vom Judentum und der jesuanischen Frömmigkeit zum dogmatischen Christusbild der Kirche – das sind die Standardthemen all der Paulusromane, die das Anliegen der rationalistischen Dogmen- und Bibelkritik des 19. Jahrhunderts mit Nietzsches antiklerikalem Pathos fortführen. Hierher gehört das romanhafte Paulusbuch *Hyam Maccobys*, „The Mythmaker. Paul and the Invention of Christianity" (London 1986), das sich mit seiner nur allzu bekannten These, „Paulus, nicht Jesus" sei „der Stifter des Christentums als einer neuen Religion" abseits des „normalen Judaismus" (16), ebenso als Nachzügler der antiklerikalen Kritik am „Paulinismus" erweist wie Messadiés „Ein Mann namens Saulus", der die paulinische Mission als eine Eroberungsstrategie darstellt, die „das Christentum entbindet und die Nabelschnur durchtrennt, die es mit dem Judentum verbindet" (477).

Gleiches gilt für das romanhafte Paulusbuch *Dieter Hildebrandts*, „Saulus – Paulus. Ein Doppelleben" (München 1989). Auch hier findet sich erneut die bekannte, den jüdisch-christlichen Dialog der letzten dreißig Jahre völlig außer acht lassende These: Paulus hat „die Trennung zwischen Judentum und dem neuen Glauben einreißen lassen" und „muß ... sich auch verstehen lassen als ein Urheber jener Judenfeindlichkeit, die schon bald ein Grundelement des Christentums geworden war" (17–18). Und auch hier wieder die seit Reimarus zur stereotypen Formel avancierte These von einer „dogmatischen Kluft", die zwischen Jesus und Paulus aufbricht (17). Dazu fügen sich effektheischende Provokationen – Paulus, der „Liquidationsfunktionär", der sich „vom Peiniger zum Propagandisten des Christentums" wan-

delt (11) –, rhetorisch ausgeklügelte Aktualisierungen – Paulus, der „Diktator", der „korrespondierende Nachfahre" Lenins (28) –, und über allem schließlich „eine Stichflamme Mißtrauen, eine grelle Clairvoyance als Überfall von Frage und Fragwürdigkeit: Ist dieser Mann Saul am Ende und im Innersten gar nicht bekehrt, sondern nur eine Art Doppelagent?" (424).

Abseits „großkirchlicher" Religiosität

Hinter den gewitzten literarischen Collagen und Modernisierungen dieses mit bemerkenswerter romanesker Phantasie geschriebenen Paulusbuches verbirgt sich eine geradezu penetrant wirkende Polemik, die dem bekannten Inventar der antikirchlichen Kritik des Christentums entstammt. Diese Polemik hat bei Hildebrandt eine doppelte Spitze: Sie richtet sich zunächst gegen ein Christentum, das „zweitausend Jahre lang" durch „eine die Hände faltende Frömmigkeit und eine ideologische Einfältigkeit" die „paulinische Paradoxie verfehlt" hat (428), und demontiert dabei zugleich die „erbärmliche Erbaulichkeit" (49) und „Falschmünzerei" prominenter Bibelkritiker (398).

An dieser Stelle zeigt sich erneut die Diastase zwischen wissenschaftlicher Theologie und ‚laienhafter' Literatur, die viele Paulusromane dieses Jahrhundert von Beginn an bestimmt: Die romanhaften Annäherungen an Paulus verlaufen abseits oder in provokativem Gegensatz zur fachmännischen Bibelexegese. In Frontstellung zur Zunfttheologie streben sie eine Popularisierung des Paulusstoffes an und erreichen dabei eine breite Massenwirkung mit Bestsellerstatus. Und so wie zu Beginn dieses Jahrhunderts den Klassikern der Moderne nur allzu oft der Rang durch sogenannte „völkische" Schriftsteller abgelaufen wurde, allen voran durch Hermann Stehr und Gustav Frenssen, ist es in der Gegenwart der dezidiert kirchenkritische, wenn nicht antikirchliche Paulusroman, der herausragende theologische Spezialuntersuchungen wie *Jürgen Beckers* „Paulus. Der Apostel der Völker" (Tübingen 1989) auflagenmäßig „abhängt". Man kann, wie Georg Langenhorst, die fehlende „literarische Experimentierfreudigkeit" eines Gerald Messadié (248) beklagen oder an den theologischen Verzerrungen eines Dieter Hildebrandt heftig Anstoß nehmen. Allein das Lamentieren über „belletristisch vereinfachte Konzeptionen" (249) hilft wenig, denn die Romane richten sich an ein Publikum, an dem die wissenschaftliche Fachexegese vorbeigeht, ein Publikum, das eben nicht eine literarische „Herausforderung" (ebd.) sucht, sondern in erster Linie Unterhaltung. Theologische Inhalte und biblische Zentralgestalten des Christentums finden in der Gegenwartsliteratur offensichtlich nur noch dort eine angemessene Leseöffentlichkeit, wo sie trivialisiert und unterhaltsam verpackt werden.

Zu diesem Unterhaltungsmoment gesellt sich in *Susanne Krahes* biographischem Roman „Das riskierte Ich. Paulus aus Tarsus" (München 1991) ein weiteres unverzichtbares Ingrediens, das dem Paulusstoff Aktualität und Leseraufmerksamkeit sichert. Krahes narrative Exegese liefert eine romanhafte Literarisierung der Paulus-Vita, die aus existentieller Betroffenheit heraus das unter der psychologischen Spannung der Enderwartung stehende Selbstverständnis des Paulus aufschlüsseln will. Dies geschieht, wie *Gerd Theißen* in seinem Vorwort zu Krahes Roman betont, „nicht in historischer Absicht, um den ‚wirklichen' Paulus gegen kirchliche Verzerrungen von ihm auszuspielen" (11).

Gleichwohl findet sich auch hier altbekanntes Angriffsinventar wieder: Krahes Paulus polemisiert gegen „Berufstheologen", die Gott „verwalten" (153), gegen „bibelfeste" „Gottesfürchtige", „denen ihre Religiosität aus den Augen platzt" (162) und gegen „Epigonen", die „die Theologie des Kreuzes" mit einem „Schleier unechter, klerikaler Erhabenheit" „verhüllen" (257). All dies wird eingebettet in einen epischen Perspektivismus, der, wie Theißen anerkennend vermerkt, „narrative Meditationen über Leben und Theologie des Apostels" vorlegen möchte (12).

Im Roman selbst aber springt manches Detail ins Auge, das diese Intention grundlegend frappiert: Wenn Paulus als „spröder Charakter" (253) vorgestellt wird, der „genüßlich" (75) von seinem Damaskuserlebnis berichtet, und als „Schlitzohr" und „raffinierter Taktiker" (126) erscheint, der „lieber seine geistlichen Ideengebäude errichtete als Zelte nähte" (172), wenn das „Hohelied der Liebe" in eine „kitschige" Liebesaffäre (197) mit Prisca ausklingt, wenn Paulus' „erster Biograph" (14), Lukas, der „angebliche Arzt" (93) mit seinen „Geschichtsschlampereien" (102) zu einem „Geck" mit „Muskelpaketen" und „sagenhaftem Glück bei Frauen" wird, der „sich schwanzwedelnd bei Paulus beliebt zu machen" versucht (107), um ihm dann doch „seine abweisende und anmaßende Art heimzuzahlen" (105), dann stellt sich unverweigerlich der Eindruck ein, daß die Paulusgestalt hier in erster Linie lediglich den Stoff für eine unterhaltsame, ironisch-humoristisch gewürzte Paulus-Parodie abgibt.

Krahes Roman liefert aber nicht nur Unterhaltsames, er steuert auch das Material für eine subjektivistische Glaubensposition bei, die vor allem aus der Berufungsvision abgeleitet wird. Damaskus ist für Krahes Paulus nicht Ort der Wende vom Gesetzes- zum Christusglauben, sondern Ort einer Identitätskrise. *Schalom Asch* ordnete diese Krise in seinem historischen Roman „Der Apostel" (Stockholm 1946) zeit- und religionsgeschichtlich ein und ließ Paulus, der nach Damaskus „nur einen einzigen Wunsch" hat: „sein eigenes, plötzlich verlorenes Ich wiederzufinden" (179) „die Straße von Damaskus_weg… selbst bauen" (184). Krahes Roman beschreibt diese Krise dagegen existentiell, als Auseinandersetzung des Paulus mit sich selbst, und zugleich aktualisierend, als Aufforderung an den Leser, die eigene Existenz im Spiegel des „riskierten Ich" des Paulus zu überprüfen. Diese Suche nach dem eigenen Ich entpuppt sich jedoch letztlich als Auswuchs eines Glaubens, der vorrangig auf Selbsterfahrung setzt und die Paulusgestalt als Aufhänger für Selbstfindungsprozesse einsetzt, die abseits einer als „großkirchlich" (257) titulierten Religiosität verlaufen. *Elisabeth Hurth*

Noch nicht über dem Berg

In Argentinien hat die Nachdiktaturzeit begonnen

Am 14. Mai wurde der argentinische Präsident Carlos Menem mit einer überraschend hohen Stimmenzahl im Amt bestätigt. Er konnte damit die Früchte seines wirtschaftlichen Stabilisierungskurses ernten, durch den vor allem die Inflation gebändigt wurde. Bei der Aufarbeitung der teilweise düsteren Vergangenheit unter der Militärdiktatur geht man in Argentinien pragmatisch vor; auch die katholische Kirche muß sich derzeit mit ihrer Rolle unter der Herrschaft der Militärs auseinandersetzen.

In einer Umfrage im Frühjahr 1995 stellte das argentinische Nachrichtenmagazin „Noticias" einigen Durchschnittsfamilien in Buenos Aires die Frage, wie die privaten Haushalte mit der derzeitigen wirtschaftlichen Krise des Landes umgingen. Die Antworten fielen unterschiedlich aus. Eine Familie berichtete, daß sie nun doch die älteste Tochter nicht wie geplant auf eine Privatschule schicken werde, weil das Geld dafür nicht reiche. Eine andere gab an, man werde den geplanten Kauf des Zweitwagens wohl oder übel um ein Jahr zurückstellen müssen. Wieder eine andere Familie erklärte, das beste Mittel zur Anpassung an die Krise sei, weniger auswärts essen zu gehen und die Kreditkarte nicht mitzunehmen – andernfalls mache man zu viele Schulden und das sei im Moment einfach nicht drin.

Die Antworten dieser Durchschnitts-Argentinier verraten viel über den gegenwärtigen Zustand ihres Landes. Die Lage ist ernst, aber im Vergleich zu anderen Ländern Lateinamerikas beinahe paradiesisch. Daß es der Mehrheit der Argentinier in wirtschaftlicher Hinsicht vergleichsweise gut geht, ist ihnen auch durchaus bewußt. Dazu tragen nicht nur die täglichen Fernsehberichte über die ungleich schwierigere Lage in Nachbarländern wie Bolivien und Paraguay bei. Wichtiger noch ist die eigene Erinnerung an die Zeit der Hyperinflation, von der die Argentinier oft drastische Beispiele erzählen.
Eine junge Frau aus der gehobenen Mittelklasse etwa berichtet mit Schaudern davon, wie sie allmonatlich die Rente ihrer Großmutter nach langem Schlangestehen am Postschalter abholte, das dicke Bündel Geldscheine einpackte, damit zum nächsten Supermarkt rannte, um rasch noch vor der nächsten Runde der Preiserhöhungen die wichtigsten Lebensmittel für die alte Dame zu ergattern. Oft genug kam sie zu spät; die Preisschilder an den Regalen hatten wieder zwei Nullen mehr, und die Rente reichte gerade noch für ein Brot.

Die Erinnerung an diese Zeit der Verunsicherung war es vor allem anderen, die Argentiniens Präsident *Carlos Menem* bei den Präsidentschaftswahlen am 14. Mai dieses Jahres die überraschend deutlich ausgefallene Bestätigung im Amt sicherte. Mit 49,4 Prozent der Stimmen erreichte der pragmatische Erbe des Peronismus ein noch besseres Ergebnis als bei seiner ersten Wahl im Jahre 1989. Damals war Menem auf 47,3 Prozent der Stimmen gekommen. Auch im neuen Kongreß verfügt der Präsident mit 135 von 157 Abgeordneten über eine solide absolute Mehrheit.

Die Wiederwahl Menems, sie ist bereits die dritte demokratische Präsidentschaftswahl seit dem Ende der Militärdiktatur im Jahr 1983, markiert für Argentinien das Ende einer Epoche. Die „Nachdiktaturzeit", also die Phase der politischen und wirtschaftlichen Normalisierung nach der Herrschaft der Generäle ist abgeschlossen, die Normalität hat begonnen. Von nun an werden Politiker daran gemessen, ob es ihnen genügt, die Preise stabil und die Arbeitslosigkeit niedrig zu halten, ob die öffentlichen Dienste funktionieren und die Ausbildungsmöglichkeiten für alle Schichten besser werden. Menem hat den Wahlkampf mit dieser Aussicht auf Normalität, Sicherheit und Überschaubarkeit geführt, und er hat gewonnen.

Das Ende einer Epoche

Offenbar hat die Mehrheit ihm und seinem Wirtschaftsminister *Domingo Cavallo* die Stabilisierung der Währung und die Bändigung der Inflation als überragende Leistung honoriert. Im März 1991 hatte Cavallo die Eins-zu-Eins-Parität des Peso zum US-Dollar durchgesetzt und damit den grundlegenden, oft mit Härten verbundenen Schritt gegen die Inflation gewagt. Von diesem Zeitpunkt an war die argentinische Industrie gezwungen, preiswerter und besser zu produzieren, wenn sie überhaupt noch etwas exportieren wollte. Das bequeme Ausweichen auf international niedrigere Preise durch eine schwache Währung war nicht mehr möglich.
Wichtiger noch war das abrupte Ende der Kapitalflucht in den Dollar. Das Geld blieb im Lande und wurde investiert – mit beachtlichen Erfolgen. So wuchs etwa allein der Autoexport aus Argentinien in die Nachbarländer seit 1991 um das Dreifache an. Vor allen Dingen aber blieben die Gehälter der unteren und mittleren Einkommensschichten stabil, ja, es gab sogar wieder die Möglichkeit, Kredite aufzunehmen, was während der Hyperinflation schlicht unmöglich gewesen war.
Nachdem also Cavallos Roßkur in ihrer ersten Phase die gewünschte Wirkung gezeigt hat, scheint die Mehrheit der Bevölkerung bereit, auch die nächsten Schritte zu einer gesunden Wirtschaftsentwicklung mitzugehen. Dazu gehören als neuerliche schmerzliche Einschnitte weitere Privatisierungen, ein noch konsequenterer Abbau von überflüssigen Stellen und öffentlichem Dienst, aber auch expansive Maß-

nahmen wie eine Ausbildungsoffensive an den Schulen und Universitäten des Landes.

Im Wahlkampf hatte bezeichnenderweise sogar Menems schärfster Konkurrent *José Octavio Bordón*, die Dollar-Peso-Parität nicht in Frage gestellt, wohl wissend, daß gerade die „kleinen Leute" das Ende der Hyperinflation als eine Wohltat empfinden. Hinter Bordón steht das Mitte-Links-Bündnis Frepaso (Frente Pais Solidario). In ihm haben sich von linken Christdemokraten bis hin zu trotzkistischen Gruppen alle möglichen Strömungen versammelt, die den Neoliberalismus als gemeinsamen Feind bekämpfen.
Ihr Vorwurf gegen Menem, er opfere die Sozialpolitik auf dem Altar der Stabilität, hat immerhin ein knappes Drittel der Wählerschaft motivieren können, für eine „solidarischere" Politik zu stimmen, der allerdings klare Konturen bislang fehlen. Der dritte Kandidat für die Präsidentschaft, *Horacio Massaccesi* von der links-bürgerlichen Traditionspartei UCR (Unión Civica Radical) hat als einziger gewagt, neben dem Sparkurs der Regierung auch die Dollar-Peso-Parität anzugreifen und dafür mit einem blamablen Stimmenanteil von 16,5 Prozent – dem schlechtesten Ergebnis für die UCR seit Menschengedenken – die Quittung erhalten.

In der argentinischen Presse wird bereits spekuliert, ob mit dieser vernichtenden Niederlage das Ende des traditionellen Parteiengefüges eingeläutet ist, in dem Peronisten und „Radikale" den Ton angeben, wann immer die Militärs einmal gerade nicht die Macht übernommen hatten. Die Parallele zu Peru, wo wenige Wochen vor Menems Wiederwahl *Alberto Fujimori,* auch er ein Pragmatiker und „Neoliberaler", mit großer Mehrheit wiedergewählt wurde und alte Traditionsparteien zur Bedeutungslosigkeit absanken, ist nicht zu übersehen. Bezeichnenderweise verwenden die politischen Kommentatoren in Argentinien in jüngster Zeit für die politische Strömung des Präsidenten immer häufiger das Wort „Menemismus" und meinen damit jene besondere Mischung von Pragmatismus und neoliberaler Härte, die Menem zu seinem Programm gemacht hat.
Mit „Peronismus", also der staatsdirigistischen Wirtschaftsform des Parteigründers Perón, hat dies in der Tat wenig zu tun. Nur die Zielgruppe haben Menemismus und Peronismus gemeinsam: die „kleinen Leute", die am eigenen Leib zu spüren bekommen, ob eine Wirtschaftspolitik gut ist oder nicht. Diese Stammwählerschaft hat Menem ebenso rasch für seine Stabilitätspolitik eingenommen, wie Perón sie einst mit unbezahlbaren Wohlfahrts-Programmen gewinnen konnte. Nach Untersuchen von Meinungsforschungsinstituten hat Menem in diesen Schichten noch besser abgeschnitten als im Bevölkerungsdurchschnitt. Aus der Unterschicht stimmten 62 Prozent für ihn, selbst unter den Erwerbslosen brachte er es auf 52 Prozent – ein Erfolg, der sicher nicht allein mit der sprichwörtlichen Treue der peronistischen Stammeswählerschaft zu erklären ist.
Daß Menems Triumph bei der Wahl so deutlich ausfallen würde – er erhielt neun Prozent mehr Stimmen, als zu seiner Wiederwahl notwendig gewesen wären – hat nicht wenige Beobachter überrascht. Noch kurz vor der Wahl hatten die Auswirkungen dar mexikanischen Wirtschafts- und Währungskrise (der sogenannte Tequila-Effekt) die argentinische Wirtschaft erschüttert. Erstmals seit Einführung der Peso-Dollar-Parität setzte wieder eine Kapitalflucht großen Ausmaßes ins Ausland ein. Zeitungen sprachen von über fünf Milliarden Dollar, die quasi über Nacht abgezogen wurden. Mehrere Provinzen konnten die Gehälter der öffentlichen Bediensteten, mit deren Zahlung sie bereits seit Monaten im Rückstand lagen, überhaupt nicht mehr zahlen. Zu allem Überfluß kollabierten noch einige Privatbanken, die Börse verlor an einem Tag fast zehn Prozent, und in der Stadt Ushuaia (Feuerland) kam bei Arbeiterunruhen ein Mann ums Leben. Über alledem tauchte noch das Gespenst einer Rezession am Horizont auf, nachdem im April die Verbraucherpreise um 0,4 Prozent gefallen (!) und das Wirtschaftswachstum deutlich zurückgegangen war.

Der Tequila-Effekt ist überstanden

In der gefährlich zugespitzten Lage überließ es Menem seinem Wirtschaftsminister Cavallo, das angeschlagene Schiff wieder in ruhigere Gewässer zu bringen. Dieser nutzte das lange Wochenende der Osterfeiertage zu einer weitgehenden *Umstrukturierung des Bankenwesens.* Er verordnete den am meisten angeschlagenen Banken eine 30tägige Schließung und verkündete gleichzeitig die Schaffung eines staatlichen Fonds zur Sicherung der Bankeinlagen der kleinen und mittleren Sparer. Als die Argentinier aus dem Osterurlaub heimkamen, kehrte auch das Kapital wieder massenhaft zurück auf die Bankkonten. Cavallos Zusagen wurde geglaubt, die akute Krise war gemeistert.
Wenig später bescherten die internationalen Konzerne Fiat und General Motors der Regierung noch ein zusätzliches Ostergeschenk, indem sie die Errichtung zweier großer Autofabriken im Raum Córdoba und im Raum Buenos Aires ankündigten. Die Aussicht auf die damit verbundene Schaffung von mehreren tausend Arbeitsplätzen gab dem Optimismus neue Nahrung, und auch die argentinische Börse erholte sich wieder. Der Internationale Währungsfonds tat ein übriges und stellte zusätzlich Kredite in Aussicht.

Angesichts des geschickten Krisenmanagements und seiner Wirtschaftspolitik der harten Hand verwundert es nicht, daß Cavallo zugleich einer der am meisten respektierten und der meistgehaßten Politiker Argentiniens ist. Er steht bei Freunden und Gegnern in dem Ruf unbedingter Korrektheit und Unbestechlichkeit – Eigenschaften, die nicht vielen Gefolgsleuten in Menems Lager nachgesagt werden. Cavallos Stellung als Wirtschaftsfachmann erscheint nahezu unangreifbar, dem deutschen Beobachter drängt sich leicht das Bild von einem „argentinischen Ludwig Erhard" auf, der allein in seiner Person und seiner fach-

lichen Kompetenz das wirtschaftliche Wohl des Landes zu garantieren vermag.
Selbst seine politische Vergangenheit gereicht Cavallo bei seinen Bewunderen nicht zu Schaden. Am Ende der Militärdiktatur stand er an der Spitze der Zentralbank und sorgte dafür, daß die argentinische Industrie auf den internationalen Finanzmärkten kreditwürdig blieb. Dieses besondere patriotische Verdienst wird ihm bis heute kaum je zum Vorwurf gemacht. Die Durchschnittsargentinier sind froh, daß sie neben der Unfreiheit während der Diktatur nicht auch noch die Folgen einer internationalen Kreditsperre für ihre Industrie ertragen mußten.

Die Nachsicht für Cavallos politische Vergangenheit ist symptomatisch für die derzeitige Haltung der argentinischen Bevölkerung zu dem jüngsten dunklen Kapitel in der Vergangenheit ihres Landes, das nun etwas mehr als ein Jahrzehnt zurückliegt. Es scheint die Haltung vorzuherrschen: „Wir sind froh, daß es vorbei ist und wollen den Blick nach vorne richten." Dieser Stimmung entspricht Präsident Menem, indem er öffentlich Nachsicht mit denen fordert, die während der Diktatur von 1976 bis 1983 Verfehlungen begangen haben. Dies hat zwar zum Ausschluß Menems aus der Argentinischen Menschenrechtsvereinigung APDH geführt, ansonsten hat es ihm offenbar nicht geschadet. Wie schon sein Vorgänger *Raúl Alfonsín* praktiziert er eine Politik des *Verzeihens mit den Militärs*. Dabei gebraucht er so griffige Bilder wie das von der neuen Seite im Buch der Geschichte, die jetzt aufzuschlagen sei, oder von den Verfehlungen, die ihren Platz im Beichtstuhl hätten und nicht in der öffentlichen Debatte.

Der „Fuchs" Menem hält nichts vom großen Reinemachen. Offenbar hat er andere Wege gefunden, die Macht des Militärs zu beschneiden. Aus seiner Sicht gesehen, will er den Ex-Generälen nicht den Gefallen tun, sie durch schwere Strafen zu Märtyrern werden zu lassen. Sie sind amnestiert und können sich wie der erfolglose Kandidat der extremen Rechten, *Aldo Rico,* auch frei in der Politik betätigen. Stattdessen hat Menem im Zuge seiner allgemeinen Sparpolitik die Mittel für die früher so einflußreichen Militärakademien Zug um Zug gekürzt. Ohne viel Aufsehen zu erregen hat er damit eine der wichtigsten Bastionen der „Militärkultur" des Landes unauffällig untergraben. Junge Männer mit Führungstalent strömen heute nicht mehr scharenweise in die Militärakademien, sondern in die Managementschulen der Wirtschaft. In weniger als einer Generation ist es gelungen, aus dem, was einst ein „Staat im Staate" war, ganz normale Streitkräfte zu machen.
Wie sehr sich die einst abgehobene Stellung der Militärs in der Gesellschaft normalisiert hat, wurde auch bei der jüngsten Debatte über die Jahre der Diktatur deutlich, die kurz vor der heißen Phase des Wahlkampfes ein Marine-Offizier namens *Sollingo* auslöste. Er berichtete in aller Offenheit darüber, wie er in der Zeit des „schmutzigen Krieges" politische Gefangene vom Leben zum Tode brachte: Man betäubte die Gefolterten, fesselte sie, lud sie in ein Flugzeug und warf sie, mit Gewichten beschwert wie überzählige Katzen, aus großer Höhe ins Meer oder in die Mündung des Rio de la Plata.
Das Ungeheuerliche an diesen Enthüllungen war – neben dem schockierenden Inhalt – die Tatsache, daß ein Offizier Befehlsstrukturen, Praktiken und Perversitäten der Streitkräfte offenlegte. So etwas hatte es in Argentinien noch nicht gegeben. Derlei „Nestbeschmutzung" ist nicht vorgesehen, der Korpsgeist regiert in den argentinischen Streitkräften wie in allen Armeen Lateinamerikas. Doch dann geschah das Unerwartete: Ein leibhaftiger General, *Martin Balza,* bekannte sich öffentlich vor der Presse zu seiner Mitschuld an den Menschenrechtsverletzungen der Diktatur und zeigte sich reumütig für das, was er und seinesgleichen getan hatten.

Reumütige in der katholischen Kirche

Mitschuld und Reue sind für die katholischen Bischöfe des Landes erstmals seit dem Ende der Diktatur zu beherrschenden Themen geworden. Auch dazu haben die Enthüllungen Sollingos beigetragen. Im Gefolge seiner Aussagen tauchte in der Presse sehr bald der Vorwurf auf, Militärgeistliche, aber auch höhere Ränge der Hierarchie, seien von den Generälen konsultiert worden, um eine möglichst „humane" Form der Hinrichtung zu finden. Von da war es nicht mehr weit bis zum Vorwurf der *Mitwisserschaft* und der *Kollaboration,* der während des Wahlkampfes gegen Vertreter der Kirche erhoben wurde.

Eine der Aktivistinnen von der Gruppe der „Madres del Plaza de Mayo" gab weiteres Salz in die Wunden und berichtete von einer denkwürdigen Demonstration des Jahres 1977. Die Mütter protestierten damals gegen das Verschwindenlassen ihrer Söhne, die Demonstration endete in einem Platzregen. Die völlig durchnäßten Frauen begehrten die in Buenos Aires versammelten Bischöfe zu sprechen und ihnen ihr Anliegen vorzutragen. Doch die zogen es vor, die Mütter im Regen stehen zu lassen – bis auf einen, der herauskam, um mit ihnen zu sprechen. Die bittere Pointe: Noch am Morgen des selben Tages hatten die Bischöfe bei den Generälen der Junta gespeist und mit ihnen aktuelle Probleme des Landes erörtert. Die Vorwürfe gipfelten in der öffentlich geäußerten Vermutung, der einstige Nuntius in Argentinien, *Pio Laghi,* habe von zahlreichen Menschenrechtsverletzungen gewußt und habe sie stillschweigend gebilligt.

Die anschließende Polemik in Presse und Fernsehen war eines der wenigen aufregenden Themen des Wahlkampfes. Allerdings vermied es die Hierarchie geschickt, sich zu überzogenen Reaktionen provozieren zu lassen. Die angegriffenen Bischöfe sowie der ehemalige Nuntius erinnerten an die zahlreichen Stellungnahmen der Kirche in der Zeit der Diktatur, die zwar vorsichtig, aber eindeutig gewesen seien. Ihre damalige Zurückhaltung rechtfertigte sie. Man habe auf den

diskreten Wegen der kirchlichen Diplomatie Hunderten von politischen Gefangenen das Leben gerettet und sie befreit.
Tatsächlich ist die Rolle der katholischen Kirche während des „schmutzigen Krieges" um einiges besser als ihr Ruf. Zwar äußerten zu Beginn der Diktatur die Bischöfe Verständnis dafür, daß die Militärs die öffentliche Ordnung in die Hand nahmen, die im Chaos der Straßenunruhen und des massiven Terrorismus unterzugehen drohte. Doch folgten schon bald vorsichtig mahnende und anklagende Stimmen in Hirtenschreiben und privaten Briefen an die Generäle. Darin bezeichneten die Bischöfe das häufig praktizierte Verschwindenlassen und die Folter als Mittel, die sich unter keinen Umständen rechtfertigen ließen. Die Stellungnahmen der Bischöfe wurden bereits 1984 dokumentiert in einem schmalen Band unter dem Titel „La Iglesia y los derechos humanos", der jedoch in der öffentlichen Debatte bis heute weitgehend ignoriert wird.
Worte der Selbstkritik fand im Vorfeld der Frühjahrsvollversammlung des Episkopats eine Gruppe von fünf Bischöfen, darunter der Bischof von Morón, *Justo Laguna*. In einem gemeinsamen Kommuniqué stellen die fünf fest, die Kirche habe „nicht alles getan, was hätte getan werden können", um die Menschenrechte zu verteidigen. Wesentlich deutlicher wurde am Rande der Vollversammlung der Bischof von Quilmes, *Jorge Novak*. Er bat erstmals öffentlich um Verzeihung für die Fehler der Kirche während der Diktatur. Wörtlich verlautete er: „Wir bitten um Vergebung für unsere Taubheit, für unsere Feigheit, für unsere Unterlasseungen, für unser Mitwirken." In der gleichen Stellungnahme verteidigte Novak Ex-Nuntius Pio Laghi, der mittlerweile im Vatikan Präfekt der Kongregation für das vatikanische Bildungswesen ist. Dieser habe wesentlich mehr für die Freilassung politischer Gefangener bewirkt als irgendein anderer Diplomat in Buenos Aires. Laghi habe sich persönlich um viele Einzelschicksale gekümmert und auch den Vatikan über die Unterdrückung der Menschenrechte ständig auf dem laufenden gehalten.

Ein Volkskatholizismus alter Art

Beim Ad-limina-Besuch der argentinischen Bischofskonferenz im Juni schließlich wurde die Veröffentlichung eines gemeinsamen Schuldbekenntnisses der argentinischen Bischöfe angekündigt, in dem allerdings auch die Verdienste der Kirche um die Menschenrechte während der Militärdiktatur genannt werden sollten. Mit diesem Schritt kommt ein Prozeß zum Abschluß, der im Episkopat offenbar schon lange gärte. Alles in allem ist es überraschend, daß aus den Führungen von Militär und Kirche nachdenklichere Stimmen über die Vergangenheit zu hören sind als aus den politischen Parteien.

In der tagespolitischen Auseinandersetzung konzentrieren sich die Bischöfe auf die Verteidigung traditioneller katholischer Positionen in der Gesellschaft. Nachdem die Regierung Alfonsín gegen kirchlichen Widerstand die zivile Scheidung durchgesetzt hat, rücken nun die Felder *Schulpolitik* (Sonderstellung der katholischen Schulen) und *Legalisierung der Abtreibung* in den Blickpunkt. In beiden Fragen hatte die Kirche in Menem bislang einen treuen Verbündeten. Der aus Syrien stammende einstige Moslem ist seit langem praktizierender Katholik, während seine Frau und seine Tochter islamisch blieben.

Druck gegen die kirchlichen Positionen könnte jedoch mittelfristig aus der städtischen Bevölkerung kommen, die mit wachsendem Konsum sich zunehmend an amerikanischen und europäischen Vorbildern orientiert. Vorerst aber finden die Bischöfe noch breite Zustimmung, wenn sie ein Festhalten am Verbot der Abtreibung fordern oder eine Beibehaltung des ausdrücklichen Bezuges auf Gott in Schulfächern wie Sozialkunde und Biologie. In vielem erinnert die kirchliche Praxis und die Volksfrömmigkeit an Klischees vom romanischen Volkskatholizismus vergangener Jahrzehnte. Selbst junge Menschen in der Großstadt bekreuzigen sich, wenn sie an einer Kirche vorbeigehen, Beichtstühle in den Kirchen werden reichlich frequentiert, Prozessionen und Wallfahrten sind echte Volksereignisse. Auch die Priesterseminare der Diözesen und der Ordensgemeinschaften haben einen – wenn auch gebremsten – Zulauf, von dem die Kirche in Westeuropa nur träumen kann.

Entsprechend selbstbewußt gibt sich Kirche im Dialog mit den politischen Parteien, den Gewerkschaften, der Presse. Selbst das allgegegenwärtige *Sektenwesen* bereitet den Bischöfen offensichtlich kein großes Kopfzerbrechen. In Córdoba, der zweitgrößten Stadt des Landes, errichten derzeit diverse evangelikale Kirchen und Gruppen ein Predigerseminar, in dem die Missionare der Freikirchen für den gesamten Süden Südamerikas ausgebildet werden sollen – bislang wurden die Prediger und Pastoren per Fernstudium von einer Zentrale in Miami/Florida aus geschult. Eine Reaktion der katholischen Bischöfe darauf ist bislang ausgeblieben. Im Gegenteil: Kardinal Primatesta pflegt weiterhin den Dialog mit den unterschiedlichen protestantischen Kirchen. Sein Weihbischof *Roberto Rodriguez*, Sprecher der Bischofskonferenz in Sachen „Sozialpastoral" sowie „Glaube und Kultur", fordert allerdings neue Initiativen der Kirche in der Hochschul-Seelsorge, um vor allem die Abwanderungstendenzen innerhalb des studentischen Millieus stoppen zu können.
Auf politisch-sozialem Gebiet kündigte Rodriguez für die Zukunft eine kritischere Begleitung der Regierung Menem an. Nach der Phase der wirtschaftlichen Konsolidierung müsse nun die soziale Abfederung der Marktwirtschaft im Mittelpunkt stehen. Die wachsende Arbeitslosigkeit – sie lag im Frühjahr mit zwölf Prozent weit über dem argentinischen Normalmaß – und die große Zahl von Armen in der argentinischen Provinz bieten genug Stoff für eine künftige Profilierung der Kirche als Anwalt der Schwachen am Rande einer prosperierenden Gesellschaft.

Ludwig Ring-Eifel

Kurzinformationen

Papstbesuch in Tschechien und Polen

Vom 20. bis 22. Mai besuchte Johannes Paul II. die Tschechische Republik und Polen. Im Mittelpunkt der Reise, die den Papst nach Prag, in die mährische Erzbischofsstadt Olmütz und in die südpolnischen Städte Skoczów, Bielsko-Biala und Zywiec führte, stand die Heiligsprechung des Priesters *Jan Sarkander* (1576–1620) und der Seligen *Zdislava* von Lemberk, einer Frau aus dem 13. Jahrhundert. Die Heiligsprechung des im polnischen Skoczów geborenen und in Olmütz in den Auseinandersetzungen der Gegenreformation zu Tode gefolterten Jan Sarkander führte im Vorfeld des Papstbesuchs zu erheblichen Verstimmungen bei den Protestanten in Tschechien und Polen (vgl. HK, Mai 1995, 230 ff.). Johannes Paul II. bemühte sich in seinen Ansprachen darum, den umstrittenen Heiligen als Brücke zwischen Katholiken und Protestanten zu würdigen und dem protestantischen Unmut über diese wenigstens auf den ersten Blick ökumenisch wenig sensible Geste entgegenzutreten. Bei der Heiligsprechung in Olmütz bat er im Namen aller Katholiken um Verzeihung für alles Unrecht, das Nichtkatholiken im Lauf der wechselvollen Geschichte der Region zugefügt worden sei. Der Tag der Heiligsprechung solle einen neuen Anfang im gemeinsamen Bemühen um die Nachfolge Christi markieren. In Skoczów fand eine Begegnung Johannes Pauls II.: mit der lutherischen Gemeinde in deren Kirche statt. In Polen äußerte der Papst ansonsten sehr deutlich sein Mißfallen gegenüber der derzeitigen gesellschaftlich-religiösen Entwicklung. Er rief zur Wachsamkeit angesichts der Gefahr der „Demoralisierung" und des „moralischen Permissivismus" auf und beklagte, daß sich im Zeichen der Toleranz im öffentlichen Leben und den Massenmedien eine von den Gläubigen immer stärker empfundene Intoleranz ihnen gegenüber breitmache. Johannes Paul II. erinnerte daran, daß die polnische Nation in Zeiten schwerer Prüfung die Kraft zum Überleben immer im Kreuz Christi gefunden habe: „Sie war stark durch die Kraft und die Weisheit des Kreuzes! Kann man das vergessen?"

Zwanzig Jahre Jugend-Synodenbeschluß

Am 3. Mai 1975 wurde der Beschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit" nach einer teilweise recht kontrovers geführten Diskussion von der Würzburger Synode verabschiedet. In ihm fanden sich einige markante, für die kirchliche Jugendarbeit geradezu revolutionäre Aussagen: der Ansatz bei den gesellschaftlichen und psychosozialen Bedingungen; das „personale Angebot", das über dem „Sachangebot" stehe; die Zielbestimmung kirchlicher Jugendarbeit, durch Motivation und Befähigung der Jugendlichen, das Leben am Weg Jesu zu orientieren; der Auftrag, Dienst der Kirche an der Jugend der Kirche, wie an der Jugend überhaupt zu sein. Anläßlich des 20. Jahrestags der Beschlußfassung veranstalteten Ende Mai die Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz, der BDKJ, die Altenberger Katholische Akademie für Jugendfragen, das Jugendpastoralinstitut Don Bosco und das Bischöfliche Jugendamt der Diözese Münster einen gemeinsamen Kongreß zur Bilanz über Rezeptions- und Wirkungsgeschichte. „Was damals grundlegend festgeschrieben wurde, ist fortschrittlicher als manche Praxis heute", unterstrich dabei der Bundespräses des BDKJ, *Rolf Peter Cremer*. Als „Basis und Strategiepapier einer Kirche der Jugend" bezeichnete der Würzburger Fundamentaltheologe *Elmar Klinger* die Pastoralkonstitution Gaudium et spes. Basis sei die Konstitution, weil sie die Kirche der Jugend in der Gesamtkirche verorte, Strategiepapier, weil sie die Methode angebe, sie zu bilden. Im Vergleich etwa zu den Aussagen des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) zur Jugend in Puebla und Medellín, wo eine „Kirche der Jugend" entfaltet werde, zeige der Synodenbeschluß dagegen jene Schwächen, die in der einseitigen, verkürzenden und teilweise karikierenden Rezeption der „Volk-Gottes-Lehre" durch die Würzburger Synode insgesamt begründet seien. Der Münsteraner Religionspädagoge *Hermann Steinkamp*, zur Zeit der Synode Berater der für den Jugendarbeitsbeschluß zuständigen Kommission, betonte in seiner Analyse der „innovatorischen Grundzüge des Synodenbeschlusses": Die erfolgreiche Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der „reflektierten Gruppe", einer der zentralen und wegen seiner politisch-emanzipatorischen Implikationen heftig umstrittenen Begriffe des Beschlusses, sei in der Konsensfähigkeit des Konzeptes wie in der zeitgeschichtlich parallel sich durchsetzenden „Konjunkturwelle des Psycho-, näherhin des Gruppenbooms" zu erklären. Zaghafte Anzeichen für eine neue Verständigung über Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit sah der Freiburger Religionspädagoge *Werner Tzscheetzsch*. Für diesen Verständigungsprozeß dürfe sie sich weder an einem „Rückzugsmodell" noch an einem „pragmatischen Anpassungsmodell" orientieren, sondern einem „kritischen Dialogmodell" entsprechend eigene Optionen so treffen.

Generalsekretärin der UN-Frauenkonferenz beim Papst

Der Vatikan werde sich bei der vierten Frauenkonferenz der Vereinten Nationen ebenso wie bei ihrer Vorbereitung für die unveräußerliche

Würde der Frau, ihre Rechte und Chancen in allen Bereichen des Lebens einsetzen. Dies betonte Johannes Paul II. bei einer Audienz für *Gertrude Mongella*, die Generalsekretärin der für den 4. bis 15. September geplanten Konferenz in Peking (Wortlaut der Ansprache: in Osservatore Romano, 26./27.5.95). Die Delegation des Heiligen Stuhles, die sich vorwiegend aus Frauen zusammensetze, sei sich der großen Hoffnungen und Erwartungen bewußt, die die Frauen überall in der Welt mit dieser Konferenz verbänden. Zugleich betonte der Papst, für den Vatikan stehe der *Lebensschutz* im Zentrum. Zugleich unterstrich Johannes Paul II., gleiche Würde für die Frau könne nicht Wesensgleichheit mit dem Mann bedeuten, sonst wären der einmalige Reichtum und die angeborenen Werte der Weiblichkeit bedroht. Damit hob er besonders die Rolle der Frau als Mutter und Erzieherin hervor, ihre einzigartige Rolle bei der Humanisierung der Gesellschaft. Ende des vergangenen Jahres hatte bereits der Päpstliche Rat für Gerechtigkeit und Frieden eine Stellungnahme zu den Vorbereitungen der Frauenkonferenz veröffentlicht (vgl. HK, Februar 1995, 60f.). In einem Beitrag für den Osservatore Romano (28.4.1995) hatte der New Yorker Erzbischof, Kardinal *John O´Connor*, Kritik an der Konferenzvorbereitung der „großen Industriemächte" geübt. Wie bereits bei der Weltbevölkerungskonferenz in Kairo planten diese Mächte Angriffe auf das Leben, beispielsweise in Überlegungen zur Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs. Auf massiven Protest stießen unterdessen Pläne, das Frauenforum der Nichtregierungsorganisationen – es werden mehr als 3000 erwartet – auszulagern. Anfang Mai hat der Ökumenische Rat der Kirchen in einem veröffentlichten Schreiben an den UN-Generalsekretär *Boutros Ghali* mit der Absage seiner Teilnahme gedroht, wenn eine sinnvolle Beteiligung der NROs nicht gewährleistet sei. ÖRK-Generalsekretär *Konrad Raiser* kritisierte in dem Brief ebenso, daß zahlreichen nichtstaatlichen Gruppen die Teilnahme an der Konferenz verweigert worden sei.

Erklärungen katholischer Bischöfe Ruandas und Burundis zur Lage in ihren Ländern

Ein Jahr nach den blutigen Ausschreitungen in Ruanda im April 1994 (vgl. HK, Juli 1995, 364ff.) haben sich die Bischöfe Ruandas für einen humanen Umgang mit den Opfern und Toten des Bürgerkriegs eingesetzt. In einer Erklärung vom 30. März dieses Jahres (vgl. Documentation Catholique, 21.5.95, 505f.) heißt es, man verurteile und verabscheue erneut die Gewaltakte und den Völkermord des vergangenen Jahres. Die Bischöfe rufen den Wert jeder menschlichen Person in Erinnerung und fordern dazu auf, sich jedweder Aktionen zu enthalten bzw. diese aufs entschiedenste zu bekämpfen, von denen eine solche Tragödie erneut ausgehen könne. Die katholische Kirche teile das Leiden all derer, die jedweder Form der Gewalt ausgesetzt gewesen seien. Im Rahmen ihrer Möglichkeiten wolle sie ihnen ihre Unterstützung zukommen lassen. Die Bischöfe setzen sich für eine „würdige Bestattung der Toten" bzw. der sterblichen Überreste der Toten ein sowie für die Errichtung von Denkmälern. Der Kirche des Landes war bis in die jüngste Zeit hinein vorgehalten worden, zu zurückhaltend für soziale und politische Belange eingetreten zu sein. – Der Vorsitzende der Bischofskonferenz Burundis, der Bischof von Bururi, *Bernard Bududira*, wies in einem Interview (La Croix, 3.6.95) darauf hin, daß Vertreter der Kirche in Ruanda wie Burundi an der „Verteufelung" der jeweils anderen teilgenommen hätten. In beiden Ländern gebe es Christen, die getötet hätten und solche, die getötet worden seien. Etwa 90 Prozent des Klerus in Burundi unternehme heute alles in seinen Kräften Stehende, um sich für den Dialog und die Zusammenarbeit einzusetzen. Das Leben in den Pfarreien, in den Basisgemeinschaften stelle den wichtigsten Schutz gegen die Aufrufe zu Gewalt von seiten extremistischer Gruppen dar. Die Kirche in Burundi sei einer der wenigen Orte, an denen die Menschen sich treffen und miteinander sprechen könnten.

Bücher

GERHARD LUDWIG MÜLLER, Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1995. 879 S. 98,– DM.

„Die" katholische Dogmatik gibt es nicht mehr und kann es wohl auch nach der Überwindung der Neuscholastik nicht mehr geben. Damit werden aber Lehrbücher der Dogmatik als theologischer Zentraldisziplin nicht überflüssig, sondern umso notwendiger. Der Münchner Dogmatiker Gerhard Ludwig Müller hat jetzt ein voluminöses Werk vorgelegt, das in einer originellen Anordnung alle Traktate der katholischen Dogmatik behandelt. In der Mitte dieses gedanklich anspruchsvollen, sprachlich gelegentlich etwas angestrengt wirkenden Entwurfs steht die trinitarische Gotteslehre. Ihr voraus gehen die Traktate, in denen von den Voraussetzungen (Anthropo-

logie, Schöpfungslehre) und den heilsgeschichtlichen Vollzügen (Gott als Vater, Sohn und Geist) der Selbstmitteilung Gottes gehandelt wird; ihr folgen die Traktate, die mit der Antwort des Menschen auf Gottes Initiative zu tun haben (von der Mariologie, der verhältnismäßig viel Raum zugemessen wird über Eschatologie, Ekklesiologie und Sakramentenlehre zur Gnadenlehre als Abschluß). Müllers Dogmatik zeichnet sich vor allem dadurch aus, daß sie den denkerischen Herausforderungen der zentralen christlichen Glaubenswahrheiten nicht ausweicht, sondern sie bewußt aufzunehmen versucht. Sie ist durchgängig um die Verschränkung der verschiedenen Glaubensinhalte bzw. dogmatischen Traktate bemüht und enthält zahlreiche Passagen, in denen theologie- und dogmengeschichtliche Befunde dem Verständnis auf gelungene Weise erschlossen werden. Das Werk zeigt aber auch die Grenzen, an die eine Dogmatik unvermeidlicherweise stößt, wenn sie den klassischen Lehrbestand unter den Bedingungen des heutigen Problembewußtseins zur Geltung bringen möchte. Lehrbuchcharakter hat der Band insoweit, als zu den einzelnen Traktaten jeweils die lehramtlichen Aussagen zusammengestellt und die Aussagen immer wieder in Kurzform zusammengefaßt werden. Zu loben ist an dieser Dogmatik nicht zuletzt das erste, der theologischen Erkenntnislehre gewidmete Kapitel. *U. R.*

THOMAS RUSTER, Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1994. 421 S. 78,– DM.

Als eine schicksalsträchtige Epoche der jüngeren Geschichte hat sich die Weimarer Zeit auch in der katholischen Theologie erwiesen. Hier finden sich entscheidende Umbrüche und Neuansätze, die ihre Wirkung bis in die unmittelbare Gegenwart hinein zeigen. Daß es sich dabei um ein durchaus prekäres Erbe handelt, zeigt diese Bonner Habilitationsschrift. Sie konzentriert sich auf das (bis heute ungeklärte) spannungsvolle Verhältnis von katholischem Glauben und moderner Lebenskultur. Eine wache Theologie reagierte damals auf die Ungleichzeitigkeit des Katholizismus zur Moderne. Dies geschieht vor allem im Aufweis der Nützlichkeit der katholischen Religion für die moderne Welt. Die Kirche erscheint dabei als hilfreicher Ort der Wahrheit und kraftvolle Autorität. Dieser durchgängige Versuch, der Herausforderung durch die Moderne mit dem Hinweis auf den funktionalen Sinn der Religion zu begegnen, führt jedoch zu einer inhaltlichen Entleerung des Glaubens. Er gerät zum bloßen Autoritätsprinzip, zur reinen Form, zu umfassender Sinngebung, die Integration, nicht aber Innovation bewirken kann. All das wird in exzellenten Porträtstudien bekannter Theologen dieser Zeit (etwa R. Guardini, K. Adam, O. Casel, E. Przywara), aber auch weniger dominanter Gestalten (z. B. E. Michel, A. Rademacher, E. Krebs), nicht zuletzt aber an wegweisenden „Querdenkern" wie Joseph Wittig und Peter Lippert aufgezeigt. Zahlreiche instruktive Exkurse (z. B. zur damaligen Frauenfrage, zu Peter Wust, Carl Schmitt und zu den kirchlichen Anstalten) beschreiben das geistige, kirchliche und theologische Klima dieser Zeit. Mit einer stupenden Quellenkenntnis verbinden sich dabei eine brillante Darstellungsgabe und eine scharfsichtige kritische Interpretation.

A. S.

LUKAS VISCHER, LUKAS SCHENKER, RUDOLF DELLSPERGER (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz. Paulusverlag Freiburg i. Ue./Friedrich Reinhardt Verlag Basel 1994, 374 S., 48,- Fr.

Wenn die Autoren und Herausgeber diese Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz als „Versuch" bezeichnen, so ist dies keine falsche (eidgenössische) Bescheidenheit, sondern angesichts der Neuigkeit des Konzepts durchaus angebracht. Das Werk geht auf einen entsprechenden Vorschlag Anfang der 80er Jahre zurück. Zu seiner Realisierung bildete sich eine eigene Arbeitsgemeinschaft. Die Geschichte der Kirchen und des christlichen Glaubens in der Schweiz wird nicht nach Konfessionen getrennt, sondern gemeinsam und in ständigem Bezug aufeinander dargestellt. Es handelt sich im strengen Sinn nicht um ein wissenschaftliches Werk. Herausgeber und Autoren verstehen das Buch als Gemeinschaftswerk; erkennbar auch daran, daß sich die einzelnen Textabschnitte zwar einzelnen Autoren zuordnen lassen, die Namen jedoch kollektiv zu Beginn der Kapitel aufgeführt sind. Das Buch bietet keine Geschichte der Ökumene, auch keine Geschichte der Kirche aus einer dritten, in diesem Sinne „ökumenischen" Sicht, sondern „ein Bild von der Vergangenheit..., das von Christen aller Konfessionen anerkannt werden kann". In dieser Hinsicht ist es weit über die Kirchengeschichte der Schweiz hinaus methodisch beispielhaft. Fast schon selbstverständlich ist, daß es sich nicht um eine reine Institutionengeschichte handelt, d. h. es geht ebenso um kirchliche Institutionen wie um religiöse Praxis. Dabei wird besondere Sorgfalt auf die Darstellung der Herausbildung und Entwicklung der Konfessionen und ihrer gegenseitigen wechselseitigen Beeinflussung gelegt. Konfessionalität ist vor diesem Hintergrund mehr als eine bestimmte kontroverstheologisch bestimmbare Spielart des christlichen Glaubens, sondern etwas, das auf komplexe Weise in konkrete kulturell geprägte Identitäten verwoben ist. Oder wie es beispielsweise im Zusammenhang mit dem für die kirchliche Situation der Schweiz bis heute bedeutsamen Kulturkampf des 19. Jahrhunderts in Form einer These formuliert wird: „Das konfessionelle Vorurteil zwischen Katholiken und Protestanten, wie es im 20. Jahrhundert weiterlebte, (geht) nicht so sehr auf die Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts als vielmehr auf die Kolportage negativer Feindbilder der Kulturkampfzeit zurück." (S. 254) *K. N.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

BRÄNDLE, WERNER. Überlegungen zur Rede vom Handeln Gottes. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, 37. Bd., Heft 1 (1995), S. 96–117.

Der Beitrag geht der Frage nach, wie systematisch-theologisch adäquat vom Handeln Gottes gesprochen werden könne. Der Autor stützt sich dabei auf einen Ansatz von Wolfhart Pannenberg, der in dem Zusammenhang nicht einen personalen Handlungsbegriff verwendet, sondern beim innertrinitarischen Gottesverhältnis ansetzt. Das Handeln Gottes werde von Pannenberg nicht anthropomorph im Sinn einer zweckvoll handelnden „Persönlichkeit" gedacht, sondern als „dynamisches Feld". Der Autor sieht diesen trinitätstheologischen Ansatz bereits in der paulinischen Auffassung vom Handeln Gottes grundgelegt: „Bei Paulus ist das, was vom Erwählungs- und Versöhnungshandeln Gottes durch Jesus Christus im Wirken des Geistes in den Gemeinden durch die einzelnen Glaubenden und damit auch vor der Welt wahrzunehmen ist, nicht das Handeln eines totalitären monistischen göttlichen Subjekts, sondern das Wirken von Menschen im ‚Kraftfeld' des Geistes Gottes..." Vom Handeln Gottes werde nur dann sachgemäß, d. h. trinitätstheologisch gesprochen, wenn es als ein Reden im „Geist des Glaubens" verstanden werde. Gottes Handeln komme nicht abstrakt vor, nicht unabhängig von solchen Menschen, die „im Geist des Glaubens" daran teilhätten.

MÜLLER, KLAUS. Subjektivität und Theologie. Eine hartnäckige Rückfrage. In: Theologie und Philosophie Jhg. 70, Heft 2 (1995), S. 161–186.

„Das Subjekt hat derzeit in Theologenkreisen keine gute Presse." Dieser Entwicklung, für die er auf katholische wie protestantische Beispiele verweist, möchte Müller im Rückgriff auf die Wiederentdeckung des Subjekts in der analytischen Philosophie entgegentreten. Die Annahme unhintergehbaren Selbstbewußtseins, so ein erstes Resultat, gehe gerade aus ihrer radikalsten Bestreitung gehärtet hervor. Theologisch macht Müller den so gewonnenen Subjektbegriff fruchtbar, indem er ihn mit dem Gottesbegriff im allgemeinen und dem christlichen Verständnis des trinitarischen Gottes im besonderen verbindet. Demnach lassen sich Gotteslehre wie Inkarnationsdogma, Religionen-Problem wie Trinitätstheologie, Christologie und Soteriologie im Ausgang von und mit dem Instrumentar der sich über sich verständigenden Subjektivität „nicht nur je für sich mit einer Begründungsdimension ausstatten, sondern auch in ihrem systematischen Zusammenhang aus einheitlichem Grund zur Geltung bringen". Als entscheidendes Scharnier dient dabei die Verwiesenheit des unhintergehbaren, sich selbst nicht mächtigen Selbstbewußtseins auf einen es tragenden Grund. Das unterscheidend Christliche wiederum besteht dann in der „radikalen Konzentration allen von der menschlichen Selbstvergewisserung angestoßenen Suchens und Ahnens in der und auf die Subjektivität eines menschlichen Individuums: Jesus von Nazareth".

Kultur und Gesellschaft

DELORME, CHRISTIAN. Chrétiens et musulmans en France. In: Études Nr. 3825 (Mai 1995), S. 649–660.

Der Autor, Priester des Erzbistums Lyon und aus langjähriger Erfahrung mit dem Milieu der maghrebinischen Einwanderer in Frankreich vertraut, beschreibt Chancen und Probleme des christlich-islamischen Dialogs unter den Bedingungen eines inzwischen stärker organisierten und selbstbewußteren Islams in Frankreich. Während in den siebziger und achtziger Jahren Zehntausende junger Muslime in katholischen Arbeitnehmerorganisationen mitgearbeitet hätten, zögen sie sich jetzt wieder daraus zurück. Insgesamt, so Delorme, hätten die Christen inzwischen das Monopol im Dialog mit den Muslimen eingebüßt; sie befänden sich nicht mehr in der Rolle dessen, der den Dialog aufnehmen und seine Partner selbst aussuchen könne. Der Autor verweist auf die sehr unterschiedlichen Dialogkonzepte von Christen und Muslimen und auf die verbreitete Furcht unter Muslimen in Frankreich, durch Kontakte oder gar Ehen mit Christen die eigene Identität zu gefährden. Der „Dialog des Lebens" mit den Muslimen brauche heute eine Ergänzung durch den Dialog mit den muslimischen Organisationen und Institutionen. Dabei gehe es weniger um theologische Fragen, sondern um mögliche gemeinsame Aktionen und Verlautbarungen mit den Kirchen. Delorme mahnt schließlich, beim Dialog mit dem Islam die „laizistischen" Muslime mit Distanz zum traditionellen Islam nicht zu vergessen. Sie bildeten die Mehrheit der Muslime in Frankreich.

THEISEN, HEINZ. Zukunftsverträglichkeit als Zielkonsens. Pluralistische Demokratien in der Begrenzungskrise. In: Universitas, 50. Jhg. Heft 5 (Mai 1995), S. 471–479.

Die in den siebziger Jahren prognostizierten Begrenzungskrisen seien bereits Gegenwart geworden. Der Grund dafür: Die jahrzehntelange Vernachlässigung langfristiger Notwendigkeit zugunsten kurzfristiger Bedürfnisbefriedigung. Wachstum hat, so Theisen, als Lösungsmuster ausgedient. Die vorherrschenden politischen wie ideologischen Lösungsversuche verfehlten jedoch vor allem die Überkomplexität der Probleme. Zu sehr seien politische Argumentationsfiguren vom dialektischen Fortschrittsmodell geprägt, wonach die höhere Synthese aus dem Konflikt der Gegensätze erwachse. Die Konzentration auf den Konflikt versperre die Einsicht in den gemeinsam verursachten Zusammenhang der Probleme. Nachdem der alte Zielkonsens „Fortschritt zu größtmöglicher Ausdehnung" nicht mehr haltbar ist, so der Kölner Politologe, drängt sich im Kontext der aufgebrochenen Zukunftsproblematik das über ein hohes Integrationspotential verfügende Ziel einer größeren „Zukunftsverträglichkeit" selbst auf. Mit der Frage nach dem Ziel des Ganzen könnten neue ethische Maßstäbe gewonnen werden. Die Überlegenheit dieser Perspektive resultiere daraus, daß der Mensch das übergreifende Ziel des gelingenden Lebens im Ganzen in sich vorfinde, sonstige partikulare Ziele aber frei gewählt seien. Das Ziel „Zukunftsfähigkeit" aber verlange nach einem Ansatz, der sich mit allen Gesichtspunkten gleichzeitig beschäftige und darauf achte, wie sie zueinander in Beziehung stünden verlange den notwendigen Übergang vom dialektischen Entweder-Oder zum Sowohl-Als-auch.

Notizen

Versöhnliche Töne kamen vom diesjährigen „Achter-Mai-Treffen" in den Niederlanden. Die „Achter-Mai-Bewegung", ein Zusammenschluß verschiedenster katholischer Organisationen, Gruppen und Institutionen, entstand nach dem Papstbesuch 1985 in den Niederlanden als Sammelbecken für Katholiken, die sich für eine offenere und gesellschaftlich entschiedenere Kirche einsetzen. Am diesjährigen Treffen am 13. Mai, das wie das erste vor zehn Jahren in Den Haag stattfand, nahmen erstmals zwei niederländische Diözesanbischöfe teil. Sie kamen allerdings nicht im offiziellen Auftrag der Bischofskonferenz. Bischof Muskens von Breda und Bischof Van Luyn (Rotterdam), beide erst kurz im Amt, äußerten sich positiv über die Veranstaltung, die 10000 Menschen anzog. Hedwig Wasser, Vorsitzende der „Achter-Mai-Bewegung", sagte in Den Haag, die Zeit der Konfrontation sei vorüber.

Mit Blick auf die Abrüstungskonferenz der Vereinten Nationen im Herbst dieses Jahres in Wien haben 300 Hilfsorganisationen aus 38 Ländern ein weltweites Verbot von Landminen anläßlich einer Tagung in Kambodscha gefordert. Zu den Unterzeichnern, die sich für eine Verschärfung des bisher erst von 42 Staaten ratifizierten und mit keinerlei Sanktionsvollmacht ausgestatteten „UN-Minenprotokolls" von 1980 aussprechen, gehören auch das Bischöfliche Hilfswerk Misereor, die deutsche Kommission Justitia et Pax und Caritas International. Diese haben sich zusammen mit Brot für die Welt, dem Diakonischen Werk der EKD und anderen in Entwicklungs- und Friedensfragen engagierten Organisationen zu einem Initiativkreis zusammengeschlossen, der im Vorfeld der Konferenz eine bundesweite Kampagne zur Ächtung von Landminen gestartet hat. Sie ist verbunden mit der Forderung an die Bundesregierung, sich ebenfalls für ein Totalverbot einzusetzen.

Am 3. und 4. Juni kam Johannes Paul II. zu einem Kurzbesuch nach Belgien. Er galt der Seligsprechung von Pater Damian de Veuster (1840–1889), der sich auf der Südseeinsel Molokai der Leprakranken annahm und selber am Aussatz starb. Die Seligsprechung in Belgien war für 1994 vorgesehen und mit großem Aufwand vorbereitet worden; sie mußte dann wegen des Sturzes Johannes Pauls II. und der danach notwendigen Operation kurzfristig abgesagt werden. Der kurze Papstbesuch, zehn Jahre nach dem ungemein herzlichen Empfang Johannes Pauls II. in Belgien (vgl. HK, Juni 1985, 260ff.), löste jetzt nur wenig Begeisterung aus. Das kirchliche Klima ist in Belgien heute gespannter als seinerzeit. Der Papst hob in Brüssel ganz besonders die Verdienste und den Vorbildcharakter des 1993 verstorbenen belgischen Königs Baudouin hervor, dessen Grab er zusammen mit Königin Fabiola in Abänderung des vorgesehenen Programms besuchte.

Die Bundeskonferenz der Katholischen Jungen Gemeinde faßte Anfang Juni mit großer Mehrheit den Beschluß, künftig auch Jugendlichen die Mitgliedschaft in der KJG zu ermöglichen, die keiner christlichen Konfession angehören. Der Jugendverband umfaßt derzeit rund 80 000 Mitglieder. In der Begründung des Beschlusses heißt es: Gerade in den östlichen Diözesanverbänden nähmen immer mehr nichtgetaufte Kinder und Jugendliche an den Angeboten des Verbandes teil. In einer säkularisierten Welt sei es notwendig, Jugendlichen eine Orientierung anzubieten. In der Entscheidung liege die Möglichkeit, den Mitgliedern den Zugang zum Glauben zu eröffnen, unterstrich der Geistliche Leiter der KJG auf Bundesebene, Peter Dörrenbacher.

Zum Präsidenten des Internationalen Katholischen Missionswerks missio in Aachen hat der Apostolische Stuhl Anfang Juni Dietmar Bader ernannt. Er folgt damit Bernd Kaut nach, der dieses Amt nach zehn Jahren turnusgemäß zur Verfügung stellte. Der 57jährige Bader, Wunschkandidat der Deutschen Bischofskonferenz für die missio-Präsidentschaft, ist Freiburger Diözesanpriester und war vor seiner zehnjährigen Tätigkeit in Brasilien (als Pfarrer im Nordosten sowie als Dozent und Spiritual am Priesterseminar in São Luis) Direktor der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg und gleichzeitig Berater der Deutschen Bischofskonferenz ebenso wie des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Mit einem Jahresbudget von rund 200 Millionen Mark ist der deutsche Zweig des Päpstlichen Werkes das finanzstärkste im europäischen Raum. Bundesweit gehört missio zu den fünf größten gemeinnützigen Spendenhilfswerken.

Wenige Tage nach dem Rücktritt des Basler Bischofs Hansjörg Vogel (vgl. ds. Heft, S. 340) besetzte Johannes Paul II. das seit dem Tod von Bischof Eugenio Corecco am 1. März dieses Jahres vakante Bistum Lugano neu. Neuer Bischof der das Tessin umfassenden Diözese wird der bisherige Generalvikar Giuseppe Torti. Der 1928 geborene Torti war lange Pfarrer in Bellinzona, leitete dann einige Jahre lang die Diözesancaritas und wurde 1991 zum Generalvikar ernannt. Damit sind jetzt noch zwei der sechs Schweizer Diözesen vakant, Basel und Lausanne-Genf-Freiburg.

Die Synode der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands hat eine Quotenregelung für kirchliche Gremien beschlossen. Demnach müssen in kirchlichen Gremien sowohl Männer wie Frauen mit mindestens 40 Prozent der Mitglieder vertreten sein. Mit dieser Regelung folgte die Synode einem staatlichen Gesetz, das die gleiche Quote für öffentliche Ämter vorsieht. Die jetzt beschlossene Quotenregelung gilt nicht für die Synode der finnischen Kirche selber, in der 32 Pfarrer und 64 Laien die acht Diözesen des Landes vertreten. Der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands gehören über 85 Prozent der Bevölkerung an.

Richtigstellung

In unserem Maiheft (S. 225) haben wir (auf der Grundlage von Presseberichten) Äußerungen von Kardinal Joseph Ratzinger bei der Vorstellung von „Evangelium vitae" im Vatikan wiedergegeben. Kardinal Ratzinger hat uns nun darauf aufmerksam gemacht, daß er bei der Pressekonferenz nicht geäußert habe, bei Lehrentscheidungen zur Sittenlehre sei das Wort unfehlbar bisher nicht verwendet worden. Vielmehr habe er gesagt, daß bisher in keiner Dogmatisierungsformel jemals das Wort unfehlbar verwendet worden sei. Aus der literarischen Art des Textes selber und seiner Berufung auf die Offenbarung sei der von ihm erhobene Anspruch zu erkennen.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind je eine Beilage der Verlagsgruppe Engagement und des Gesamtwerkes Karl Rahner der Verlegergemeinschaft Benziger/Herder beigefügt.

HERDER-
KORRESPONDENZ
MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION
Heft 8 49. Jahrgang August 1995

Die Zukunft der Kirchen hängt davon ab, daß sie aus dem Leben mit Gott heraus in der Zukunft der Welt präsent sind.

Edward Schillebeeckx

Mut zur Reform

Im Jahre 1950 veröffentlichte der vor einigen Wochen hochbetagt verstorbene französische Dominikanertheologe *Yves Congar* ein Buch mit dem programmatischen Titel „Wahre und falsche Reform in der Kirche". Ausgangspunkt für Congars Überlegungen war eine Welle von Reformforderungen im französischen Katholizismus der unmittelbaren Nachkriegszeit, ausgelöst durch einen vielfach als unbefriedigend empfundenen Zustand von Verkündigung, Katechese, Liturgie und Gemeindeleben. Der seinerzeit von der kirchlichen Autorität argwöhnisch beobachtete und mit Sanktionen belegte Theologe zeigte in seinem Buch, daß Reformbewegungen fester Bestandteil des Weges der Kirche durch die Geschichte sind und skizzierte Kriterien für die Unterscheidung zwischen „wahrer", dem Auftrag und der Struktur der Kirche entsprechender, und „falscher" Reform.

Für ein Buch zu diesem Thema gäbe es auch heute wieder Stoff genug. Zwar werden nicht überall Reformen in der katholischen Kirche so spektakulär und vehement eingefordert wie mit dem „Kirchenvolksbegehren" in Österreich (vgl. ds. Heft, S. 404ff.). Aber auch anderswo in der Weltkirche, und zwar nicht nur in der Westhälfte Europas, werden derzeit ähnliche Reformforderungen diskutiert, ist zumindest die Stimmung weit verbreitet, daß sich die Kirche in verschiedenen Bereichen ändern müsse, um ihrem Auftrag in den heutigen Lebensverhältnissen gerecht werden zu können. Dabei kommt direkt oder indirekt immer auch die Frage Congars nach der Unterscheidung von echter und falscher Reform ins Spiel, und sie ist auch schlechterdings nicht zu umgehen: Schließlich sind Reformen in der Kirche nie Selbstzweck.

Wer heute für Reformen in der Kirche eintritt, hat zunächst damit zu kämpfen, daß das Wort „Reform" viel von seinem Glanz eingebüßt, seine Unschuld dreißig Jahre nach Abschluß des Zweiten Vatikanums längst verloren hat. Es gibt hier durchaus Parallelen zum staatlichen Bereich: Dort kann mancher das Wort „Reform" nicht mehr hören, weil sich etliche Reformen der sechziger und siebziger Jahre inzwischen als überzogen erwiesen haben und andere im Gestrüpp von immer neuen Anläufen steckengeblieben sind.

Auch in der Kirche der letzten Jahrzehnte gab es manche Reformen, die einen Rattenschwanz an schwerwiegenden Folgeproblemen nach sich gezogen haben, nur halbherzig ins Werk gesetzt oder ohne große Begeisterung und positive Resonanz verwaltungsmäßig exekutiert wurden. „Reform" gilt hier wie dort jedenfalls nicht mehr als eine Art Zauberschlüssel, mit dessen Hilfe sich Institutionen innerhalb möglichst kurzer Zeit in Ordnung bringen bzw. von Grund auf umgestalten ließen.

Stimmen die Prioritäten?

Dazu kommt, daß derzeit unter dem Sammelbegriff „Reformen" Forderungen erhoben werden, die nur schwer auf einen Nenner zu bringen sind. Geht es im einen Fall (Prozedere bei der Ernennung von Bischöfen) um rechtliche Fragen, so sind im anderen Fall (Aufhebung des Pflichtzölibats für Weltpriester) tiefverwurzelte kirchliche Lebensformen im Spiel. Manche Reformwünsche betreffen ausgesprochene katholische Spezifika (etwa die Frage der „künstlichen" Empfängnisregelung), wieder andere sind quer durch die weltweite Christentheit mit ihren Kirchen und Konfessionen strittig (Ordination der Frau, Sexualmoral insgesamt).

Auch gelten nicht überall in der Weltkirche die gleichen Prioritäten. Reformvorschläge, die in einer Ortskirche höchst virulent sind und die innerkirchliche Debatte bestimmen, sind anderswo höchstens Anliegen weniger Einzelgänger oder kleiner Gruppen; das gilt für die Forderung nach der Zulassung von Frauen zur Priester- oder Diakonenweihe ebenso wie für die nach dem Umgang mit geschiedenen Wiederverheirateten. Wo die Kirche wächst und es viel Priester- und Ordensnachwuchs gibt, hat man andere Sorgen als in Ländern, die mit Mühe und Not die bisherigen Strukturen der Seelsorge flächendeckend aufrechterhalten können. Natürlich hat auch das kulturelle und politische Umfeld, in dem sich Katholiken jeweils bewegen, Auswirkungen auf Inhalt und Vehemenz von innerkirchlichen Reformbegehren.
Und schließlich steht ausgesprochen oder unausgesprochen immer ein Einwand gegenüber Reformbefürwortern im Raum, der nicht so leicht zu entkräften ist: Demnach laufen Reformen, wie sie derzeit gefordert werden, letztlich auf eine Anpassung an den Zeitgeist hinaus, entpuppen sie sich früher oder später als der untaugliche Versuch, die Kirche durch die Verbeugung vor kulturellen Plausibilitäten und modischen religiösen Bedürfnissen attraktiver zu machen. Reformforderungen, so lautet ein Vorwurf, begünstigen die verhängnisvolle Tendenz, sich in nachrangige Probleme zu verbeißen und die wirklichen Prioritäten für die Kirche und ihren Evangelisierungsauftrag aus den Augen zu verlieren.
Dem verbreiteten Gemisch aus Frustration angesichts halbherziger oder wenig erfolgreicher Reformen, Skepsis gegenüber dem religiös-spirituellen Ertrag von Reformbemühungen und massiver Ablehnung solcher Veränderungen ist zunächst entgegenzuhalten, was Congar im ersten Satz seines Buches über wahre und falsche Reform in der Kirche lapidar feststellt: „Die Kirche war immer damit beschäftigt, sich selber zu reformieren." Sie war es nicht nur oder nicht einfach aus Freude am Ausprobieren neuer Möglichkeiten von Organisation oder Verkündigung, Anpassung an die Zeitläufte oder Leichtfertigkeit im Umgang mit der eigenen Tradition, sondern letztlich deshalb, weil das Bemühen um Reform zu ihrem Wesen als wanderndes Gottesvolk und Zeichen des Heils in der Geschichte gehört. Die verschiedenen Reformepochen der Kirchengeschichte von der gregorianischen Reform des 11. Jahrhunderts über die spätmittelalterlichen Reformkonzilien und die katholische Reform des 16./17. Jahrhunderts bis hin zum Zweiten Vatikanum waren jeweils auf ihre Weise Ausdruck und Ausfaltung dieses Grundprinzips.
Kirche ist nie in dem Sinn „societas perfecta", daß sie sich nicht immer wieder selbst prüfen müßte, sei es durch Anstöße von innen oder von außen, inwieweit ihre Strukturen, Lebens- und Arbeitsformen ihrer Botschaft entsprechen oder sie behindern. Sie steht immer wieder vor der Frage, ob sie historisch gewachsene Formen wichtiger nimmt als den Inhalt, um dessen willen sie doch da sind, ob sie sich dem strukturellen Wandel verweigert, der sich aus der notwendigen Aktualisierung ihres Zeugnisses in einer bestimmten geschichtlichen Epoche ergeben müßte. Gerade weil Kirche insgesamt kein Selbstzweck ist, sondern Zeichen und Werkzeug für das Reich Gottes, ist sie immer reformbedürftig.
Daran hat sich dreißig Jahre nach dem Zweiten Vatikanum und fünfundvierzig Jahre nach dem Erscheinen von Congars Buch nichts geändert, das dem Konzil und seinen Reformen den Weg bereiten half. Aber der Satz „Ecclesia semper reformanda" gilt heute nicht nur abstrakt, sondern es gibt in der katholischen Kirche derzeit auch erheblichen konkreten Reformbedarf, sowohl auf universalkirchlicher wie auf teilkirchlicher Ebene.

Im Ganzen der kirchlichen Gemeinschaft bleiben

Reformbedarf besteht zum einen deswegen, weil *wichtige Anstöße des letzten Konzils* bisher nur ungenügend umgesetzt wurden. Das gilt vor allem für die bischöfliche Kollegialität, die Verantwortung des Episkopats für die Leitung der Gesamtkirche, die Ausgestaltung der Communio-Struktur der Kirche als Wechselbeziehung von Teilkirchen und Universalkirchen. In diesen Kontext gehören Einzelfragen wie etwa die Regelungen für Bischofsernennungen, die Rolle der Päpstlichen Nuntien, Struktur und Arbeitsweise der Kurie, die Funktion der Bischofssynode und von Synoden überhaupt oder auch das Verhältnis von teilkirchlichem und gesamtkirchlichem Lehramt.
Reformbedarf besteht zum anderen deswegen, weil sich in den letzten Jahrzehnten mehr als deutlich gezeigt hat, daß sich die Kirche mit dem Stil und manchen Inhalten ihrer Lehrverkündigung wie auch mit ihren Lebensformen beim Bemühen um eine glaubwürdige und überzeugende Präsenz in der modernen Welt teilweise selber im Weg steht. Zu dieser Hypothek gehören Teile der kirchlichen Sexual- und Ehemoral einschließlich der Haltung gegenüber den wiederverheirateten Geschiedenen, aber in mancher Hinsicht auch der Pflichtzölibat der Weltpriester, dessen positive Ausstrahlung jedenfalls in Teilen der Weltkirche immer stärker hinter negativen Begleiterscheinungen und Auswirkungen zurücktritt. Dahinter verbergen sich grundlegendere Fragen nach den Aufgaben und der Verhältnisbestimmung der verschiedenen „Stände" in der Kirche (Klerus, Laien, Ordensleute) einerseits und den Grundlagen und Methoden kirchlicher Moralverkündigung andererseits. Man braucht in diesem Zusammenhang nur an die Moral- und die Lebensenzyklika Johannes Pauls II. zu denken.

Daß die Kirche heute in verschiedenen Bereichen reformbedürftig ist, ist eine Sache; *welche* Reformen *wie* ins Werk gesetzt werden sollen und können, eine andere. Congar nennt in seinem Buch vier Kriterien für wahre Reform in der Kirche: Solche Reformen müßten dem Primat der Liebe und des Pastoralen verpflichtet sein; die Reformer müßten im Ganzen der kirchlichen Gemeinschaft verbleiben; es brauche bei den Reformbemühungen Geduld und Rücksicht auf Verzögerungen; Reform müsse wirklich Erneuerung durch Rückkehr zum Prinzip der Tradition sein, nicht die Ein-

führung einer „Neuerung" durch mechanische Anpassung. Natürlich ist Congars Liste nicht vollständig und könnte durch weitere Kriterien ergänzt bzw. für den heutigen kirchlichen Kontext aktualisiert werden. Aber in den Grundzügen gelten sie nach wie vor. Reformbemühungen dürfen demnach nicht einfach nur Partikularinteressen einzelner Gruppen verfolgen, sondern sollten dem kirchlichen Gemeinwohl verpflichtet sein. Sie sollten nicht dem Idealbild einer „perfekten", „reinen" (oder auch „geschwisterlichen") Kirche nachjagen, sondern von einem grundsätzlichen Ja zur Kirche als konkreter Gemeinschaft der Glaubenden mit ihren Licht- wie Schattenseiten ausgehen. Reformer sollten der Tatsache Rechnung tragen, daß sie nicht gleich bei allen Gruppen und Instanzen in der Kirche mit ihren Anliegen auf Zustimmung stoßen, sondern möglicherweise Ängste und Widerstände auslösen; deshalb brauchen sie Geduld, einen langen Atem sowie Verständigungs-, Koalitions- und Gesprächsbereitschaft. Schließlich kann es nicht das Ziel von Reformen sein, die Kirche nach eigenem Gusto umzumodeln, sondern sie müssen sich an den verbindlichen Koordinaten in Glaube und Struktur orientieren. Das schließt allerdings den Streit über die Tradition und ihre Verbindlichkeit im einzelnen Fall gerade nicht aus, sondern ein.

Reformbedürftige Schwachstellen immer wieder benennen

Heute ist es darüber hinaus geboten, Reformen ohne überzogene Hoffnungen bezüglich ihrer Auswirkungen auf Lebendigkeit und Ausstrahlungskraft von Kirche und Glaube anzugehen. Das gilt für Veränderungen im rechtlich-strukturellen Gefüge ebenso wie für größere Flexibilität und Sensibilität in Pastoral und Moralverkündigung. Die ausgesprochen prekäre Situation jedenfalls der Kirche Europas in der gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Szene des ausgehenden 20. Jahrhunderts hat mit Faktoren zu tun, denen mit Reformen im heute geforderten Sinn nur sehr begrenzt beizukommen ist, allerdings auch nicht mit einer sturen Verweigerungshaltung ihnen gegenüber: Die christliche Gottesrede steht im globalen Kontext der Religionen wie angesichts eines weitverbreiteten Verzichts auf den Ausgriff auf Transzendenz ebenso unter enormem Rechtfertigungs- und Begründungsdruck wie die Kirche als Institution eigener Prägung, die zu den heute bevorzugten Formen der Vergemeinschaftung in vieler Hinsicht quersteht.

Es wäre aber die falsche Reaktion, angesichts dieser Grundschwierigkeit die Hände in den Schoß zu legen, auf Reformforderungen und -bemühungen zu verzichten und dabei das Feld anderen zu überlassen; sei es denen, die eine geschichtlich entstandene Form von Kirche mit deren unveränderlichem Wesen verwechseln, denen, die den Akzent ganz auf individuelle bzw. gemeinschaftsbezogene Frömmigkeit legen und Strukturfragen gleichgültig gegenüberstehen, oder auch denen, die das katholische Kirchensystem für schlechterdings unreformierbar halten und ihm den völligen Zusammenbruch prophezeien. Vielmehr käme es darauf an, mit dem nötigen Realismus und der erforderlichen Sachkompetenz, nicht zuletzt mit der Bereitschaft zur Selbstkritik den Reformweg beharrlich weiterzuverfolgen.

Dabei lassen sich ortskirchlich-regionale und universalkirchliche Ebenen nie einfach voneinander trennen. Das hat jetzt erst wieder die Auseinandersetzung um den Vorstoß der drei oberrheinischen Bischöfe zum kirchlichen Umgang mit den wiederverheirateten Geschiedenen gezeigt. Dennoch ist und bleibt es Aufgabe der *Ortskirchen*, ihren Spielraum im Interesse der für sie jeweils dringlichen Reformen zu nutzen und sich dabei nicht von dem Argument blockieren zu lassen, anderswo sei dieses oder jenes Problem doch weit weniger dringlich. Hätten die Pioniere der Liturgischen Bewegung in Deutschland oder Frankreich mit ihren Vorstößen gewartet, bis auch Spanien und Portugal nachgezogen hätten, wäre es vielleicht nicht zur Liturgiereform des Konzils gekommen. Gleichzeitig ist es das gute Recht der Ortskirchen, bei Fragen, die ihnen auf den Nägeln brennen, aber letztlich nur gesamtkirchlich gelöst werden können, ihre Anliegen an entsprechender Stelle mit Nachdruck vorzubringen und Verbündete für sie zu suchen.

„Wenn man es wie im Fall der katholischen Kirche mit einem in hohem Maß strukturierten und sehr zentralisierten System zu tun hat, kann eine effektive Reform kaum anders als durch die Initiative und die Beharrlichkeit der zentralen Autorität kommen" – so schreibt mit Recht der französische Theologe *Ghislain Lafont* in seinem bemerkenswerten neuen Buch „Imaginer l'église catholique". Allerdings ist die Spätphase eines Pontifikats für gesamtkirchliche Reformen keine sehr günstige Zeit, ungeachtet des vielerorts bestehenden Problemdrucks. Um so wichtiger ist es, daß die reformbedürftigen Schwachstellen im kirchlichen Gefüge immer wieder offen benannt und entsprechende Veränderungen ebenso offen eingefordert werden.

Yves Congar zitiert in seinem Buch über wahre und falsche Reform in der Kirche einen Einwand, der seinerzeit und auch schon früher kirchlichen Reformbefürwortern entgegengehalten wurde: „Reformiert euch selber, reformiert euer Leben, und alles wird gut werden; gebraucht werden vor allem Menschen Gottes!" Solche und ähnliche Sätze sind auch heute zu hören. Sofern sie nicht einfach zur Kaschierung von Machtinteressen oder als billige Denkverbote eingesetzt werden, sind sie auch nicht von der Hand zu weisen. Selbstverständlich gilt der Ruf, sich zu bekehren und sich auf das Evangelium einzulassen, für jeden Christen, auch und nicht zuletzt für Reformbefürworter und -verfechter. Allerdings sollte man die Dinge nicht durcheinanderwerfen: Die Alternative heißt eben nicht, Bekehrung und Glaubensvertiefung *oder* Kirchenreform. Gegen diese schlechte Alternative gilt es, darauf zu bestehen, daß wahre Reform und Besinnung auf die Mitte des Glaubens zusammengehören, ohne daß sie aufeinander reduziert oder gegeneinander ausgespielt werden dürfen. *Ulrich Ruh*

Ausgestanden?

Neuer § 218 beendet einstweilen politischen Streit über das Abtreibungsstrafrecht

Ein jahrzehntelanger Streit, in den alles involviert war, was in Deutschland formelle oder informelle Öffentlichkeit ist, der Gesetzgeber, die Gerichtsbarkeit, die Parteien, die Kirchen, die Gewerkschaften, die Frauenverbände, die Behindertenverbände – ist zu Ende. Nachdem nach der Verabschiedung durch den Deutschen Bundestag Ende Juni, noch vor der Sommerpause auch der Bundesrat zugestimmt hat, kann das neue gesamtdeutsche Abtreibungsstrafrecht zum 1. Januar 1996 in Kraft treten.

Lange war auch noch nach den präzisen, kaum zu umgehenden, wenn auch nicht widerspruchsfreien Vorgaben des Bundesverfassungsgerichts vom 16. Juni 1993 (vgl. HK, Juli 1993, 339 ff.) noch nicht abzusehen, ob und wie ein tragfähiger Kompromiß zustande kommen könnte. Erst mußte noch eine weitere Bundestagswahl darüber vergehen. Zum Schluß aber ging alles ganz ungewohnt schnell, ja geradezu hektisch vor sich. Erst am 26. Juni frühmorgens hatten sich nach einer langen Nachtsitzung Vertreter von Union, SPD und FDP auf einen interfraktionellen Entwurf geeinigt. Am 27. Juni hatten sich die Fraktionen damit zu befassen. Tags darauf stimmten die zuständigen Ausschüsse dem Gesamtentwurf zu, und schon zwei Tage später, am 29. Juni, konnte der Bundestag mit einer komfortablen Mehrheit quer durch die Fraktionen, wie sie nur ganz selten zustande kommt (mit 486 gegen 145 Stimmen bei 21 Enthaltungen) den Entwurf verabschieden.

Außer Grünen und PDS, denen das neue Abtreibungsstrafrecht beim Selbstbestimmungsrecht der Frau immer noch nicht weit genug ging, lehnte auch eine Gruppe von Unionsabgeordneten, unter ihnen auch die junge, aus Thüringen stammende Familienministerin *Claudia Nolte,* den Kompromiß als zu weit gehend und als für den Schutz des ungeborenen Kindes ungeeignet ab.

Die neue Regelung hält sich sehr eng an die Vorgaben des Bundesverfassungsgerichts und weicht nur in wenigen Punkten, aber kaum in der Substanz von der vom Bundesverfassungsgericht mit dessen Urteil vom 15. Juni 1993 erlassenen vorläufigen richterrechtlichen Regelung ab – mit einer bedeutsamen Ausnahme: Die *embryopathische Indikation* wurde als eigenständiger Rechtfertigungsgrund gestrichen, wie die Befürworter der jetzigen Regelung betonen, auf Wunsch der Kirchen und der Behindertenverbände.

Die Bestrafung des Umfeldes der Schwangeren, ein aus der Natur der Sache heraus wenig praktikables Vorhaben, wurde aus einleuchtenden Gründen auf eklatante Fälle der Unterhaltsverweigerung und der Nötigung zur Abtreibung beschränkt. Die Paragraphen 170 (Unterhaltspflicht) und 240 (Nötigungsparagraph) wurden entsprechend geändert. Wer „in verwerflicher Weise" den Unterhalt vorenthält und dadurch die Abtreibung bewirkt, kann künftig mit bis zu fünf Jahren Haft oder zu Geldstrafe verurteilt werden.

Eine mit dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts gerade noch in Einklang zu bringende „Lösung" wurde in der Frage der *Finanzierung* von rechtswidrigen, aber straffreien Schwangerschaftsabbrüchen gefunden. Generell haben die Betroffenen in diesen Fällen die Kosten eines Schwangerschaftsabbruches selbst zu tragen. Wer aber nur über ein Nettoeinkommen bis zu 1700 DM im Westen und unter 1500 DM im Osten verfügt, braucht weder selbst für die Kosten aufzukommen noch Sozialhilfe dafür in Anspruch zu nehmen. In diesen Fällen springen die gesetzlichen Krankenkassen ein, die die entsprechenden Beträge von den Ländern erstattet bekommen.

Ansonsten gilt, was schon aufgrund des Bundesverfassungsgerichtsurteils von 1993 Gesetz war. Nicht rechtswidrig und folglich straffrei sind Schwangerschaftsabbrüche bei medizinischer Indikation (bei einer schwerwiegenden und anders nicht abzuwendenden Gefahr für das Leben oder die Gesundheit der Schwangeren) und bei kriminologischer Indikation (bei Schwangerschaft infolge einer Vergewaltigung), letztere aber nur, wenn der Abbruch innerhalb der ersten zwölf Schwangerschaftswochen durchgeführt wird. Rechtswidrig, aber straffrei sind Abbrüche während der ersten zwölf Schwangerschaftswochen, wenn die Schwangere sich bis spätestens drei Tage vor dem Abbruch von einer der gesetzlich dafür zugelassenen Beratungsstellen hat beraten lassen.

Das Ziel der *Beratung* ist im Sinne des Verfassungsgerichtsurteils präziser gefaßt. „Die Beratung dient dem Schutz des ungeborenen Lebens. Sie hat sich von dem Bemühen leiten zu lassen, die Frau zur Fortsetzung der Schwangerschaft zu ermutigen ... Sie soll ihr helfen, eine verantwortliche und gewissenhafte Entscheidung zu treffen. Dabei muß der Frau bewußt sein, daß das Ungeborene in jedem Stadium der Schwangerschaft ihr gegenüber ein eigenes Recht auf Leben hat", heißt es im neugefaßten Paragraphen 219 Abs. 1 StGB. Zugleich muß nach dem als Begleitgesetz zu den geänderten Paragraphen 218, 219 fungierenden Schwangerschaftskonfliktgesetz die Beratung „ergebnisoffen" geführt werden.

Ist mit der jetzigen Regelung der Streit um das Abtreibungsstrafrecht endgültig ausgestanden? An *Widersprüchlichkeiten,* die vom Bemühen gekennzeichnet sind, in Konflikt mit ihrer Lebensplanung geratenen Frauen (und ihren Partnern) den Weg zu einer Abtreibung zu erleichtern, fehlt es auch in der neuen Regelung nicht. Damit ist nicht die „Ergebnisoffenheit" der Beratung gemeint. Ergebnisoffen muß eine Beratung ihrer Natur nach sein, insofern ist der Hinweis eine pure Selbstverständlichkeit. Aber was kann u. U. die Wirkung einer Beratung sein, in der die zu beratende Schwangere

Sachverhalt und Umstände nicht offenlegt? Die Beratung muß sich dann im wesentlichen wohl auf eine ausführliche Information über mögliche Hilfen beschränken.
Die Streichung der embryopathischen Indikation ist zweischneidig. Es wird dadurch zwar vermieden, aus vermuteter oder voraussehbarer Behinderung einen Rechtfertigungsgrund für Abtreibung zu machen. Aber die Behinderung als Abtreibungsgrund in der medizinischen Indikation (mit psychosozialer Komponente) zu verstecken, macht die Sache nicht überzeugender.

Neuere Entwicklungen anderswo, in Ländern mit sehr freizügigem Abtreibungsstrafrecht, zeigen, daß Bewußtseinsänderungen möglich sind, auch wenn sie lange Zeit brauchen und sich kaum neue Mehrheiten bilden. In *Italien* z. B. gibt es in neuester Zeit von links bis rechts vermehrt Stimmen für eine wieder strengere Gesetzgebung. Die Diskussion, wie ungeborenes Leben besser zu schützen sei, wird folglich auch nach dem Inkrafttreten des neuen Rechts weitergehen. Sicher ist allerdings eines: einen nochmaligen (dritten) Gang zum Bundesverfassungsgericht wird es nicht geben.
Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann*, hat in einem Focus-Interview (10.7.95) noch einmal erklärt: „Wir werden uns mit der bestehenden Gesetzgebung nicht abfinden." Andere Bischöfe, z. B. Bischof *Walter Kasper* von Rottenburg, haben sich im Augenblick des Bekanntwerdens der Gesetzesvorlage noch schärfer geäußert.

Aber sich nicht abfinden ist eines, das Beste aus der Gesetzeslage machen ein anderes. Der enervierend lange Streit über die Neufassung des § 218 hat vor allem eines gezeigt: daß der Schutz des Ungeborenen strafrechtlich befriedigend überhaupt nicht zu lösen ist. Deswegen führte auch die Fixierung auf Indikationenregelung hier – Fristenregelung dort rechtsethisch in immer neue Sackgassen. Die jetzige Regelung hält fest, was rechtlich sinnvoll und politisch unter den gegebenen Umständen möglich ist – nicht mehr und nicht weniger. Aber der lange öffentliche Streit hat im Bewußtsein der Bevölkerung etwas geändert. Jedenfalls ist die Sprache zivilisierter geworden. Von dieser Veränderung im öffentlichen Klima können sich die Kirchen, kann sich vor allem die katholische Kirche einiges zugute halten.

Um so mehr ist sie jetzt pastoral gefordert. Nicht der Gesetzgeber kann ihr erster und hauptsächlicher Adressat sein, sondern die *eigenen Gläubigen* sind es und mit ihnen die *säkulare Öffentlichkeit*. Es gilt mit allen Mitteln öffentlicher und persönlicher Überzeugungsarbeit und vor allem mit praktischen Hilfen, aber auch durch Erziehung zu mehr Selbstverantwortung im Umgang mit Sexualität und Zeugung für den Schutz des Ungeborenen zu werben.

Die pastorale Verpflichtung könnte (sollte) auch Wegweiser sein bei der Entscheidung: Ausscheiden oder (weiter) Mitwirken im gesetzlichen Beratungssystem. Ist Verbleiben in der gesetzlichen Beratung oder Hilfestellung durch ein eigenes kirchliches Beratungssystem außerhalb der gesetzlich festgelegten Beratungsprozeduren wirklich eine Alternative? Bleibt die Kirche im gesetzlichen Beratungssystem, sind ihre Beratungsstellen wenigstens ein Angebot für die Gutwilligen, die ernsthaft Beratung und Hilfe suchen. Verläßt sie das System, stößt sie gerade diese vor den Kopf. *se*

Sonderrecht?

Bayerischer Innenminister regt Kirchen-Kontingent für schwierige Asylfälle an

Ein schillernders, ziemlich zweifelhaftes Angebot flatterte dem Augsburger Bischof *Viktor Josef Dammertz* auf den Schreibtisch. Nur allzu verständlich ist daher das unterschiedliche, zunächst erst einmal recht verhaltene Echo, das ein Vorstoß des bayerischen Innenministers *Günther Beckstein* auf seiten der Kirchen fand: In einem Brief an Dammertz schlug Beckstein den Kirchen vor, per Gesetzesänderung sollten sie künftig die Möglichkeit erhalten, in aus ihrer Sicht schwierigen Fällen abgelehnten Asylbwerbern, die von Abschiebung bedroht seien, Aufenthalt in Deutschland zu sichern. Beckstein dachte an ein spezielles Kirchen-Kontingent.

Das Angebot eines solchen Kontingentes wurde allerdings mit einer Bedingung verknüpft, quasi der erste Haken an der Sache: Sämtliche Kosten, die durch den gewährten Aufenthalt in Deutschland entstünden, müßten von den Kirchen selbst getragen werden.
Teilweise gewürzt mit gelungenem Sarkasmus – der Kommentator der „Süddeutschen Zeitung" sah sich auf den Sklavenmarkt des alten Roms versetzt, die Berliner „taz" prägte die eingängige Formel „rent a refugee" – begann die Suche nach den Hintergedanken, nach dem doppelten Boden dieses Vorschlags. Denn erstens mußte Beckstein, sekundiert durch den bayerischen Ministerpräsidenten *Edmund Stoiber*, den Vorsitzenden der CSU-Landtagsfraktion, *Alois Glück*, und den Leiter der Staatskanzlei, *Erwin Huber*, mehrere Versuche der Erklärung und Verdeutlichung starten, da zu undurchsichtig war, wie eine solche Regelung rechtlich wie verfahrenstechnisch überhaupt durchzusetzen sei. Als nach Form und Inhalt in hohem Maße diskussionsbedürftig und angesichts der geltenden Rechtslage in Bund und Ländern äußerst vage charakterisiert der Leiter des Katholischen Büros in Bayern, *Valentin Doering*, diplomatisch vorsichtig den bezüglich seiner Durchführbarkeit reichlich unausgegoren scheinenden Vorschlag.

Zum anderen regte natürlich die Quelle der Überlegungen selbst zu weiterem Nachdenken an, denn erstens steht Beckstein unter den Landes-Innenministern in Deutschland nicht gerade für eine weiche Linie in Sachen Asyl. Vor allem aber hatte er bisher kaum Zweifel daran gelassen,

wie sehr ihm die Gewährung von „Kirchenasyl" ein Dorn im Auge ist. Zumindest einen Blick nach Augsburg und Steppach, wo derzeit zwei Flüchtlingsfamilien Kirchenasyl gewährt wird, sollte man Beckstein unterstellen dürfen.

Er hätte damit eine recht erfolgreiche Doppelstrategie gewählt: Zum einen wäre die bayerische Staatsregierung, die in den zahlreichen Medienberichten über die Fälle von Kirchenasyl immer die Rolle des inhumanen Hardliners spielen mußte, aus den Schlagzeilen, mit einem Vorstoß spektakulärer Kooperationsbereitschaft. Zum anderen wäre einem besonders heiklen Kritiker an Asylgesetz und -praxis der Wind aus den Segeln genommen. Immerhin läßt sich die kirchliche Kritik nicht auf ein paar linke Gemeindepfarrer und humanitätsduselige Aktivisten vor Ort reduzieren, die straffällige Kurden im Heizungskeller der Kirche vor der rechtmäßigen Abschiebung und dem Zugriff der Polizei verstecken.
Auch die Deutsche Bischofskonferenz hatte auf ihrer Frühjahrsvollversammlung in aller Deutlichkeit Kritik geübt an einem zu komplizierten Asylverfahrensgesetz, an der Drittstaatenregelung, aber auch an dem unzulänglichen Abschiebeschutz, der Handhabung und den Bedingungen der Abschiebehaft (vgl. HK, April 1995, 171 f.). Ebenso hatten sich auch die EKD, die Wohlfahrtsverbände, unter ihnen etwa auch der Deutsche Caritas-Verband sowie das Zentralkomitee der deutschen Katholiken geäußert. Sollen nun die Kirchen an der eigenen Börse spüren, wie kostspielig Humanität und Barmherzigkeit sind? In einem Interview mit der „Süddeutschen Zeitung" (14. 7. 95) erklärte Beckstein unmißverständlich: „Derjenige, der sagt, er will in seinem Interesse jemandem den Aufenthalt ermöglichen, muß auch für die Lasten aufkommen und nicht der allgemeine Steuerzahler."

Die möglichen Einwände gegen den Vorschlag Becksteins sind zahlreich: So ist eine solche Kontingent-Regelung selbst schon überaus fragwürdig. Soll Abhilfe in Härte- und Notfällen geschaffen werden, verträgt sich dies nicht mit starr festgelegten Zahlen. Humanitärer Handlungsbedarf besteht möglicherweise auch, wenn das Kontingent erschöpft ist; ebenfalls problematisch wären nicht ausgeschöpfte Kontingente. Negativ müßten solche Regelungen auch auf das staatliche Verfahren selbst zurückwirken, wenn quasi mit der Sicherheit entschieden werde könnte, die Kirchen würden sich der abgelehnten Bewerber schon annehmen.

Doering betonte, zur Hilfe für nicht korrekt behandelte und in ihren Menschenrechten beeinträchtigten Personen seien nicht nur die Mitglieder der Kirche, sondern jeder Staatsbürger und auch der Staat mit seinen Organen verpflichtet. Hier liegt auch der Hauptkritikpunkt der meisten Reaktionen und Kommentare: Staatliche Verantwortung soll abgeschoben werden, die sich aber schlicht nicht abschieben läßt. Gewährung ebenso wie Verweigerung von Asyl sind allein Aufgabe des Staates.
Es entbehrt dabei nicht einer gewissen Ironie, wenn der Leiter des katholischen Büros gegen das Becksteinsche Ansinnen und den in diesem angedachten Sonderrechten für die Kirche bemerkt, die Kirche solle und wolle kein Staat im Staate sein. Immer wieder wurde den Kirchen – von Beckstein ebenso wie vom nordrhein-westfälischen Innenminister *Schnoor* und auch von Bundesinnenminister *Kanther* – vorgeworfen, mit der Praxis des sogenannten Kirchenasyls beanspruchten sie für sich einen rechtsfreien Raum.

Die eigentliche Intention dieser Praxis, die wohl unglücklich und unzureichend mit dem historischen Begriff „Kirchenasyl" beschrieben ist, die Rolle, die die Kirche bzw. einzelne Gemeinden dabei gegenüber dem Staat spielen und spielen wollen, blieben in solchen Äußerungen unverstanden. Dies gilt auch für den Vorschlag Becksteins.
In ihrer Erklärung zu dem neuesten Vorstoß aus Bayern versucht die Bundesarbeitsgemeinschaft „Asyl in der Kirche" ihr Tun noch einmal zu erklären: „Die Fülle von Kirchenasylfällen der letzten Jahre hat gravierende Mängel des Asylverfahrens ans Licht gebracht. Durch die Intervention der Kirchengemeinden wurden rechtswidrige Abschiebungen verhindert und eine Wiederaufnahme der Asylverfahren durchgesetzt." Wer „Kirchenasyl" gewährt, tut dies nicht gegen den Staat oder die politisch Verantwortlichen. Er will sie statt dessen in die Pflicht und Verantwortung nehmen. Er agiert nicht gegen das Gesetz, sondern kämpft für dessen Durchsetzung oder wo nötig für dessen Veränderung. Es geht um das alle betreffende staatliche Recht und nicht um die Gewährung von Sonderrechten für die Kirche, was auch immer mit solchen Sonderrechten intendiert sein sollte. *fo*

Jubiläen

Wandelt sich das deutsche Parteiensystem zur Zeit stärker als wahrgenommen wird?

Das laufende Jahr ist nicht nur voller Gedenktage; es werden auch eine Menge Jubiläen gefeiert. Da dürfen die *Parteien* nicht fehlen, zumal diejenigen nicht, die wie die Unionsparteien nach dem Krieg neu entstanden sind, oder wie die FDP nach 1945 aus neuen politischen Verbindungen hervorgegangen sind. Die CDU hat gleich den ersten Berliner Gründungsaufruf von 1945 zu einem Festakt in der einstigen und künftigen Bundeshaupstadt genutzt und damit das bundesweite Hauptjubiläum bereits hinter sich gebracht. Die FDP hat es der CDU nur wenige Wochen später mit einer unauffälligeren Feier gleichgetan. Die ersten Anläufe zu einer Neugründung der SPD reichen zwar noch in die Tage des Kriegsendes zurück, da die offizielle Wiedergründung der Partei aber erst im Frühjahr 1946 erfolgte, sind die Hauptfeiern wohl erst fürs nächste Jahr zu erwarten.
Die Grünen und erst recht die PDS –

von den Republikanern spricht zur Zeit niemand – scheiden als Jubilare aus. Sie stehen, gemessen an den fünfzig Jahren Nachkriegszeit, ja erst in den Entwicklungsjahren oder gar noch in den Kinderschuhen – die Grünen als Spätgeburt der schon ein wenig in die Jahre gekommenen Bonner Republik, die PDS als östliches Spaltprodukt der deutschen Vereinigung.

Bei den Jubiläen steht natürlich die Rückschau auf die Quellen der eigenen Herkunft und die Beschwörung der Vergangenheit im Vordergrund. Am leichtesten tut sich dabei – wenigstens optisch – neben der bayerischen CSU die CDU als in jeder Hinsicht erste Regierungspartei. Sie schlägt – zeitgeschichtlich betrachtet – als wohl erfolgreichste Partei nicht nur in Deutschland, sondern in Europa sämtliche Rekorde: als Neugründung nach dem Krieg gewissermaßen aus dem Stand zur ersten Regierungspartei aufgestiegen; von 46 Jahren Bundesrepublik 33 Jahre im Bund regiert; in den Ländern lange Zeit mindestens so stark; selbst während ihrer Zeit als Oppositionspartei in Bonn nur einmal 1972 unter *Willy Brandt* als Partei der relativen Mehrheit von der SPD geschlagen; schließlich Mehrheitspartei auf Anhieb auch in den neuen Bundesländern vor und nach der Wiedervereinigung.
Erfolgreicher kann eine Partei so gesehen gar nicht sein. Blickt man allein auf den Bund, so stellt sich fast schon die Frage, ob das deutsche Parteiensystem neben einem nicht zuletzt durch die Union garantierten hohen Maß an Stabilität auch die zweite Grundprärogative einer Mehrparteiendemokratie zu garantieren vermag: den demokratischen Wechsel.

Fünfzig Jahre nach Kriegsende interessieren an den Parteien freilich weit mehr als vergangene und noch fortwirkende Erfolge ihr aktueller Zustand und ihre gemeinsame wie je eigene Leistungsfähigkeit. Viel ist in der jüngeren Vergangenheit darüber debattiert worden, ob Parteien nicht übermächtig geworden seien; ob wir uns nicht längst in einem Parteienstaat befinden, aus dem wir uns nicht mehr befreien können; ob die Parteien inzwischen nicht gar vor lauter Machtversessenheit denk- und bewegungsunfähig geworden sind.

Orientiert man sich aber weniger an der entwicklungsstrategischen Grundfrage normativer und faktischer Gewaltenteilung, sondern am tatsächlich aktuellen Zustand der Parteien, so entsteht der fast sichere Eindruck eines seltsam parteispezifischen *Nichtvorhandenseins der Parteien*. In Bonn regiert der Kanzler; hinter ihm wird die CDU nur noch als punktuelle Gemeinschaft von Führungspersonen der zweiten und dritten Garnitur sichtbar. In den wenigen Ländern, in denen die CDU noch regiert, verhält es sich im Verhältnis von Führung und Partei ähnlich. Die Partei selbst erscheint im Bund und in den Ländern fast nur noch als Hilfsinstrument zur Organisation von Wahlkämpfen, und selbst als solches ist sie – jedenfalls auf den unteren Ebenen – ziemlich schwach. Die SPD gleicht einem Orchester, das von drei Dirigenten nach verschiedenen Tempi dirigiert wird, so daß politisch genießbare Musik erst gar nicht entstehen kann. Und alle drei „Traditionsparteien" reden fast nur noch von Koalitionen, die zu erhalten, einzugehen oder zu vermeiden sind, anstatt von Programmen und Zielsetzungen. Mit der FDP scheint dabei schon niemand mehr recht zu rechnen.

Und die *Grünen,* von denen manche sagen, sie stählen als lebensstilorientierte Volkspartei der jungen Generation den „Traditionsparteien" nicht nur die Schau, sondern würden diese über kurz oder lang schlicht beerben oder jedenfalls zu einer existenzbedrohenden Dauerkonkurrenz für sie werden? Die Grünen setzen erst recht auf Koalitionen und sind inzwischen bereit, für eine Regierungsbeteiligung (fast) jeden Preis zu zahlen. Damit werden sie, an strategischen Verfahren und Verhalten gemessen, ihrerseits zu einer Partei herkömmlichen Stils, noch ehe sie den Ruf einer ideologisch umweltfixierten Ein-Thema-Partei losgeworden sind.

Zeichnet sich damit ein grundlegender Wandel ab? Verlagert sich die politische Willensbildung aus den Parteizirkeln und Parteizentralen wieder stärker in die Fraktionen? Und führt dies auch wieder zu einer stärkeren Reparlamentarisierung der politischen Willensbildung?
Man soll aus Wünschen nicht Väter des Gedankens machen. Und die tatsächliche teilweise Ohnmacht, in der sich die Parteien als Ideengeber und Handlungsanweiser zur Zeit befinden, ist noch kein Weg und erst recht keine Garantie für politisch wirksamere Handlungsmodelle. Aber es zeigt sich eine Richtung an, in die die Entwicklung der Parteien insgesamt gehen könnte. Jedenfalls: Fünfzig Jahre sind für ein Parteiensystem ein beträchtliches Alter. Regierungsfähig werden nur diejenigen Parteien bleiben oder es werden, die Persönlichkeiten hervorbringen, die Programme durch ihre Person darzustellen und zu verkörpern vermögen und denen die Partei organisatorisch und ideell zuarbeitet. Anders werden sich Volksparteien in Massendemokratien ohne politisch feste Bindungen der Wählerschaft kaum behaupten können.
Bei der CDU und erstaunlicherweise bei den Grünen scheint die Entwicklung – Glück, Zufall oder strukturbedingt? – in die angedeutete Richtung schon um einiges fortgeschritten zu sein. Die SPD indessen scheint im Übergang von der Industrie- zur Bildungsgesellschaft (als deren Widerspiegelung) nicht nur mit immer größeren Integrationsschwierigkeiten zu kämpfen, sondern zunehmend auch immer größere Schwierigkeiten zu haben, eine führungsfähige Spitze zustande zu bringen und diese konsequent zu unterstützen.
Während so im Gesamtgefüge der Parteien ein Ungleichgewicht entsteht, das den Wechsel im Bund weiter erschwert, kann eine stärkere Verlagerung der politischen Willensbildung aus den Parteien in die Fraktionen und damit in die Parlamente, sofern diese zu einer tatsächlichen Stärkung des Parlamentarismus führt, jeder Demokratie nur guttun. *se*

Symbol?

Streit um die Einweihung einer Moschee in Rom

Während am 21. Juni in Rom im Beisein von Staatspräsident *Scalfaro*, des Apostolischen Nuntius in Italien und zweier weiterer Bischöfe die größte Moschee Europas eingeweiht wurde, betete man in der nahegelegenen Kirche San Luigi Gonzaga einen „Sühnerosenkranz". Prominenteste Mitbeterin war dabei die Präsidentin der italienischen Kammer, *Irene Pivetti* von der „Lega Nord". Die Ereignisse um die Eröffnung der neuen Moschee und des damit verbundenen Islamischen Zentrums sorgten nicht nur für einen ziemlichen Sturm im italienischen Blätterwald. Sie machten auch schlaglichtartig deutlich, welche Herausforderung die islamische Präsenz nach wie vor für das von Christentum wie Aufklärung geprägte Europa bedeutet.

Gruppen wie diejenigen, die mit dem Rosenkranz gegen die Errichtung einer Moschee in der Stadt der Apostel Petrus und Paulus demonstrierten, sind im italienischen Katholizismus wie auch sonst eine Randerscheinung und gehören in das traditionalistische Lager. Das gilt in jedem Fall für das an der „Sühneaktion" maßgeblich beteiligte „Centro Culturale Lepanto", dessen Name Programm genug ist: Bei der Seeschlacht von Lepanto im östlichen Mittelmeer hatte 1571 eine christliche Koalition unter Führung von Juan d'Austria die Flotte des osmanischen Sultans vernichtend geschlagen.
Irene Pivetti ist für ihre Sympathien gegenüber traditionalistisch-rechtskatholischen Bewegungen einschlägig bekannt. Beifall erhielt ihre Aktion bezeichnenderweise von Kardinal *Silvio Oddi*, der seinerzeit eine der wichtigsten Fürsprecher einer Einigung mit der Lefebvre-Bewegung war. Kein Wunder, daß auch die Bruderschaft Pius X. gegen die Einweihung der römischen Moschee protestierte: „Der Heilige Vater kann sich nicht darüber freuen, daß die Feinde des katholischen Glaubens jetzt ihren Fuß in die Festung Gottes gesetzt haben" (Corriere della Sera, 22.6. 95).

Es traf sich, daß die Einweihung der seit 20 Jahren geplanten und von Saudi-Arabien finanzierten Moschee mit der gewohnten Mittwochsaudienz des Papstes terminlich zusammenfiel. Johannes Paul II., der Nuntius *Colasuonno*, Bischof *Fitzgerald* vom Rat für den interreligiösen Dialog und Weihbischof *Riva* (Bistum Rom) als seine Vertreter zu dem Festakt geschickt hatte, nahm denn auch zu dem Vorgang Stellung: Er bezeichnete die Einweihung der Moschee als ein „sprechendes Zeichen" für die Religionsfreiheit, die in Rom jedem Gläubigen gewährt werde.
Der Papst äußerte seine Freude darüber, daß sich die Muslime in der neuen Moschee von Rom zum Gebet versammeln könnten. Er verband damit aber den Wunsch, „daß den Christen und allen Gläubigen in jedem Teil der Erde das Recht gewährt wird, frei ihren eigenen Glauben zu bekennen". Johannes Paul II. erwähnte auch ausdrücklich, daß in einigen islamischen Ländern Zeichen für die Anerkennung der Religionsfreiheit fehlten; die Menschheit erwarte an der Schwelle zum dritten Jahrtausend aber solche Zeichen.

Dem Vatikan ist an *Kontakten zur islamischen Welt* und am Dialog mit den Muslimen viel gelegen. Kurz nach der umstrittenen Einweihung der römischen Moschee wurde ein „Gemeinsames Verbindungskomitee" zwischen dem Apostolischen Stuhl und verschiedenen islamischen Organisationen vereinbart. Es wird von Kardinal *Francis Arinze*, Präsident des Rates für den interreligiösen Dialog, und *Ahmad Muhammad Ali*, dem Generalsekretär der Muslimischen Weltliga, geleitet und soll dem Austausch von Informationen dienen sowie das gegenseitige Verständnis und die Zusammenarbeit fördern.
Damit ist aber das Problem, das Johannes Paul II. bei der Generalaudienz am 21. Juni zum wiederholten Mal ansprach, nicht aus der Welt: Die katholische Kirche wird und muß auch weiterhin darauf dringen, daß die teilweise massiven (Saudi-Arabien), teils weniger massiven Beschränkungen der Religionsfreiheit für Christen in muslimischen Staaten gelockert werden. Sie macht ihre Haltung gegenüber der islamischen Präsenz im christlich säkularisierten Europa aber nicht von solchen Lockerungen im Sinn einer strikten Gegenseitigkeit abhängig. Das hat ihre offizielle Reaktion auf die Eröffnung der Moschee in Rom deutlich gezeigt.

Der französische Soziologe *Gilles Kepel*, durch Bücher über den Islam und über „fundamentalistische" Strömungen in den monotheistischen Religionen bekanntgeworden, verteidigte in einem Gespräch mit dem „Corriere della Sera" (29.6.95) den Bau der römischen Moschee. Diese Moschee habe keine symbolische Bedeutung, sondern repräsentiere schlicht und einfach ein elementares Recht, das auch Saudi-Arabien den Katholiken gewähren müsse. Gleichzeitig schlug er vor, über den Raum für den Islam und seine Religionsfreiheit eine europäische Konferenz abzuhalten, „ohne Rosenkränze, aber auch ohne Te Deum". Mit einer solchen Haltung ist vermutlich auf diesem schwierigen Gelände am ehesten weiterzukommen. *ru*

Solist

Kardinal Lustiger in die Académie Française gewählt

Die Wahl des Pariser Erzbischofs, Kardinal *Jean-Marie Lustiger*, in die Académie Française hat nicht wirklich überrascht – weder was seine Person betrifft, noch angesichts seiner Rolle als prominenter Vertreter der Kirche in Frankreich. Lustiger ist weder der erste Erzbischof von Paris, der dem erlauchten Kreis der „Unsterblichen" der Akademie angehört, noch auch der

erste Kardinal – und doch ist es eine Ehrung, die ein bezeichnendes Licht auf diese in Gesellschaft und Kirche gleichermaßen beachtete, aber auch umstrittene Persönlichkeit wirft.

Das Votum der Akademie-Mitglieder vom 15. Juni fiel mit 29 von 31 Stimmen im ersten Wahlgang sehr deutlich aus. Das ist um so ungewöhnlicher, als es sich bei Lustiger nicht eigentlich um einen Literaten handelt – seine Veröffentlichungen sind zuallererst Predigten, Interviews, spirituelle Texte. Aus drei Gründen, so das Akademiemitglied *Michel Serre*, habe er für Lustiger gestimmt: Erstens in Anerkennung seiner intellektuellen Fähigkeiten: so wie einst Kardinal *Jean Daniélou* als Theologe in die Akademie gewählt worden sei, so heute Lustiger als Philosoph. Zweitens als Kardinal; beim bisherigen Inhaber seines Sitzes, dem verstorbenen früheren Erzbischof von Lyon, Kardinal *Albert Decourtray*, war dies das Haupt-Motiv gewesen. Drittens als ein herausragender Zeitgenosse, der verschiedentlich mutige Positionen bezogen habe. Dreimal war Lustiger bereits für die Akademie vorgeschlagen worden, dreimal verzichtete er, diesmal sagte er nicht nein.

Der unter dem Vornamen Aron 1926 in Paris geborene Lustiger ist Sohn polnischer Einwanderer – seine Mutter starb im Konzentrationslager Auschwitz. Als Jugendlicher zum katholischen Glauben konvertiert, wurde er 1954 zum Priester geweiht. 15 Jahre lang war er zunächst in der Studentenseelsorge tätig, zehn Jahre Pfarrer in Paris. Über Paris hinaus bekannt machten ihnen seine Predigten als Pfarrer der Gemeinde Sainte-Jeanne de Chantal.
Es folgte innerhalb weniger Jahre eine beispiellose Karriere: 1979 Bischof von Orléans, 1981 Erzbischof von Paris, 1983 Kardinal und inzwischen als solcher Mitglied zahlreicher römischer Dikasterien. Eine Karrierestufe fehlt bis heute: die des Vorsitzenden der Französischen Bischofskonferenz. Dies ist kein Zufall.
In der Sprache der Musik würde man sagen: Kardinal Lustiger ist innerhalb der Kirche in Frankreich ein Solist geblieben, er singt nicht im Chor. Seine intellektuelle Brillanz, seine Verbindungen in Politik und Kultur, sein Einfluß in Rom – all das macht ihn seinen Mitbrüdern im Bischofsamt eher unheimlich.

Systematisch protegierte er in den 80er Jahren ihm nahestehende Priester, wenn es um die Besetzung von Bischofssitzen ging (vgl. HK, März 1988, 110ff.). Da er als „Königsmacher" nicht immer einen glücklichen Griff tat, ganz zu schweigen vom Unmut in den betroffenen Diözesen – beides blieb auch in Rom nicht verborgen –, scheint sein Einfluß in dieser Hinsicht den Höhepunkt überschritten zu haben. Es ist davon auszugehen, daß im Fall Gaillot Lustiger ein entscheidendes Wort zu sagen hatte, wenn er nicht gar zu denen zählte, die die Absetzung von Gaillot wesentlich betrieben.
Typisch ist sein Verhalten im Medienbereich: Interviews mit ihm liest, sieht und hört man in französischen Medien überall – nur in der Regel nicht in den traditionellen kirchlichen bzw. kirchennahen Zeitungen und Zeitschriften. Während man bei seinem Vorgänger im Amt des Bischofs von Orléans, *Guy-Marie Riobé*, in gewisser Weise auch bei *Jacques Gaillot*, eher den Eindruck haben konnte, sie würden von den Medien benutzt, verhält es sich bei Lustiger anders. Er diktiert die Bedingungen, unter denen die Interviews zustande kommen. Das Aushalten von Widerspruch ist nicht seine starke Seite – weder Journalisten gegenüber noch auch im Kreis der Bischöfe oder innerhalb der eigenen Diözese und im Umfeld seiner direkten Mitarbeiter. Ein Ausweg für manch einen aus seinem Umfeld ist devote Ergebenheit. Sein zuweilen ruppiger Umgang mit Menschen hat ihm den Spitznamen des „eisernen Kardinals" eingebracht.

Lustiger ist nur schwer einzuordnen. Er steht vor allem für sich selbst. Ihn als „konservativ" zu bezeichnen, besagt nicht viel. Während ihn die jüdische Orthodoxie als Abtrünnigen behandelt – wie erst unlängst in aller Öffentlichkeit vernehmbar bei einer Israelreise des Kardinals –, sehen die weiter rechts Stehenden in ihm wegen seiner jüdischen Herkunft jemanden, der eigentlich nicht dazugehört.
In Frankreich sagt man ihm nicht nur eine große Nähe zum gegenwärtigen Papst nach – grundgelegt in der gemeinsamen polnischen Herkunft –, man vergleicht Jean-Marie Lustiger und Karol Wojtyła auch sonst gerne: So fremd, wie Johannes Paul II. den römischen Gepflogenheiten gegenüber mentalitätsmäßig geblieben sei, so geistig fremd stehe der Pariser Kardinal dem gallischen Katholizismus gegenüber, schrieb unlängst die Wochenzeitschrift „Le Point" (17. 6. 95).
Die Entschiedenheit und Offensivität, mit der Lustiger den christlichen Glauben in die Waagschale der intellektuellen Debatte seines Landes wirft, fasziniert gerade auch außerhalb der Kirche, stößt jedoch innerkirchlich auf erhebliche Vorbehalte, etwa wenn er die Gegnerschaft von Aufklärung und Christentum neu belebt. Manch einer in Frankreich sieht Vorboten eines neuen Antimodernismus, wenn Lustiger die aufklärerische Tradition einseitig schnurstracks in die nationalsozialistischen Konzentrationslager und die stalinistischen Gulags führen sieht.
Kritik und Bewunderung mögen jedoch im einzelnen sehr nahe beieinander liegen. Man distanziert sich möglicherweise von seinen Sonderwegen; zugleich weist man nicht ohne Stolz darauf hin, daß er „papabile" sei. Die offensive Unbekümmertheit, mit der Lustiger das Christentum in der säkularen Gesellschaft als Garant des Humanum zur Geltung bringt, fasziniert nicht selten denselben Katholiken, der ihn in anderem Kontext eben noch kritisierte. Das hat nicht zuletzt damit zu tun, daß genau dieses der Kirche in Frankreich immer seltener zu gelingen scheint: Zwischen einer auf das Innerkirchliche begrenzten Konturenlosigkeit und der Angst, das eigene öffentliche Auftreten könne als neotriumphalistisch mißverstanden werden, laviert man hin und her. So wie Lustiger es macht, möchte man es nicht machen. Aber immerhin wagt er, es auf seine Weise zu tun. *nt*

Österreich: Erfolgreiches Kirchenvolks-Begehren

Ein deutliches Votum für Reformen erbrachte das Kirchenvolks-Begehren in Österreich. Auch die meisten Bischöfe werten die überraschend erfolgreiche Initiative als positives Signal. Was von den Forderungen wie umzusetzen ist, steht auf einem anderen Blatt.

Mit 505 154 Unterschriften hat das Kirchenvolks-Begehren in Österreich alle Erwartungen und Befürchtungen weit übertroffen. Was an diesem Ergebnis wohl am meisten überrascht, ist der Umstand, daß eine spontan gebildete Gruppe, die Plattform „Wir sind Kirche", die sich unter dem Eindruck der Groer-Krise in Österreich um den in der Öffentlichkeit bis dahin so gut wie unbekannten Innsbrucker Religionslehrer *Thomas Plankensteiner* gesammelt hat, eine derartige Breitenwirkung erzielen konnte. Da dieser Erfolg ohne jeden eigenen Organisationsapparat auf Anhieb erreicht worden ist, kann man abschätzen, wie groß der Unmut unter den österreichischen Katholiken ist, der sich in den vergangenen Jahren immer mehr aufstaute. Die völlige Hilf- und Ratlosigkeit der Kirchenleitung im Gefolge der deprimierenden Vorgänge um Kardinal *Hans Hermann Groer* haben jetzt zu diesem explosionsartigen Ausbruch geführt, der schlimmstes befürchten läßt, wenn nicht endlich eine Kirchenpolitik revidiert wird, die selbst gutwilligste und geduldigste Christen vor den Kopf stößt.

Nach dem spektakulären Erfolg des Kirchenvolks-Begehrens, das die Initiatoren erfreulicherweise nicht in Euphorie versetzte, erkärte die Plattform „Wir sind Kirche", es zeige sich jetzt, daß die Hoffnungen des II. Vatikanischen Konzils durch den restaurativen Kirchenkurs der letzten zehn Jahre nicht zunichte gemacht werden konnten. Die halbe Million Unterschriften seien ein deutliches Votum für eine geschwisterliche Kirche; für ein echtes Mitsprache- und Mitentscheidungsrecht der Menschen in der Kirche; für den Wunsch nach ortskirchlicher Mitsprache bei Bischofsernennungen; für die volle Gleichberechtigung der Frau auch in der Kirche; für die freie Wahl zwischen zölibatärer und nichtzölibatärer Lebensform der Priester; für die Respektierung einer verantworteten Gewissensentscheidung im Bereich der Sexualmoral; für eine Verkündigung, die den befreienden Charakter der Botschaft Jesu in ihr Zentrum stellt.

Vom Unbehagen zur Aufbruchstimmung

Auf einer Pressekonferenz sagte Thomas Plankensteiner, das Ergebnis des Kirchenvolks-Begehrens sei ein Beweis dafür, wie lebendig die Kirche an der Basis sei. Nun seien die Bischöfe in Österreich die erste Adresse für die Anliegen der Unterzeichner des Kirchenvolks-Begehrens, die sich jetzt ganz konkrete Maßnahmen erwarten, um „die Aufbruchsstimmung in der Kirche nicht abebben zu lassen". Die *Katholische Aktion Österreichs* hat mittlerweile diesen Ball aufgefangen und einen *österreichweiten kirchlichen Gesprächsvorgang* gefordert, in dem brennende Fragen der Zeit wie die im Kirchenvolks-Begehren genannten in qualifizierter Form behandelt und verbindliche Ergebnisse erarbeitet werden sollen.

Anfängliche Überlegungen, einen solchen Gesprächsvorgang in Form einer Synode oder eines synodalen Vorganges abzuwickeln, wurden bald ad acta gelegt, da man zu viele kirchenrechtliche Einengungen befürchtet. Daher strebt man einen möglichst offenen Gesprächsvorgang an, der aber einen möglichst hohen Grad an Verbindlichkeit erreichen soll. Ob eine solche Quadratur des Kreises gelingt, bleibt abzuwarten. Die Pastoralkommission Österreichs ist mittlerweile von der Bischofskonferenz beauftragt worden, im Herbst konkrete Vorschläge vorzulegen.

Der Grazer Diözesanbischof *Johann Weber* sagte als Vorsitzender der Österreichischen Bischofskonferenz, das Kirchenvolks-Begehren habe ein sensationelles Ergebnis gebracht. Dieses sei einerseits ein Alarmzeichen, andererseits ein Zeichen für die Vitalität der Kirche, wie sie von vielen nicht für möglich erachtet worden sei. Allerdings hätte es der Sache besser gedient, wären die Bischöfe von vornherein in den Vorgang einbezogen worden. Auch die vielen bestehenden Foren und Gremien in den Diözesen seien umgangen worden. Dagegen stehe aber die entstandene Aufbruchsstimmung. Unmut und Unbehagen seien bei vielen zu einem positiven Wollen geworden.

Auch der Wiener Erzbischofs-Koadjutor *Christoph Schönborn* äußerte sich überwiegend freundlich. Selbstverständlich sei eine Initiative, die so einen massiven Zuspruch findet, sehr ernst zu nehmen: „Ich sehe dieses Kirchenvolks-Begehren zuerst einmal positiv in dem Sinn, daß sich hier zeigt, wie vielen Menschen in unserem Land die katholische Kirche am Herzen liegt." Der Linzer Bischof *Maximilian Aichern* sprach sich dafür aus, daß „das Volk Gottes in irgendeiner Form Anteil nehmen kann bei der Bischofsbestellung". Eine Arbeitsgruppe in der Diözese Linz werde nach dem Sommer Gespräche über die Konkretisierung einer „geschwisterlichen Kirche" aufnehmen. Es werde auch darüber nachgedacht, wie der *Frauenanteil* in kirchlichen Gremien vom Pfarrgemeinderat aufwärts erhöht werden kann.

Besonders deutlich wurde in alter Fri-

sche Kardinal *Franz König*, der in diesen Tagen seinen 90. Geburtstag feiert. Der Wiener Alterzbischof sagte, der Erfolg des Kirchenvolks-Begehrens sei auf eine Protesthaltung zurückzuführen, viele hätten nicht bestimmte Forderungen unterschrieben, sondern seien von dem Bedürfnis motiviert worden, es „denen da oben" hineinzusagen. Es sei aber unleugbar, daß die Organisatoren des Kirchenvolks-Begehrens von gutem Willen beseelt seien. Zu den einzelnen Forderungen des Volksbegehrens sagte der Kardinal, eine Abschaffung des Pflichtzölibats werde nicht automatisch den Priestermangel beheben. Andererseits werde zu wenig beachtet, daß es in den mit Rom in voller Gemeinschaft stehenden unierten Ostkirchen stets verheiratete Diözesanpriester gegeben hat. In diesen Kirchen würden überdies die Bischöfe von Synoden gewählt, bemerkte König. In der lateinischen Kirche sei das anders, der „bürokratische Apparat des Vatikans" sei größer und habe mehr zentralisieren wollen.

Erneute Querschüsse aus St. Pölten

Allein schon diese Wortmeldungen zeigen, wie stark die inhaltliche Debatte über sensible innerkirchliche Streitpunkte in Österreich wieder aufgeflammt ist. Eine ganze Reihe von Bischöfen in der Alpenrepublik hält sich allerdings noch bedeckt, so daß zur Zeit nicht abzuschätzen ist, ob sich die äußerst knappen Mehrheitsverhältnisse in der Österreichischen Bischofskonferenz verschoben haben oder nicht. Als einziger klarer „Nein"-Sager erwies sich einmal mehr der St. Pöltener Diözesanbischof *Kurt Krenn*, der das Kirchenvolks-Begehren mit dem Hinweis herunterzuspielen versuchte, das Votum repräsentiere höchstens acht Prozent der Katholiken.

Jene sechs Millionen Österreicher, die das Kirchenvolks-Begehren nicht unterschrieben haben, könnten in ihm einen Garanten dafür sehen, daß die Kirche sich nicht ändern werde. Die Forderungen des Volksbegehrens ironisierte Krenn mit der Bemerkung, sie liefen darauf hinaus, daß der Herr Kaplan heiraten und Mutti am Sonntag predigen könne. Wilde Proteste löste der Bischof mit dem Vergleich des Kirchenvolks-Begehrens mit Hitlers Volksabstimmung über den Anschluß Österreichs im Jahr 1938 aus: Die Bischöfe Schönborn, Kapellari und Iby distanzierten sich postwendend und zum Teil in scharfer Form von ihrem Amtskollegen in St. Pölten, wodurch die Konturen der permanenten Auseinandersetzung in der Bischofskonferenz einmal mehr deutlich markiert wurden.

Sehr aufschlußreich ist die Aufgliederung der Ergebnisse des Kirchenvolks-Begehrens nach Diözesen. Danach führen eindeutig die *westösterreichischen* Bistümer, wobei Vorarlberg der Spitzenreiter ist. Hauptursache dafür ist wohl das im Westen Österreichs viel entwickeltere demokratische Bewußtsein, das in keinem Lebensbereich Entscheidungen über den eigenen Kopf hinnimmt.
Als einzige ostösterreichische Diözese hat sich St. Pölten in die Spitzengruppe vorgeschoben, was wohl einzig und allein auf den Protest gegen den streitbaren Oberhirten dieses Bistums zurückgeführt werden muß. Wien fällt als bevölkerungsstärkste Diözese mit mehr als 100000 Unterschriften aus dem Gesamtdurchschnitt eklatant heraus, doch bleibt der prozentuale Anteil durchaus im Rahmen. Schlußlichter in der Statistik sind die südösterreichischen Diözesen und das Burgenland, das von den aufwühlenden innerkirchlichen Grabenkämpfen in anderen österreichischen Regionen bisher verschont geblieben ist.

Im einzelnen aufgeschlüsselt steht die Diözese Feldkirch (Vorarlberg) mit 30327 Unterschriften (das sind 10,2 Prozent aller Katholiken in diesem Bistum) an der Spitze, dann kommt die Diözese Innsbruck mit 46212 Unterschriften (9,7 Prozent). An dritter Stelle der prozentuellen Reihung steht bereits die Diözese St. Pölten mit 59721 Unterschriften (9,4 Prozent), gefolgt von Linz mit 97779 Unterschriften (8,7 Prozent), Salzburg mit 40544 Unterschriften (7,8 Prozent) und Wien mit 104861 Unterschriften (7,5 Prozent). Am Ende der Tabelle stehen Graz-Seckau mit 68508 Unterschriften (7 Prozent), Eisenstadt mit 13942 Unterschriften (6,1 Prozent) und Gurk-Klagenfurt mit 24854 Unterschriften (5,3 Prozent).
Schlüsselt man die Ergebnisse nach der in diesem Zusammenhang allerdings nicht ganz brauchbaren Statistik der regelmäßigen Kirchgänger auf, ergibt sich ein anderes Bild: Wohl steht auch hier die Diözese Feldkirch an der Spitze (51,5 Prozent aller regelmäßigen Kirchgänger), dann kommt aber schon Wien (49 Prozent), gefolgt von Graz-Seckau (48,9 Prozent), Salzburg (44,3 Prozent), Innsbruck (40,9 Prozent), St. Pölten (38 Prozent), Gurk-Klagenfurt (37,8 Prozent), Linz (37 Prozent) und Eisenstadt (20,9 Prozent).

Interne Nachdenklichkeit und mediales Trommelfeuer

Inmitten der emotionellen Aufschaukelung der vergangenen Tage sind jetzt, nach Durchführung des Kirchenvolks-Begehrens, in mittleren Bereichen des österreichischen Katholizismus auch eine Reihe schattierter Beurteilungen laut geworden. So meinte der Präsident der Caritas Österreichs, *Helmut Schüller*, die Anliegen des Kirchenvolks-Begehrens könnten die Kirche nicht retten. Denn die Gesundheit und Lebendigkeit der Kirche komme nicht von der „inneren Architektur", sondern davon, daß sich die Kirche „hineinwirft für den Menschen in dieser Gesellschaft".

Einen anderen Gesichtspunkt nannte der Präsident des Österreichischen Katholischen Bibelwerkes, der bekannte Judaist *Kurt Schubert*: Es wäre ein gefährlicher Irrtum zu glauben, daß die Erfüllung der Forderungen des Kirchenvolks-Begehrens die Probleme von Kirche und Glauben in einer säkularen Gesellschaft lösen könnte. Ein

Blick auf jene Kirchen, in denen die Ziele der Unterschriftenaktion bereits erfüllt sind, zeige, daß „der Schwund an christlicher Substanz dort nicht geringer ist als bei uns". Der heutige Gläubige sei sowohl der Tradition als auch dem modernen Denken verpflichtet. Gelinge die Integration beider, „lösen sich die anderen Probleme von selbst".

Alle diese Nachdenklichkeiten im internen Bereich werden überschattet von einem *medialen Trommelfeuer*, das durch die Affäre Groer und durch das nachfolgende Kirchenvolks-Begehren bisher ungeahnte Höhepunkte erreicht hat. Vor allem die Wochenmagazine, die sonst auf Skandale und Busenoberweiten spezialisiert sind, aber nicht nur sie allein, haben die Kirche als ausschlachtbares Thema entdeckt. So ist der Zorn verständlich, der den früheren ORF-Generalintendanten *Gerd Bacher* bei einem Interview erfüllte: „Am Fall Groer ist mir widerlich, daß wieder einmal in Österreich am Schicksal der Kirche am meisten die Heiden interessiert sind – also diese Atheisten-Runde in ‚News' und ‚profil' und andere Ungäubige."

Der „Rheinische Merkur" hieb kürzlich in einer polemischen Abrechnung mit Österreichs Katholizismus in eine ähnliche Kerbe. Das Blatt ging allerdings noch viel weiter, als es sich verstieg, der „liberalen" Ägide Kardinal Königs „Laschheit im Grundsätzlichen" und sogar „tiefschwarzen Atheismus" vorzuwerfen, während Bischof Krenn die „dogmatische Unangreifbarkeit seiner Position" bescheinigt wird. Da wird offenkundig und ganz bewußt eine Verfälschung der Wirklichkeit betrieben. *F. C.*

Ökumene: Patriarch Bartholomaios in Rom

Vom 27. bis 29. Juni besuchte der seit 1991 amtierende Ökumenische Patriarch Bartholomaios I. Rom und traf mit Johannes Paul II. zusammen. Beide bekräftigten den Willen zur Einheit; die kirchliche Wirklichkeit ist aber so beschaffen, daß dieser Wunsch in absehbarer Zeit nicht in Erfüllung gehen wird.

Fast acht Jahre nach dem Rombesuch des Ökumenischen Patriarchen *Dimitrios I.* (vgl. HK, Januar 1988, 47) traf jetzt sein Nachfolger, Patriarch *Bartholomaios I.*, in Rom mit Johannes Paul II. zusammen. Zwischen diesen beiden Begegnungen von Papst und Ökumenischem Patriarchen liegt die Wende im früheren Ostblock mit ihren bekannten Auswirkungen auf das katholisch-orthodoxe Verhältnis: Streit um die Rolle der katholischen Ostkirchen nach ihrer offiziellen Wiederzulassung und um vermeintliche katholische Expansionsbestrebungen auf Kosten der angestammten Orthodoxie; Unterbrechung des theologischen Dialogs zwischen den beiden Kirchen und Bemühungen zur Entkrampfung der zeitweise äußerst gespannten Beziehungen.

Kurz vor dem Besuch Bartholomaios' I. in Rom erschienen gleich *zwei päpstliche Dokumente*, die sich ganz oder teilweise mit der Orthodoxie befassen und ausdrücklich um den Brückenschlag zum Osten bemüht sind. Das Apostolische Schreiben „Orientale Lumen" (vgl. HK, Juni 1995, 333) singt in hohem Ton das Lob vor allem des östlichen Mönchtums und ruft zur Begegnung und zur Zusammenarbeit zwischen West- und Ostkirche auf. Die Ökumeneenzyklika „Ut unum sint" (vgl. HK, Juli 1995, 345 f.) würdigt die Entwicklung der katholisch-orthodoxen Beziehungen seit dem Durchbruch des Zweiten Vatikanums und stellt fest (Nr. 61), die katholische Kirche wolle „nichts anderes als die volle Gemeinschaft zwischen Orient und Abendland"; dabei inspiriere sie sich an der Erfahrung des ersten Jahrtausends.

Selbstkritik als Weg zur Einheit

Patriarch Bartholomaios äußerte in einem Gespräch mit der Bologneser Zeitschrift „Il regno" (15.6. 95) seine Freude über die Aussagen von „Orientale Lumen" zu Theologie, Spiritualität und Mönchstradition der Ostkirche. Gleichzeitig kritisierte er aber, daß der Text die „unierten", mit Rom verbundenen Kirchen des östlichen Ritus ekklesiologisch auf das gleiche Niveau hebe wie die Orthodoxen Kirchen. Außerdem beklagte er einen „paternalistischen" Ton des Schreibens; der Rest der Christenheit werde darin nach dem römischen Wahrheitsanspruch als Maßstab beurteilt.

Bartholomaios I. wurde im Oktober 1991 in sein jetziges Amt gewählt. Im Mai 1992 fand unter seinem Vorsitz das erste Treffen der Oberhäupter aller Orthodoxen Kirchen seit 1948 statt. Seither hat der neue Ökumenische Patriarch fast alle autokephalen bzw. autonomen Orthodoxen Kirchen besucht, so etwa 1993 die Patriarchate von Alexandrien und Antiochien sowie die russische, serbische, rumänische und bulgarische Kirche. Erst nach den Besuchen bei den Patriarchen der orthodoxen Kirchenfamilie konnte das Treffen zwischen dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel und dem Bischof von Rom stattfinden.

Rom war für den 55jährigen Bartholomaios im übrigen kein fremdes Pflaster. Er absolvierte einen Teil seiner theologischen Studien am Päpstlichen Orientalischen Institut und wohnte während dieser Zeit im Französischen Seminar in Rom, das er bei seinem jetzigen Aufenthalt auch aufsuchte. Schon vor seiner Wahl zum Ökumenischen Patriarchen pflegte Bartholomaios Kontakte zur in Rom angesiedelten Gemeinschaft von Sant'Egidio, mit deren Verantwortlichen er bei seinem Besuch auch zusammentraf. Diese Gemeinschaft, in letzter Zeit vor

allem durch ihre Vermittlungsbemühungen in der Krise Algeriens bekannt geworden (vgl. HK, Januar 1995, 6), organisierte im übrigen die Begegnung des Ökumenischen Patriarchen mit römischen Jugendlichen in Santa Maria in Trastevere am ersten Tag seines Romaufenthaltes.

Höhepunkt des Besuchs war die Eucharistiefeier am 29. Juni, dem Fest der Apostel Petrus und Paulus, in der Peterskirche, an der Patriarch Bartholomaios teilnahm. In seiner Predigt (Osservatore Romano, 30.6./1.7.95) ging er nicht direkt auf das katholisch-orthodoxe Verhältnis ein, sondern sprach allgemein von der Notwendigkeit von Selbstkritik und Reue als obersten christlichen Tugenden. Dabei gehe es nicht darum, festzustellen, wer als erster und wer als letzter, wer mehr und wer weniger Fehler begangen habe. Bartholomaios knüpfte an die Praxis des „Selbsttadels" in der Väterzeit an, wonach jeder auch die Sünden und Verirrungen des Bruders auf sich nehmen müsse und nannte den „Primat der kenotischen Ethik" als Bedingung für die Wiederherstellung der Einheit im Glauben.
Johannes Paul II. zitierte dagegen in seiner Predigt die berühmte Petrus-Stelle aus dem 16. Kapitel des Matthäusevangeliums und fuhr fort: „Dies sind erschütternde Worte. Die Autorität, die Christus den Aposteln übermittelt – und zwar die der Schlüssel des Himmelreiches und die Binde- und Lösegewalt –, ist diesen in der Person des Petrus und in Einheit mit ihm gegeben worden." Den Abschluß der Papstpredigt bildete der beschwörende Aufruf: „Wir können nicht getrennt bleiben! Wir müssen den Weg gemeinsam gehen, denn dies ist der Wille unseres Herrn."

Im Zusammenhang mit der Papstmesse am Fest Peter und Paul wäre es allerdings fast zu einem Eklat gekommen. Unter den Erzbischöfen, denen Johannes Paul II. im Rahmen der Eucharistiefeier ihr traditionelles Ehrenzeichen, das Pallium, überreichen wollte, war ursprünglich der neue griechisch-katholische Erzbischof von Pittsburgh (USA), *Judson Michael Procyk*. Wie der „Corriere della Sera" (8.7. 95) berichtete, habe Patriarch Bartholomaios nach Durchsicht der Liste mit den für die Palliumsverleihung vorgesehenen Bischöfe angekündigt, er werde nicht wie vorgesehen an der Papstmesse teilnehmen, wenn es bei der Ehrung des unierten Erzbischofs bleibe. Das Problem wurde dadurch gelöst, daß Erzbischof Procyk das Pallium vom Papst separat am Vorabend des 29. Juni verliehen wurde.

Eine Liste von Appellen

In der *Gemeinsamen Erklärung* von Papst und Ökumenischem Patriarch, die zum Abschluß des Rombesuchs unterzeichnet wurde, ist von den mit Rom verbundenen Ostkirchen mit keinem Wort die Rede. Auch das Dokument der katholisch-orthodoxen Kommission von 1993 über den Uniatismus wird nicht erwähnt. Die Erklärung spricht allerdings davon, daß es „im Lauf der Geschichte und der jüngsten Vergangenheit" gegenseitige Beleidigungen und Übergriffe gegeben habe und lädt Katholiken wie Orthodoxe dazu ein, „sich gegenseitig zu vergeben und den festen Willen zu bekunden, eine neue Beziehung der Brüderlichkeit und der praktischen Zusammenarbeit herzustellen".
Ansonsten ist die Erklärung – wie nicht anders zu erwarten – eine Liste von allgemeinen Absichtserklärungen und Appellen: Papst und Ökumenischer Patriarch bekennen sich zur „Sorge um die ganze Menschheit" und wenden sich gegen jede Diskriminierung aufgrund von Rasse, Farbe, Sprache, Ideologie und Religion. Sie sprechen sich für den Dialog zwischen den christlichen Kirchen und mit den Religionen, vor allem den monotheistischen Religionen, aus und betonen ihr Engagement für die Einheit und Zusammenarbeit unter den Völkern. In diesem Zusammenhang wird die „unverzügliche volle Verwirklichung der europäischen Union" urgiert, verbunden mit dem Wunsch, deren „Grenzen mögen noch weiter nach Osten ausgedehnt werden". Patriarch Bartholomaios hielt im April letzten Jahres eine stark beachtete Rede vor dem Europäischen Parlament in Straßburg.

In die Gemeinsame Erklärung hat auch die Ökologie Eingang gefunden. Die beiden Kirchenführer appellieren an alle, „sich mit größter Aufmerksamkeit für das brennende ökologische Problem einzusetzen, um die große Gefahr zu bannen, die heute aufgrund des Mißbrauchs der Ressourcen, die ein Geschenk Gottes sind, die Welt durchzieht". Dabei handelt es sich um ein wichtiges Anliegen gerade für den Ökumenischen Patriarchen: Bartholomaios I. veröffentlichte schon in seinem ersten Amtsjahr am 1. September 1992 eine Botschaft zum Thema Umwelt; seither wird dieser Tag als orthodoxer Gebetstag für die Bewahrung der Schöpfung begangen.
Bei seiner Begegnung mit der Kurie am zweiten Tag seines Rombesuchs sprach der Ökumenische Patriarch u. a. von den Unterschieden in den Proportionen und den Institutionen im Vergleich seiner Aufgaben mit denen des päpstlichen Verwaltungsapparats. Damit hat er ein entscheidendes Problem, wenn auch vorsichtig-indirekt, benannt: Dem Ökumenischen Patriarchen untersteht nur ein kleiner Teil der orthodoxen Kirchenfamilie, wobei die Zahl der Gläubigen an seinem Sitz in Istanbul, dem alten Konstantinopel, stark zusammengeschrumpft ist. Im Kreis der orthodoxen Kirchenoberhäupter hat der Patriarch von Konstantinopel nur einen Ehrenvorsitz ohne rechtliche Kompetenzen im Sinn eines Jurisdiktionsprimats.

Einheitsvision und kirchliche Wirklichkeit

Bartholomaios I. hat beim Besuch in Rom seine Bereitschaft zur Fortführung des katholisch-orthodoxen Dialogs und zum Ausbau der Zusammenarbeit deutlich bekundet und gleichzeitig offen die bestehenden Probleme angesprochen. In etlichen großen Orthodoxen Kirchen sieht es

mit der ökumenischen Offenheit derzeit aber anders aus: Die russische Kirche möchte auf ihrem Territorium die Tätigkeit anderer Kirchen soweit wie möglich einschränken und betrachtet die katholische Präsenz in ihrem Stammland vor allem als Störfaktor. Die serbische Orthodoxie hat sich durch ihre Fixierung auf eine nationalserbische Ideologie selber ins Abseits begeben. Die bulgarische Kirche ist handlungsunfähig, da in zwei Flügel gespalten, und in Rumänien ist der orthodoxen Mehrheitskirche die wiederzugelassene katholische Kirche des byzantinischen Ritus ein Dorn im Auge.

Papst und Ökumenischer Patriarch haben sich in ihrer Gemeinsamen Erklärung nachdrücklich zur weiteren „Pilgerschaft zur vollen Einheit bekannt" und gleichzeitig dazu aufgerufen, „jede Versuchung zu ungebührlichem Eifer für die eigene Gemeinschaft" zu vermeiden, „der zu Lasten der anderen ginge". Ob die gerade auch von Johannes Paul II. gehegte Vision von der Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft zwischen Ost- und Westkirche in absehbarer Zeit in Erfüllung geht, bleibt auch nach dem Besuch des Ökumenischen Patriarchen in Rom offen. *U. R.*

Brandenburg: Neue Phase im Streit um den Religionsunterricht

Der Modellversuch „Lebensgestaltung-Ethik-Religion" in Brandenburg ist abgeschlossen, als Schulversuch wird er zunächst weitergeführt. Die Evangelische Kirche zog sich aus dem Versuch zurück, das Erzbistum Berlin ist wieder Gesprächspartner des Staates. In den kommenden Monaten geht es verstärkt politisch um das weitere Schicksal dieses Sonderfalls von Religionsunterricht in den neuen Bundesländern.

Die Auseinandersetzung in Brandenburg um den Modellversuch „Lebensgestaltung, Ethik, Religion" in der Sekundarstufe I (vgl. HK, Oktober 1992, 450f.) tritt in eine neue Phase. Mit Ende des Schuljahres 1994/95 läuft dieser aus. Nach dem Willen von Kultusministerin *Angelika Peter* (SPD) soll er im kommenden Schuljahr 1995/96 zunächst als „Schulversuch" weitergeführt werden, bevor er dann – so die erklärte Absicht der Kultusministerin – zu einem späteren Zeitpunkt in ein entsprechendes Pflichtfach überführt werden soll.

44 Schulen des Landes Brandenburg mit insgesamt 7000 Schülern sowie 120 und Lehrern waren in den letzten drei Jahren an dem Modellversuch beteiligt. Teil des Versuchs ist die Unterscheidung von sogenannten Integrations- und Differenzierungsphasen; in den Differenzierungsphasen werden die Fächer Lebensgestaltung/Ethik und Religion als ordentliche Fächer parallel angeboten. Die Schüler sind in diesen Phasen verpflichtet, sich für eines der beiden Fächer zu entscheiden.

Die Evangelische Kirche kündigt ihre Mitarbeit auf

Zentrales Anliegen von Modell- wie Schulversuch ist es, die Schüler, die am Religionsunterricht teilnehmen, nicht von denen zu trennen, die am Ethikunterricht als einem Ersatzfach teilnehmen: „Schülerinnen und Schüler verschiedener weltanschaulicher, religiöser und kultureller Prägung (beschäftigen) sich gemeinsam mit Fragen ihres eigenen Lebens, ihrer Persönlichkeit, des Zusammenlebens in Familie, Gruppe und Gesellschaft... und (setzen) sich dabei mit Fragen der Ethik, verschiedener Weltanschauungen und den Religionen auseinander..." – so hieß es in einem Grundlagenpapier aus dem Jahre 1991. Das Modell versteht sich als eine Antwort auf die Tatsache, daß der allergrößte Teil der Kinder und Jugendlichen in Brandenburg ohne Berührung zu den christlichen Kirchen aufwächst.

In eine neue Phase ist die Auseinandersetzung um LER auch deshalb getreten, weil die Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg ihre im Sommer 1992 unter bestimmten Bedingungen und trotz aus ihrer Sicht fortbestehender rechtlicher Bedenken erklärte Bereitschaft zur Mitarbeit an dem Modellversuch zurückzog. Im Gegensatz zur Evangelischen Kirche war das Erzbistum Berlin auf das Angebot des Landes zur Mitwirkung an dem Modellversuch nicht eingegangen. Der für den Religionsunterricht zuständige Dezernent der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg, *Gerhard Zeitz*, begründete den Rückzug mit der Absicht der Landesregierung, den Modellversuch – ohne Beratung mit der Evangelischen Kirche und ohne erkennbare Berücksichtigung eines wissenschaftlichen Gutachtens – als Schulversuch fortführen und sogar ausweiten zu wollen.

Der *Abschlußbericht* der Evangelischen Kirche nennt eine Reihe von Problemfeldern des Modellversuchs, mit denen auch der kirchliche Rückzug begründet wird: Es sei weitgehend nicht gelungen, den Evangelischen Religionsunterricht und Lebensgestaltung/Ethik als „gleichrangige ordentliche Lehrfächer zu etablieren". Die Einbeziehung der Lehrkräfte für den Religionsunterricht in die inhaltliche und organisatorische Planung in den Schulen sowie die Kooperation in den Integrationsphasen seien problematisch, eine gleichberechtigte Kooperation seitens des Bildungsministeriums nicht gewollt.

Es sei nicht gelungen, ein pädagogisches Konzept zu entwickeln, das die inhaltliche Arbeit im Blick auf die Thematisierung religiöser Fragestellungen unterstütze. Ankündigungen des Bildungsministeriums, LER zu ei-

nem „verbindlichen Unterrichtsfach" machen zu wollen, ohne daß die Erfahrungen hinreichend berücksichtigt und die Kirchen dazu gehört worden wären, hätten den Eindruck entstehen lassen, daß „im Mitwirken der Evangelischen Kirche nur ein zusätzlicher Legitimationsfaktor zur Etablierung gesehen wurde".

Auch in den Ergebnissen eines wissenschaftlichen Gutachtens, das in der Verantwortung von Professor *Achim Leschinsky* (Humboldt-Universität, Berlin) entstand, sah sich die Evangelische Kirche in vielen ihrer Vorbehalte bestätigt. Dieses Gutachten zeigte eine Reihe von organisatorischen Schwierigkeiten auf, unter denen der Modellversuch zu leiden hatte. Zum Verhältnis von Integrations- und Differenzierungsphase heißt es etwa, dies sei „weder in inhaltlicher Hinsicht noch für die beteiligten Personen genügend bedacht worden". Hier sei ein „politischer Formelkompromiß" gesucht und gefunden worden, „dessen konkrete Ausfüllung... ohne hinreichende Hilfestellung den Beteiligten vor Ort überlassen worden ist".

Konfessionellen und säkularen Unterricht verbinden

Die Tatsache, daß es zwischen den staatlichen und den kirchlich beauftragten Lehrkräften nicht selten zu „Unstimmigkeiten" gekommen sei, weise auf eine „strukturelle Überforderung" hin, die nur von wenigen Lehrkräften habe „produktiv gewendet werden können". Mit der Erwartung, die Schule sei in der Lage, „reale Lebenshilfe zu leisten, bis hin zur Bewältigung existentiell bedrohlicher Situationen", seien die Möglichkeiten selbst der engagiertesten Lehrkräfte überschätzt worden.

Als Kritikpunkte inhaltlicher Art nennt das Gutachten – neben einigen positiven Entwicklungen – einen „eigentümlich antikognitiven Zug im Verständnis von LER". Die Ziele von LER seien mehrheitlich in „sozialkommunikativen Umgangsformen" plaziert worden. Dabei seien einseitig schulkritische und klinisch-therapeutische Gesichtspunkte zum Tragen gekommen. In der ethischen Erziehung im Rahmen von LER glaubt man gewisse „indoktrinierende Momente" ausgemacht zu haben, so als könne und müsse dieser Unterricht immer vermitteln, „was ‚richtig' ist, und dafür sorgen, daß sich entsprechende Orientierungen auch bei den Kindern und Jugendlichen praktisch durchsetzen".

An den ursprünglichen Papieren zu LER wird ein starkes „Harmonie- und Einheitsdenken" hervorgehoben, „das eine Teilung nach Religionsbekenntnissen bereits als Bedrohung hinstellte". Die Bekenntnisneutralität von LER – „möglicherweise aus der Tradition der sozialistischen Religionskritik bzw. der Tradition einer atheistischen Weltanschauung oder aus der herkömmlichen oder persönlichen Kirchendistanz weiter Kreise der Lehrerschaft" – räume schließlich „dem Phänomen Religion samt seinen Erscheinungsformen einen unzureichenden Platz ein".

Für beide sich in der gegenwärtigen Diskussion gegenüberstehende Modelle (Schaffung eines einzigen, obligatorischen und somit religiöse Inhalte lediglich in religionskundlicher Form enthaltenden Faches oder parallele Schaffung eines konfessionellen Religionsunterrichts und eines ethisch-philosophischen Unterrichtsfaches, die beide als Wahlpflichtfächer angeboten werden) weist das Gutachten Nachteile aus: Im ersten Fall würde die konfessionelle Perspektive nur unzureichend berücksichtigt, im zweiten Fall würde auf die Dauer nur eine Minderheit noch mit einer kirchlich-konfessionell verfaßten Religion in Berührung kommen.

Im Ergebnis spricht sich das Gutachten dafür aus, „Lösungen zu schaffen, die die... strikte Trennung zwischen konfessionellem und säkularem Unterricht überwinden. Insofern ist an LER anzuknüpfen, auch wenn eine alternative Organisationsform gewählt wird, die – aus rechtlichen und politischen Gründen – die hier befürwortete Verbindung, wechselseitige Durchdringung und gegenseitige Ergänzung ethischer, philosophischer und konfessionell-religiöser Perspektiven erst in einem zweiten Schritt gestattet".

Letzteren Satz zitiert auch die Evangelische Kirche in ihrem Abschlußbericht zustimmend und verbindet ihn mit dem Vorschlag, „den Lernbereich Lebensgestaltung-Ethik-Religion als Fächergruppe zu konzipieren". Dieser Vorschlag ist auch in einem Brief von Bischof *Wolfgang Huber* an die Mitglieder des Brandenburgischen Landtages vom 19. Juni enthalten. Darin ist Huber bemüht, gerade die *Übereinstimmungen* zwischen Evangelischer Kirche und LER hervorzuheben: „Wir sind auch der Meinung, daß die bisherigen Lösungen, insbesondere in den alten Bundesländern, nicht einfach auf die ganz andere Situation Brandenburgs übertragen werden können." Als ungenügend bezeichnet er die Einführung von Religionsunterricht als ordentlichem Unterrichtsfach allein oder verbunden mit einem Ersatzfach für die Nichtteilnehmer am Religionsunterricht, wie auch ein zwar gleichberechtigtes, aber unverbundenes Nebenbeinander von Religionsunterricht und einem Fach wie etwa Ethik/Philosophie.

Ein Lernbereich mit mehreren ordentlichen Unterrichtsfächern

Huber lehnte in dem Zusammenhang erneut ebenso ein „wertorientierendes staatliches Pflichtfach" wie einen „verpflichtenden Religionsunterricht" ab: Die Freiheit der Wahl bzw. der An- und Abmeldung muß gewährleistet sein ... Weder der Staat noch die Kirche noch eine Weltanschauungsgemeinschaft dürfen in Sachen Weltanschauung und Religion im Bereich der öffentlichen einen Monopolanspruch geltend machen."

Abschließend sprach sich Huber für einen „in Brandenburg entwickelten Ansatz eines Lernbereiches Lebensgestaltung-Ethik-Religion" aus – als Fächergruppe mit mehreren eigenständigen ordentlichen Unterrichtsfä-

chern, „mit einem gemeinsamen Rahmenplan, der die beteiligten Fächer in ihrer Spezifik ausweist und mit projektbezogenen, integrativ-kooperativen Phasen". Lehrkräfte aller Fächer dieser Fächergruppe wären Lehrkräfte der Schule. In einer Antwort der SPD-Fraktion im Brandenburgischen Landtag wurde dieser Vorschlag als eine „noch nicht tragfähige Basis" für eine Einigung bezeichnet. Der Vorschlag bedeute eine Trennung der Fächer, was dem Prinzip der Integration im LER-Konzept widerspreche. Nach Auffassung der SPD solle der LER-Unterricht allenfalls durch „zusätzliche Angebote und Weltanschauungsgemeinschaften außerhalb der Stundentafel ergänzt werden".

Bei einem Treffen am 13. Juli stimmten Kardinal *Georg Sterzinky* und Bischof Huber das weitere Vorgehen der Kirchen ab. In einer gemeinsamen Erklärung wiesen sie darauf hin, daß das im Land Brandenburg vorgesehene Pflichtfach „Lebensgestaltung, Ethik, Religion(en)" der „Werteerziehung in der pluralen Gesellschaft und der demokratischen Schule nicht gerecht (wird) und... die verfassungsmäßig gewährleistete weltansachauliche Neutralität der Schule (gefährdet)". Die Bischöfe betonen die „wichtige Aufgabe freiwilliger, werteorientierender, ordentlicher Unterrichtsfächer". Da eine ethische und religiöse Orientierung nicht wertneutral erfolgen könne, sei der Staat aufgrund seiner Verpflichtung zu weltanschaulicher Neutralität auf eine Kooperation mit dem Bildungs- und Erziehungsangebot der Kirchen angewiesen. Das Grundrecht der Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit müsse ermöglicht und gewährleistet werden.

Das im weiteren Verlauf der Erklärung skizzierte Modell für Brandenburg entspricht den zuvor schon von evangelischer Seite gemachten Vorschlägen. Die Bischöfe denken an einen „dem Grundgesetz verpflichteten ‚Lernbereich' mit den ordentlichen Unterrichtsfächern evangelische und katholische Religionslehre (unter Einbeziehung der Frage nach einem religiös motivierten ethischen Handeln) und Ethik/Philosophie (mit religionskundlichen Anteilen)". Dieser Lernbereich sei als Fächergruppe gedacht, in der die einzelnen Fächer „in ihrer unverwechselbaren Eigenständigkeit aufeinander bezogen sind und in der die Möglichkeit der Kooperation und des projektbezogenen gemeinsamen Unterrichts besteht". Eine solche Regelung stünde in einer gewissen Spannung zum Grundgesetz, das eine Alternative von Religionsunterricht und einem Fach wie Ethik/Philosophie nicht vorsieht, selbst wenn in den westdeutschen Bundesländern schon vielfach faktisch im Sinne einer solchen individuellen Wahlmöglichkeit verfahren wird.

Was will Ministerpräsident Manfred Stolpe?

Die beiden Bischöfe gehen davon aus, „daß auch im Land Brandenburg GG Art. 7 Abs. 3 gilt". Man wolle Schülerinnen und Schülern sowie deren Eltern bei der Verwirklichung ihres Rechts auf Religionsunterricht als ordentlichem Unterrichtsfach unterstützen. Der Hinweis auf das Grundgesetz enthält unausgesprochen die Feststellung, daß man Art. 141, die sogenannte Bremer Klausel, in Brandenburg nicht für anwendbar hält. Nach Art. 141 findet der Art. 7 Abs. 3 Satz 1 („Der Religionsunterricht ist in den öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen ordentliches Lehrfach") in einem Bundesland keine Anwendung, „in dem am 1. Januar 1949 eine andere landesrechtliche Regelung bestand". Auf der Basis dieses Artikels verfährt man in Bremen und Berlin bis heute mit dem Religionsunterricht anders als in den übrigen Bundesländern. Ob sich Brandenburg zu Recht auf diesen Artikel berufen kann, ist strittig. Letztlich geklärt werden kann diese Frage wohl nur durch das Bundesverfassungsgericht.
Ob es zu einem solchen Urteil kommen und wer es anstrengen wird, ist nicht absehbar. Vorläufig tut sich somit ein Knäuel von ungeklärten Fragen auf, so daß ein schnelles Ende dieser Auseinandersetzung nicht in Sicht ist. Bischof Huber kündigte für den Fall, daß es zu keiner befriedigenden Lösung komme, die Verweigerung der Unterschrift unter einen Staats-Kirchenvertrag zwischen der Evangelischen Kirche und dem Land Brandenburg an. Huber forderte Ministerpräsident *Manfred Stolpe* auf, endlich ein „klares Wort" zu den Grundlagen der kirchlichen Beteiligung am schulischen Bildungsauftrag zu sagen. Bisher laviert Stolpe in seinen Äußerungen zwischen einer allgemeinen Gutheißung der mit LER eingeschlagenen Richtung und der Bejahung der Verantwortung der Kirchen. Aber selbst wenn es zu einer Einigung in Brandenburg käme – die nächste Hürde kündigt sich bereits an: Bei der Fusion von Berlin und Brandenburg muß eine einheitliche Lösung für beide Bundesländer gefunden werden.
Ihren Stellenwert erhält die Auseinandersetzung um LER dadurch, daß dem Vorgang über Brandenburg hinaus Signalwirkung beigemessen wird. Innerhalb der neuen Bundesländer ist LER eine jener Fragen, in denen man hofft, sich mit eigenständigen Lösungen gegenüber den alten Bundesländern behaupten zu können. Erleichtert wird die Suche nach einer für die Verhältnisse Brandenburgs angemessenen Lösung auch dadurch nicht, daß zuweilen – wie dies Bischof Huber offen in bezug auf das Brandenburgische Bildungsministerium sagte – ein „Zerrbild des Religionsunterrichts in den alten Bundesländern" (Sonntagsblatt, 2.6.95) zum Vergleich herangezogen wird. Als Knackpunkt der Diskussion erweist sich die Frage, wie die allseits gewünschte Werteerziehung zustandekommen soll: (auch) auf der Basis einer konkreten religiös-weltanschaulichen Identität, wie sie die Kirchen verkörpern, und/oder mit Hilfe einer Information über ethische und religiöse Identitäten, wie sie der Staat zwar bereitstellen kann, aber letztlich in einer Außenperspektive verbleiben muß (vgl. Bischof Huber, in: HK, April 1995, 194). *K. N.*

Besser als sein Medienecho

Der 26. Deutsche Evangelische Kirchentag in Hamburg

Nach 1953 und 1981 fand im Juni zum drittenmal in Hamburg ein Evangelischer Kirchentag statt. Er stand im Zeichen eines sich offenbar selbst zunehmend zum Problem werdenden Protestantismus in Deutschland. Seine traditionelle Nähe zur Zeit wird ihm zunehmend zum Problem: aber wie Konturen gewinnen, ohne eine falsche Distanz aufzubauen? Unter den gesellschaftlichen Themen dominierten ökologische bzw. umweltpolitische Fragen.

Kirchentage waren innerprotestantisch auch in der Vergangenheit immer wieder Zielscheibe heftiger Kritik: den einen waren sie politisch zu links, den anderen zu wenig fromm, den einen waren sie, vor allem der traditionelle „Markt der Möglichkeiten", getreues Abbild eines grenzenlosen Pluralismus im Protestantismus, wieder andere stießen sich an dem, was sie als eine Art von gesinnungschristlichem Moralismus empfanden, der der legitimen volkskirchlichen Pluralität im Protestantismus zu wenig gerecht werde. Auch wenn dies seinem Erfolg letztlich keinen Abbruch tat – die Kritik am Kirchentag ist seit langem fester Bestandteil seiner öffentlichen Wahrnehmung.

Kritiker prügeln den Kirchentag – und meinen den Protestantismus

Daß dies beim 26. Deutschen Evangelischen Kirchentag, der vom 14. bis 18. Juni in Hamburg stattfand, wesentlich anders sein würde, war nicht zu erwarten. Daß es aber so kam, wie es schlußendlich kam, war – zumal angesichts des faktischen Verlaufs dieser Tage – überraschend, sagte möglicherweise mehr über die gegenwärtige innere Befindlichkeit des deutschen Protestantismus als über den Kirchentag aus.
Das Presseecho vorher und nachher, aus welcher politischen und kirchlichen Ecke auch immer, sparte nicht mit Kritik: Das „Sonntagsblatt" (2.6.95) sprach bereits im vorhinein von einer „Trendwende" beim Kirchentag: „Apologie" sei „im Kommen", der „Disput" weiche „dem Wunsch nach Selbstvergewisserung". Auf der anderen Seite des politischen Spektrums stimmte die „Welt am Sonntag" (18.6.95) in das bekannte Lied gegen die viel beschworene „Beliebigkeit" sowohl im „‚frommen' wie im ‚politischen' Teil des Kirchentages" ein.
Es kam noch dicker. Der Hamburger Kirchentag, hieß es im Abschlußkommentar der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" (19.6.95), habe sich vom „denkenden Glauben entfernt, der für Theologen bis in die siebziger Jahre noch selbstverständlich war. Erlebnis und Gefühligkeit sind an die Stelle der zweifellos schwer erträglichen Spannung von Vernunft und Glaube des aufgeklärten Christentums getreten… An die Stelle des Ringens um theologische Übereinstimmung treten Moralsurrogate ins Zentrum, die den Wunsch nach Einheitlichkeit und klarer Orientierung zumindest für kurze Zeit erfüllen. Sie schließen eine nüchterne Auseinandersetzung aus. Von der vielbeschworenen Streitkultur war in Hamburg… wenig zu spüren."

Nicht nur Leserbriefschreiber der FAZ fragten sich, ob sie auf demselben Kirchentag wie die Autorin gewesen waren. Selbst wenn die eine oder andere Detailbeobachtung nicht rundweg falsch war – zusammengenommen zeugte die Kritik… Ja, wovon zeugte sie eigentlich? Davon, daß sich auch über die umstrittensten Kirchentage aus Friedensbewegungszeiten inzwischen die Patina einer verklärenden Erinnerung gelegt hat? Daß die Kritiker den Kirchentag prügeln und den Protestantismus bzw. die Gesellschaft insgesamt treffen? Daß man den Kirchentag als *Hersteller* einer „Zeitansage" betrachtet und nicht als einen Ort, an dem etwas zum Ausdruck kommt, das auch die Kirchentagsverantwortlichen nicht einfach „machen" können.
Mit Vorbehalten hatte sich dieser Kirchentag im übrigen schon in seiner Vorbereitungsphase auseinanderzusetzen. Schon die *Ortswahl* gab zu reden. Selbst wenn die gastgebende Stadt Hamburg dies keineswegs verdient hatte – in gewisser Weise war sie *zweite Wahl*. Längst wäre ein Kirchentag in den neuen Bundesländern fällig gewesen, nachdem ein Katholikentag bereits im vergangenen Jahr in Dresden stattfand (vgl. HK, August 1994, 393 ff.).

Die Schattenseiten und Folgekosten liberaler Marktwirtschaft

Beim Kirchentag tat man sich jedoch schwer, die Größe dieses Treffens so radikal zu beschränken, wie dies für eine Veranstaltung in einer Stadt der neuen Bundesländer notwendig gewesen wäre. So wird also der 27. Deutsche Evangelische Kirchentag in Leipzig 1997, fast sieben Jahre nach dem Beitritt der ehemaligen DDR zur Bundesrepublik Deutschland, der erste in den neuen Bundesländern sein.
Anlaß zu Kritik gaben im Vorfeld auch das Motto und das *zentrale Kirchentagsplakat*. Letzteres, in Anlehnung an ein Autobahnschild gestaltet, wobei die Geradeausrichtung auf den Veranstaltungsort des Kirchentags verweist, schien Kritikern nicht in eine Zeit zu passen, in der man sich bemüht, Reisende zum Umstieg vom Auto auf die Bahn zu bewegen.

Zentraler das Selbstverständnis des Kirchentags wie auch dessen Image betreffend waren Anfragen an das *Motto* des Hamburger Treffens: „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist". Der Satz stammt von dem „kleinen" Propheten Micha und lautet in der vollständigen Fassung der Kirchentagsübersetzung „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was Gott bei dir sucht: nichts anderes als Gerechtigkeit tun, Freundlichkeit lieben und aufmerksam mitgehen mit deinem Gott" (Micha 6,8). Auch Kirchentagspräsident *Ernst Benda* machte aus seinen Bedenken keinen Hehl: Der Satz könne in dem Sinne mißverstanden werden, als sage der „Kirchentag dem Rest der Welt, wo es langgeht" (Frankfurter Rundschau, 14./15.6.95).

Der Hamburger Kirchentag hatte kein Thema, das die Gesamtveranstaltung prägte und die Vielfalt der rund 2000 Veranstaltungen überlagerte, bzw. in der künftigen Erinnerung überlagern wird. Ausgesprochen viel Interesse galt allem, was mit Ökologie und Umweltpolitik zu tun hatte. Zwei Ereignisse im Vorfeld des Kirchentags hatten dies zusätzlich verstärkt: Verschiedentlich distanzierten sich Kirchentagsredner von der Ankündigung des neuen französischen Präsidenten *Jacques Chirac*, im Herbst die von seinem sozialistischen Vorgänger unterbrochenen Atomversuche im Südpazifik wieder aufnehmen zu wollen. Vor allem aber das Ringen zwischen dem Energiemulti Shell und der britischen Regierung einerseits und der Umweltschutzorganisation Greenpeace und verschiedener Regierungen auf dem Kontinent andererseits um die Versenkung der Ölbohrplattform „Brent Spar" in der westlichen Nordsee erfaßte den Kirchentag.

Kirchentagspräsident Benda kritisierte nicht nur die Absicht von Shell, sich auf vergleichsweise kostengünstige Weise der Plattform zu entledigen, er schloß sich in seinem Wort des Kirchentages beim Schlußgottesdienst gar dem Aufruf an, die Produkte des Konzerns zu boykottieren: „Das Meer darf nicht zur Müllkippe eines Ölkonzerns mißbraucht werden. Wer das verurteilt, findet unsere Unterstützung, auch in dem Aufruf, die Produkte dieses Unternehmens nicht zu kaufen, solange dieser Irrweg nicht korrigiert wird."

Im Rahmen eines Liturgischen Tages zum Thema „Schöpfung – Wasser – Erde" wurde eine Verbindung zwischen Sachinformation und Spiritualität versucht. In der Sache ging es dabei auch um den vom Bundesverkehrsministeriums geplanten Ausbau der Elbe südöstlich von Hamburg. Umweltschützer sehen hier eine „einzigartige Flußlandschaft" bedroht. Auf dem Podium stand ein vier Meter hohes Holzkreuz, an das zwei von der Elbquelle im tschechischen Riesengebirge stammende Äste gebunden waren. In einer mehrwöchigen Fahrt über die Elbe war es nach Hamburg gebracht worden. Zu jeder vollen Stunde rief eine Schiffsglocke zu „Aufstehen und Schweigen für das Wasser" auf. Auf einem „Wasser-Kreuz-Weg" trugen Kirchentagsteilnehmer das Kreuz auf das Messegelände.

Die Ökologieproblematik war in Hamburg nur ein Bereich unter verschiedenen, in denen inzwischen die Schattenseiten und Folgekosten liberaler Marktwirtschaft und eines „herrscherlichen" Ethos im Umgang mit den natürlichen Lebensgrundlagen heute stärker denn je gesehen werden. Das galt für die Forumsveranstaltungen nicht minder als für die Bibelarbeiten zum Psalm 104, zu den Zehn Geboten aus 2 Mose 20, 1–17 sowie der Erzählung vom reichen Jüngling aus Mk 10, 17–27.

Im Rahmen des Themenbereichs 3 („Arbeit für das Leben") vertrat der Sozialethiker *Franz J. Hinkelammert* (Costa Rica) die Ansicht, der Konkurrenzmechanismus der Marktwirtschaft schaffe Sachzwänge, die letztlich die Lebensgrundlagen zerstörten. „Je mehr das Handeln sich einem totalisierten Zweck-Mittel-Kalkül unterstellt, indem es immer ausschließlicher auf die Wettbewerbsfähigkeit ausgerichtet wird, um so mehr beherrschen uns Sachzwänge, die unweigerlich einen Zerstörungsprozeß von Mensch und Natur zur Folge haben." Solidarität ist für ihn das Mittel, um diese Sachzwänge „aufzulösen".

Der Realisierung von „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" – dieser Trias aus dem konziliaren Prozeß – stehen für die Bonner Biologin *Christine von Weizsäcker* unter den herrschenden Verhältnissen eine Reihe wichtiger Hindernisse entgegen: die „Kurzfristigkeit des wirtschaftlichen Profitdenkens", die Externalisierung der Kosten „auf die Allgemeinheit, auf räumlich ferne Betroffene oder auf zukünftige Generationen", das seit dem Ende der 70er Jahre rasant zunehmende „Auseinanderklaffen der ökonomischen Orientierung und Bewertung z. B. des Bruttosozialprodukts und unseres tatsächlichen gemeinsamen Wohlstands und Wohlbefindens".

Zu den Höhepunkten des politischen Teils des Kirchentags gehörte die Rede *Richard von Weizsäckers* im Rahmen des Themenbereichs 2 („Ordnungen, die den Menschen dienen"). Er warb für die Chancen und Möglichkeiten der liberalen Demokratie (Titel: „Der Staat sind wir"), stand dann aber auch nicht zurück, Schwachstellen zu benennen, Defizite aufzuzeigen, zum Umdenken aufzurufen.

In seiner immer wieder von massiven Applaus unterbrochenen Rede warnte von Weizsäcker davor, den verbreiteten Wunsch nach einem „schlanken Staat" für die „Durchsetzung einseitiger Interessen" zu mißbrauchen und zu Lösungen zu kommen, die zu Lasten derer gehen, die die „leisesten Stimmen haben". Die Regierungskoalition fragte er, warum es keinen Lastenausgleich zugunsten der neuen Bundesländer gegeben habe, sondern die hohen Transferleistungen durch Staatsschulden aufgebracht würden. Seine Antwort: Es waren „die Vorherrschaft eines materiellen Denkens und der Vorrang des privaten Wohlstandes, die das öffentliche Meinungsbild und damit auch die Konzepte der Politik prägten".

Auf dem Gebiet der Lebensformen bzw. der Lage der Frauen war die Botschaft dieses Kirchentags eine doppelte: einerseits der Wunsch nach mehr Beteiligung der Frauen, andererseits die Warnung davor, angesichts von Schwierigkeiten gäbe es eine Alternative rückwärts. Das *Frauenforum* im Themenbereich 3 des Kirchentages befaßte sich schwerpunktmäßig mit Fragen der Arbeitswelt. Die Arbeitsrecht-

lerin *Heide Pfarr* setzte sich für eine Umstrukturierung des Arbeitsalltags von Männern und Frauen in leitenden Positionen ein. Frauen, die Machtpositionen anstreben, sollten sich nicht von „Selbstzweifeln zerfleischen" lassen. Die Berliner Senatorin für Arbeit und Frauen, *Christine Bergmann*, meinte, erst eine Arbeitsteilung zwischen Männern und Frauen, die den ganzen Menschen mit allen vorhandenen Fähigkeiten fordere und fördere, im privaten wie im öffentlichen Raum, werde dem ganzen Menschen und seiner Würde gerecht. Sie kritisierte, daß der „Egoismus der Besitzstandswahrung" die notwendige Diskussion um eine Neuorientierung behindere.

Im Forum *Lebensformen* im Themenbereich 4 („Vorbilder und Bilder des Menschen") warnte die Dresdner Pastoralpsychologin und Ehe- und Familienberaterin *Ursula Pfäfflin* davor, wie dies gerade in den Kirchen vielfach geschehe, „von der Gefahr der Pluralität der Lebensformen, vom Zerfall der Familie, vom Untergang der Werte" zu sprechen. Leben sei immer schon so komplex und vielfältig gewesen wie heute. Nur hätte andere Zeiten und Kulturen andere Weisen gehabt, mit dieser Vielschichtigkeit umzugehen.

Zivile Konfliktbearbeitung statt militärischer Konfliktlösung

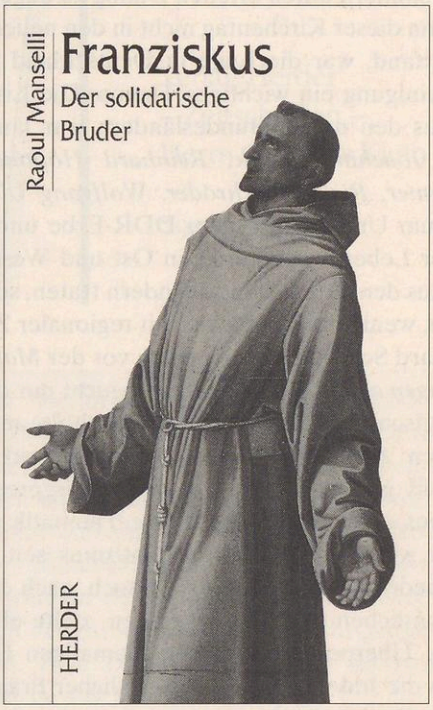
Der Münchener Politologe *Warnfried Dettling* arbeitete die Ambivalenz der Entwicklung bei den modernen Lebensformen heraus. Er wies darauf hin, wie dicht beieinander Chancen *und* Risiken bei der Individualisierung lägen: Sozialhilfe etwa könne eine neue Chance bieten, aber auch der Einstieg in eine negative Spirale, in eine „‚soziale' Karriere nach unten" sein. Dettling setzte auf die moralische Kapazität der Menschen, um Spielregeln eines neuen sozialen Paktes zu entwerfen, mit Inhalten wie Großzügigkeit und Gegenseitigkeit.

Der stellvertretende Vorsitzende der CDU/CSU-Bundestagsfraktion, *Heiner Geißler*, avancierte geradezu zu einem der Publikumslieblinge dieses Kirchentages, indem er eine Lanze brach für den Sozialstaat: Soziale Gerechtigkeit sei unabdingbar für den wirtschaftlichen Fortschritt. Nicht nur Kapital und Arbeit seien Produktionsfaktoren, sondern auch der soziale Friede. In derselben Veranstaltung bezeichnete der SPD-Vordenker *Johano Strasser* den Sozialstaat als „geheime Geschäftsgrundlage der Demokratie".

Ausländerpolitik und Asylgesetzgebung sind seit einigen Jahren zentrale Themen von Kirchentagen. Der Berliner Theologe und ehemalige SPD-Fraktionsvorsitzende in der letzten – freigewählten – Volkskammer der DDR, *Richard Schröder*, bezeichnete den Umgang mit Themen wie Einwanderung und Einbürgerung als „Vogel-Strauß-Politik": „Deutschland ist praktisch ein Einwanderungsland; aber die Politik tut so, als gebe es diese Frage nicht." Schröder setzte sich für „klare Regelungen der jährlichen Einwanderungsquote und der Staatsbürgerschaftsfrage" ein. Der Bundestagsabgeordnete von Bündnis 90/Die Grünen *Cem Özdemir*,

NEU

Die preiswerte Sonderausgabe eines Klassikers



384 Seiten, Paperback,
***nur** DM 24,80 /öS 194,– / SFr 24.80*
ISBN 3-451-23646-X

Raoul Manselli versteht die Bekehrung des Franziskus nicht nur als inneren Vorgang, sondern auch als gesellschaftlichen Standortwechsel. Mit dieser Sichtweise entwirft Manselli ein sehr genaues, zuverlässiges und in vielen Zügen durchaus neues Bild. Die wohl kenntnisreichste und gründlichste Biographie über den großen Heiligen, der auch in der Gegenwart seine Anziehungskraft nicht verloren hat.

Dieses Buch „räumt mit manchen Vorurteilen über Franz von Assisi auf und zeichnet ein ebenso eindringliches wie neuartiges Portrait. Franziskus büßt dadurch kein bischen an Sympathie ein, sondern gewinnt noch an Profil, Menschlichkeit und Klarheit. Es gelingt Manselli, uns das Gesicht dieses Menschen und Christen ganz nahe zu bringen."

(Süddeutscher Rundfunk)

In jeder Buchhandlung!

HERDER

ein Deutscher türkischer Abstammung, sah die „Bringschuld" für ein besseres Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Herkunft gleichermaßen bei Deutschen wie Nichtdeutschen. Der Angst vor Identitätsverlust in der multikulturellen Gesellschaft gelte es jedoch nicht durch Abwehr, sondern durch offenen Dialog zu begegnen.

Auch wenn dieser Kirchentag nicht in den neuen Bundesländern stattfand, war die Lage in Deutschland nach Wende und Vereinigung ein wichtiges Thema. Die Liste der Referenten aus den neuen Bundesländern war lang (*Marianne Birthler*, *Joachim Gauck*, *Reinhard Höppner*, *Friedrich Schorlemmer*, *Richard Schröder, Wolfgang Ullmann u. a.*), Fragen zum Umgang mit dem DDR-Erbe und zur Angleichung der Lebensverhältnisse in Ost und West häufig. Die Redner aus den neuen Bundesländern traten, so hatte es den Anschein, weniger als Sprecher mit regionaler Zuständigkeit auf: Richard Schröders Warnungen vor der *Maßlosigkeit der Erwartungen an die Freiheit* betrafen nicht nur die Menschen in Ostdeutschland. Reinhard Höppner holte mit seinen Bemerkungen zum Verhältnis von Politik und Bergpredigt („Ich weiß gar nicht, wie ich ohne Bergpredigt regieren sollte") aus ostdeutscher Sicht eine Thematik nach, die gerade den westdeutschen Protestantismus seit langem umtreibt. Friedrich Schorlemmers Versuch, nach dem Positiven in der staatlichen Ordnung zu fragen, zielte ebenso auf die durch die Überpolitisierung der ehemaligen DDR wie auf die durch die Individualisierung westlicher Prägung *Entpolitisierten* in Deutschland.

Hatte jemand gehofft, vom Kirchentag könnte ein eindeutiges Signal für den Umgang mit dem Bürgerkrieg im ehemaligen Jugoslawien ausgehen, wurde er enttäuscht. Flotillenadmiral a. D. *Elmar Schmähling* bemängelte auf dem „Markt der Möglichkeiten" die – aus seiner Sicht – allgemeine Konfliktscheu des Kirchentages. Richtig war daran, daß die Meinungen über ein westliches Eingreifen in diesen Konflikt bis in die Kirchentagsspitze hinein auseinandergingen: Kirchentagspräsident Benda sprach sich für ein militärisches Eingreifen des Westens aus, Generalsekretärin Käßmann dagegen.

Im „Forum Gewalt überwinden" innerhalb des Themenbereichs 2 folgte man der zweiten Argumentationslinie: zivile Konfliktbearbeitung statt militärische „Konfliktlösung" – so lautete die Botschaft einer im Rahmen dieses Forums verabschiedeten Resolution. Der militärische Interventionismus könne vielleicht ein letztes Mittel sein, um hilflose Menschen in ausweglose Situation zu schützen. Die Entwicklung im ehemaligen Jugoslawien zeige jedoch, wie zweifelhaft diese Erwartung sein könne. Man laufe Gefahr, genau jene Gewalt zu vermehren, die man eigentlich überwinden wolle. Generalmajor *Manfred Eisele*, Beigeordneter Generalsekretär der Vereinten Nationen, erklärte in der Veranstaltung „Zivile Bearbeitung von Konflikten als globale Aufgabe", eine militärische Lösung für den Konflikt auf den Balkan gebe es nicht.

Kritik an den Plausibilitäten moderner Kultur war auch der Punkt, an dem sich die profane Thematik dieses Kirchentages mit der theologischen am engsten verzahnte. Die Schattenseiten der modernen individualisierten Kultur werden längst nicht mehr nur in den Bereichen Sozial-, Familien- und Umweltpolitik angegangen. Das Verhältnis zur modernen Kultur ist der evangelischen Kirche zum Problem geworden. In Hamburg präsentierte sich ein Protestantismus, der sich seiner Verstrickung in diese individualisierte, auf verhängnisvolle Weise auf den Menschen konzentrierte Kultur zunehmend bewußt wird, ohne daß man bereits klare Lösungsvorschläge vor Augen hätte.

Der evangelischen Kirche fällt es schwer, sich abzugrenzen

Einer der Hauptredner auch dieses Kirchentages, *Jörg Zink*, trug in seinem Vortrag zur Gottesfrage im Themenbereich 1 eine selbstkritische Sicht dieser Frage vor: „Was sich im Protestantismus seinen Ausdruck geschaffen hat, das ist nicht nur das Evangelium..., das ist auch die allgemeine Kulturentwicklung der Neuzeit. Das ist auch durchaus legitim und sinnvoll. Aber es hat den Protestantismus auch abhängig gemacht von allerlei Meinungen, die in der Neuzeit galten, und die Frage kommt unausweichlich auf uns zu, was denn geschehen solle, wenn die Relikte einer überholten Kulturepoche kritisch überprüft werden müssen."

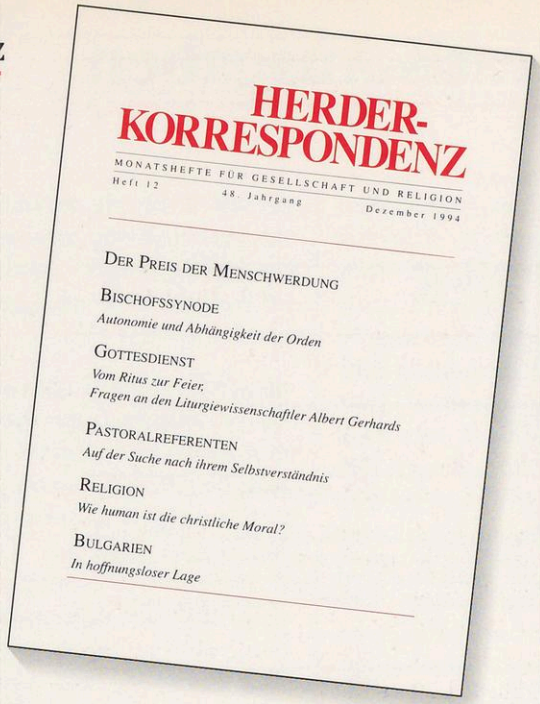
Wie (selbst-)kritisch, vor allem aber auch wie unterschiedlich sich die evangelische (Volks-)Kirche selbst innerhalb der Gegenwartskultur sieht, wurde innerhalb des Themenbereichs 1 („Glaube in unübersichtlicher Zeit") deutlich. Die „Sache mit der Kirche" – so der Titel der ausgesprochen kontrovers angelegten Veranstaltung – entpuppte sich wie ein Schaufenster in die Vielstimmigkeit nicht nur der evangelischen Kirche, sondern wohl auch des Kirchentags selbst.

Der Bochumer Theologe *Christian Link* eröffnete den Reigen mit der Feststellung, die evangelische Kirche sei „ungreifbar und damit unangreifbar" geworden. Ihr falle es schwer, sich gegen andere gesellschaftliche Gruppen abzugrenzen und sie verliere damit ihre klaren Grenzen. Ein Schuß „Ideologieverdacht gegen sich selbst" würde den Funktionären guttun. Die evangelische Kirche, einst stolz auf ihre Nähe zur Zeit, wird von Selbstzweifeln geplagt, ob darunter ihr Profil nicht allzusehr gelitten hat.

Die „bunten Tupfer" dieser Auseinandersetzung waren dabei weniger die Vertreter schon klassischer Richtungen, etwa einer sich entschieden politisch verstehenden Kirche (Propst *Heino Falcke*, Erfurt), der Feministischen Theologie (*Katharina von Bremen*, Iserlohn) oder der Befreiungstheologie (*Milton Schwantes*, Brasilien). Mit seinen polemisch-kurzweiligen Bemerkungen zum Thema „Kirche in der Erlebnisgesellschaft" nahm der Hamburger Theologe *Bernd Schwarze* manche moralisierende Kirchen- und Kirchentagsrhetorik aufs Korn. Einerseits sprach er sich gegen eine Kirche aus, in der man allem, was mit Spaß, Lust und Lebendigkeit zu tun habe, mit Skepsis begegne und sich zugleich als

Die Herder-Korrespondenz im Abonnement

- Jeden Monat das Wichtigste aus Kirche, Religion, Staat und Gesellschaft. Sie informieren sich präzise und sparen dabei Zeit.
- Fakten, Hintergründe, Analysen, Kommentare, Interviews. Für Sie ausgewählt und sorgfältig aufbereitet.
- Sie behalten den Überblick, erkennen Hintergründe und durchschauen Zusammenhänge.



Bitte mit
80 Pfennig
freimachen,
falls Marke
zur Hand

Antwort

Verlag Herder
– Zeitschriften –
Herrn Clemens Klein

79080 Freiburg

Abrufkarte für 2 Gratis-Ausgaben

Ja, senden Sie mir kostenlos die nächsten zwei Ausgaben der Herder-Korrespondenz. Wenn mich die Herder-Korrespondenz überzeugt und ich mich bis eine Woche nach Eintreffen der zweiten Ausgabe nicht bei Ihnen melde, möchte ich die Zeitschrift regelmäßig beziehen.

Die Herder-Korrespondenz erscheint monatlich und kostet im Abonnement 14,90 DM (für Studierende 11,50 DM) pro Ausgabe zuzüglich Porto.

Karte bitte ausfüllen und einsenden oder per Fax an: 0761/ 2717– 426.

Absender:

Vor- und Zuname

Straße

PLZ/Ort

Datum ✘ Unterschrift

Vertrauensgarantie: Innerhalb einer Woche nach Erhalt der zweiten Ausgabe kann ich den Probebezug beim Verlag Herder, 79080 Freiburg, kündigen. Das Datum des Poststempels genügt. Davon habe ich Kenntnis genommen.

Datum ✘ Unterschrift

Ihre Vorteile

- Sie erhalten die nächsten zwei Ausgaben kostenlos zur Probe. Sie lernen die Herder-Korrespondenz gründlich kennen.
- Möchten Sie die Zeitschrift nicht regelmäßig lesen, genügt eine kurze Mitteilung an den Verlag.
- Bei Weiterbezug im Abonnement kommt die Herder-Korrespondenz jeden Monat pünktlich per Post zu Ihnen nach Hause.
- Ihr Anschluß-Abonnement können Sie jederzeit mit einer vierwöchigen Frist zum jeweiligen Halbjahresende beenden.

„kleine Schar der Guten" hochstilisiere, die noch Verantwortung zeige. Andererseits distanzierte sich Schwarze von einer „Erlebniskirche", die kulturell hinterherlaufe und Angst habe, den Anschluß zu verpassen, aber niemals die Qualität der Vorbilder erreiche.

Der Pastor im vornehmen Hamburger Stadtteil Harvestehude, *Thies Gundlach*, legte ein Wort ein zugunsten der viel geschmähten *Volkskirche*. Sie lasse Wahlfreiheit zu, sei offen und einladend. Dem Ruf nach größerer inhaltlicher Entschiedenheit mißtraute er. Er zeichnete die Konturen einer priesterlichen und distanzierte sich von einer sich primär politisch-prophetisch verstehenden Kirche. Propheten seien keine Lebenszeitbeamten. Man müsse den einzelnen Menschen im Auge haben. Im übrigen stellte er ein „pragmatisches Defizit" in seiner Kirche fest. Angesichts der schwieriger werdenden finanziellen Situation könne man von den Unternehmen lernen, wie man sich gesundschrumpfe.

Die erste lutherische Bischöfin und der neue Erzbischof

Zu einem regelrechten Schlagabtausch kam es schließlich beim Streitgespräch zwischen den beiden Systematischen Theologen *Peter Eicher* (Paderborn, katholisch) und *Friedrich-Wilhelm Graf* (Hamburg, evangelisch). Bezeichnenderweise waren an diesem Streit um die liberale Theologie weit weniger die von Graf zunächst vorgelegten fünf Maximen freiheitlicher Religion strittig, als vielmehr die sozialethische Frage nach der Legitimität der Gewährung von *Kirchenasyl*. In der Eicherschen Optik eines – wie er es nannte – „biblischen Realismus" geriet der Notfall, in dem Christen ein Recht auf Notwehr für sich reklamieren, gewissermaßen zum Normalfall, während bei Graf christliche Nächstenliebe zur zahnlosen Obrigkeitshörigkeit verkam. So prägend und belastend solche Extrempositionen faktisch im kirchlichen Alltag sein mögen – der theologisch-ethischen Komplexität der Fragestellung wurden beide auf ihre Weise nicht gerecht.
Neben dem Kirchentags-Schwerpunkt auf dem Gebiet des jüdisch-christlichen Gespräches trat in Hamburg ein ganztägiges Forum zur Lage in Palästina. Zu den palästinensischen Gästen gehörten *Mitri Raheb*, lutherischer Pastor an der Geburtskirche in Bethlehem, die Botanikerin *Sumaja Farhat-Naser* von der palästinensischen Universität Birseit in Hebron und die (muslimische) Sozialministerin in Gaza, *Intisar el-Wazr*. Letztere drängte auf den Stopp des Siedlungsbaus durch Israel und forderte dazu auf, in dieser Frage Druck auf Israel auszuüben.
Auch der Hamburger Kirchentag war ausgesprochen ökumenisch ausgerichtet: Katholiken wirkten als Referenten und Mitdiskutanten mit, Bischöfe standen bei Gottesdiensten vor oder nahmen an solchen teil. Die kirchentagsoffizielle Statistik sprach von 8000 Katholiken unter den Dauergästen. Das Mit- und Nebeneinander der weltweit ersten lutherischen Bischöfin *Maria Jepsen* als der gastgebenden Bischöfin der Nordelbischen Kirche und dem neuen Erzbischof von Hamburg, *Ludwig Averkamp*, strahlte eine gewisse Normalität aus. Man fragte sich, ob dieses selbstverständliche Miteinander von Frauen und Männern in kirchlichen Leitungsämtern in den Kirchen, die sich in dieser Frage Veränderungen gegenüber bisher noch versperren, nicht doch auch Wandel begünstigen wird. Rund um die katholische Domkirche St. Marien fand gegen Ende des Kirchentags ein sogenanntes „Fest der Völker" statt – eine Ortswahl, bei der die gastgebende Diaspora-Kirche als Teil einer Weltkirche ganz offenbar die eigenen Stärken ausspielen konnte.
Die schon traditionelle gemeinsame Veranstaltung von Evangelischem Kirchentag und Zentralkomitee der deutschen Katholiken befaßte sich mit dem laufenden Prozeß zur Erstellung eines gemeinsamen Wortes der evangelischen und katholischen Kirche zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland (vgl. HK, Februar 1995, 80 ff.; Juli 1995, 355 ff.). Der Berlin-Brandenburgische Bischof *Wolfgang Huber* bezeichnete das Vorgehen aus protestantischer Sicht angesichts der bisher üblichen Art, Äußerungen der Kirche zu politischen und gesellschaftlichen Fragen vorzubereiten, als eine „kleine Revolution". Der Parlamentarische Staatssekretär im Bundesfinanzministerium *Norbert Lammert* fand das Vorhaben der Kirche zwar verdienstvoll, letztlich dürfte jedoch der zurückgelegte *Weg* wichtiger gewesen sein als der Text. Eine Dokumentation von Betroffenheit, so Lammert, reiche jedenfalls nicht aus.

Das protestantische Selbstbewußtsein ist angeknackst

Wenn man den Hamburger Kirchentag als wenig kontrovers bezeichnet, heißt das nicht, daß es nicht auch Kontroversen gegeben hätte. Er war auf eine selbstverständliche Weise politisch, ohne daß dies Abstriche an seinem „frommen" Part nach sich gezogen hätte. Bestimmte Alternativen aus den 70er Jahren stellen sich offenbar heute so nicht mehr: Ein „Politisches Nachtgebet" gab es ebenso wie ein Forum Taufe, geistliche Musik in allen Spielarten neben dem Thema Wohnungsbaupolitik, Information über Sekten und Psycho-Gruppen neben einem visionären Entwurf von *Hartmut von Hentig* über die Bildung, Erinnerung an Dietrich Bonhoeffer 50 Jahre nach seiner Hinrichtung neben einem von Jugendgruppen veranstalteten Fest an den Landungsbrücken im Stadtteil St. Pauli.
Man fand sich zu einer Kunstprozession zusammen, traf sich im ehemaligen Konzentrationslager Neuengamme, diskutierte die Lage der Ost-West-Beziehungen in Europa und über artgerechte Tierhaltung im Forum Landwirtschaft, kam zum schon traditionellen Feierabendmahl zusammen, und auch ein Zentrum Homosexuelle und Kirche gab es wiederum. Ist das schon das, was die Kritiker des Kirchentags nicht müde werden, läßt als „Beliebigkeit" zu beklagen? Es ist nicht weniger als die Vielgestaltigkeit, in der Christentum unter hiesigen Verhältnissen faktisch lebt.

Sosehr auch der nächste Kirchentag in dieser Hinsicht nicht viel anders aussehen wird und nicht aussehen kann, er wird anders sein als dieser, schon wegen des kirchlich und religiös anderen Kontexts in den neuen Bundesländern. Aber vielleicht nicht nur in dieser Hinsicht. Mit 125 000 Dauergästen und 170 000 Teilnehmern insgesamt war Hamburg ein *Kirchentag der Superlative*, mit 22 Millionen DM Ausgaben auch ein *teurer Kirchentag*. Inwieweit man sich in Zukunft angesichts des verbreiteten Sparzwangs in der evangelischen Kirche einen Kirchentag dieser Größenordnung noch wird leisten können, fragte sich in Hamburg mancher. Manches hängt auch vom wohlwollenden Interesse der zuständigen kommunalen Politiker und Behörden ab, das offenbar immer weniger als selbstverständlich vorausgesetzt werden kann.

Den allgemeinen Trends auf kirchlichem Gebiet folgend, hat sich der Kirchentag bereits verändert: Er ist z. B. älter geworden. Nicht nur daß die vereinzelten Träger violetter Halstücher der Friedensbewegung – die Tücher wirkten wie wohl gehütete Reliquien besserer Kirchentagszeiten – in die Jahre gekommen sind. Nach offiziellen Angaben der Kirchentagsleitung waren nur noch knapp 52 Prozent der Teilnehmer unter 29 Jahren, vor zwei Jahren beim Münchener Kirchentag (vgl. HK, Juli 1993, 350) traf dies noch für 61 Prozent zu.
Die schiere Größe allein des Kirchentags ließ in Hamburg niemanden jubeln. Nicht nur, daß Kritiker den Wein der großen Zahlen verwässerten, indem sie kleinlich nachrechneten, wieviele kirchliche Hauptamtliche denn unter den Kirchentagsbesuchern seien und daß *Borussia Dortmund* nach dem Gewinnn der Deutschen Fußball-Meisterschaft am Kirchentagssonntag auf einen Schlag ein Mehrfaches an begeisterten Fans auf die Beine brachte als das Hamburger Protestantentreffen. Die Kirchenaustritte, die sich abzeichnenden Kirchensteuermindereinnahmen und die damit unumgänglichen Ausgabenkürzungen auf allen Gebieten haben das protestantische Selbstbewußtsein in Deutschland angeknackst. Irgend etwas muß sich ändern, aber was genau und wen es treffen wird, das weiß niemand. Um so größer ist die Vielstimmigkeit derer, die bei den anstehenden Entscheidungen ein Wörtchen mitreden möchten.
Ein erheblicher Teil der Kritik am Hamburger Kirchentag dürfte insofern auch nicht durch dessen realen Verlauf gerechtfertigt sein. Man ist dünnhäutiger geworden, der Ton wird schriller, man sucht nach Schuldigen. Viele wollen es immer schon gewußt haben. Natürlich kann man sich bei Veranstaltungen dieser Größenordnung immer auch fragen, warum der eine oder andere Redner nicht aufgetreten ist, ob das eine oder andere Thema wirklich so wichtig ist – entscheidend jedoch ist: Die Kritik am Kirchentag beginnt wohlfeil zu werden, irgend etwas ist immer dran. Ob die Probleme tatsächlich vermeidbar sind, wie Alternativen aussähen, danach wird nicht ernsthaft gefragt.

Es ist wie bei einem Wirtschaftsunternehmen in schwerer Lage: Die Kritik an Personen, Produkten und Programmen ist dann am größten, wenn die Zahlen nicht stimmen, nicht unbedingt dann, wenn die Probleme mit den Personen, Produkten und Programmen tatsächlich am größten sind. Wenn die Zahlen stimmen, tröstet man sich über die fällige Kritik allzu gerne großzügig hinweg. Ohne falsche Gesundbeterei wird man daher sagen können: Die Stimmung unter Protestanten in Deutschland ist schlechter, als es durch den Verlauf dieses Kirchentags gerechtfertigt wäre.

Klaus Nientiedt

„Ich muß nicht nur ich sein“

Fragen zur religiösen Lage an den Hamburger Theologen Fulbert Steffensky

Religion erweist sich langlebiger als der in kirchlichen Gemeinschaften überlieferte und gelebte Glaube. Aber auch letzterer wandelt sich unter den Bedingungen einer individualisierten, traditionellen kirchliche bzw. konfessionelle Unterscheidungslinien auflösenden Kultur. Zur religiösen Lage in nachchristlicher bzw. nachkonfessioneller Zeit befragten wir den Hamburger evangelischen Religionspädagogen Fulbert Steffensky. Bis Ende der sechziger Jahre gehörte Steffensky als Benediktiner der Abtei Maria Laach an. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Bei der Einschätzung der Lage von Religion in den westlichen Gesellschaften stößt man heute – in unterschiedlichen Gewichtungen – auf zwei Tendenzen: Die einen sagen, Religion insgesamt habe radikal an Bedeutung verloren, ob sie dies nun Säkularisierung nennen oder nicht. Die anderen sprechen davon, daß weniger die Religion insgesamt, als vielmehr eine bestimmte Spielart, nämlich die in den großen Kirchen beheimatete Gläubigkeit, an Bedeutung eingebüßt hat. Welches der beiden Denkmodelle ist am ehesten dazu geeignet, die Lage zu deuten?
Steffensky: Man kommt gar nicht umhin, dem letzten der beiden Erklärungsmodelle zuzustimmen. Religiosität hat

zugenommen. Es kann sein, daß die offizielle, d. h. die kirchlich verfaßte Religiosität abgenommen hat; aber die nicht verfaßte quillt aus allen Löchern. Und zwar gerade in der Stadt, also in dem säkularen, traditionsfreien Gebilde, oder auch in der Universität – überall ist man religiös.

HK: Demoskopen weisen dagegen auf den engen Zusammenhang von kirchlich-gemeindlicher Praxis und Religiosität hin. Manche von ihnen bestreiten daher die Existenz von so etwas wie einer nach- bzw. außerkirchlichen Religiosität.

Steffensky: Es hängt viel davon ab, was man Religiosität nennt. Vielleicht zählen die Kirchen viele Erscheinungen nicht zu dieser neuen Religiosität, z. B. das neue Gesundheitsbewußtsein, das Körper-und Psychobewußtsein. Diese haben aber religiöse Züge. Es werden alte Kulte revitalisiert, z. B. keltische. In unseren Bereichen nicht beheimatete Gestalten von Religionen nehmen an Bedeutung zu. Man geht in die indianische Schwitzhütte, man liest im tibetanischen Totenbuch.

„Züge alter Religiosität verblassen und neue Konturen entstehen"

HK: Kirchenvertreter würden vermutlich einwenden, daß solchen Formen von Religiosität der Bekenntnischarakter fehle, die gemeinschaftliche Form, in der sie gelebt wird…

Steffensky: Religion ist in der Tat gekennzeichnet durch Bekenntnis, Wissen, Ethos und Ritual. Aber es gibt nicht nur im außerkirchlichen Bereich, sondern auch im innerkirchlichen eine neue Wissensvernachlässigung. Der Gesamtzusammenhang von Religion tritt zurück. Zugänge zur Religion werden willkürlich und gehen an den offiziellen kirchlichen Erwartungen vorbei. Es gibt immer mehr „Häresie" im Bergerschen Sinn, also den Zwang zu individueller Auswahl aus den traditionalen Beständen. Es gibt eine neue Entethisierung von Religion – innerhalb und außerhalb der Kirche. Moderne Phänomene wie Individualisierung und Differenzierung gelten für die Religiosität innerhalb und außerhalb der Kirche.

HK: Nun ist im Raum der Kirchen beides anzutreffen: Es gibt weiterhin – gerade wenn man an die katholische Kirche denkt – die Vernachlässigung des Subjekts, die Bestreitung der Legitimität von Individualisierung. Es gibt aber auch – auf dem Hamburger Kirchentag war dies ein viel gehörtes Thema – Versuche, sich auf die Gemeinschaftlichkeit im Glauben zu besinnen. Bedeutet dies nicht die Quadratur des Kreises?

Steffensky: Man muß heute genau überlegen, für welchen Kontext man spricht. Wir haben es mit einer merkwürdigen Gemengelage zu tun. Die einen kämpfen noch um die Befreiung des Subjektes und die anderen – wir erleben es oft in der Großstadt Hamburg – sind ihrer selbst überdrüssig und fragen nach mehr als nach sich selbst. Ein Beispiel: auf dem Kirchentag hatten wir eine Veranstaltung, die eine Art Katechismusunterricht für Erwachsene war. Viele der Fragen und Probleme, die da kamen, waren völlig verschieden von denen, die sich normalerweise in Hamburg stellen. Vergangene Fragen für Hamburg! Dabei will ich diese Stadt keineswegs als produktives Religionsmodell verstehen. Die Entgestaltung von Religion, die Tatsache also, daß die Religion ihre Konturen und ihre inneren Optionen verliert, daß ihre Allgemeinheit sich in Privatheit auflöst, bedroht sie.

HK: Wie könnte aber eine an sich wünschenswerte Konturierung gelingen, ohne daß alte Ängste gegenüber einem Mangel an Freiheitlichkeit und legitimer Individualität wiederbelebt werden?

Steffensky: Die Kirchenleitung ist Hüterin eines verspäteten Bewußtseins, das die individuelle Freiheit oft bedroht. Aber das Kirchenvolk mit seinem grundsätzlich modernen Bewußtsein von Subjektivität, Auswahl-, Wechsel- und Differenzierungsmöglichkeiten hat die Religion schon erobert. Man sieht das beispielsweise an der Frage der Sexualität, die völlig an der offiziellen Lehre der Kirchenleitung vorbei beantwortet wird. Es verblassen übrigens nicht nur Züge alter Religiosität. Es entstehen neue Konturen. Ich denke z. B. an das Fasten. In beiden Kirchen war dieser menschheitliche Brauch praktisch erledigt. Letzte Reste davon gab es im Katholizismus am Aschermittwoch und Karfreitag. Plötzlich belebt sich diese Form an ganz neuen Ecken: In der Ökobewegung, in der Friedensbewegung spielt sie eine Rolle. Menschen mit Lebenswünschen suchen Lebenskonturen. Man kann andere Beispiele nennen: die Bedeutung des Aschenkreuzes in der amerikanischen Friedensbewgung, das Schweigen als eine politisch-religöse Ausdrucksform in der Antirassismusbewegung.

HK: Setzt die Schaffung neuer oder die Wiederbelebung versunkener Gesten nicht aber die Einheit eines Lebensgefühls voraus, die heute nicht mehr ohne weiteres als selbstverständlich gegeben angenommen werden kann?

Steffensky: Es gibt eine Art lokale Einheit des Lebensgefühls, die Verständnisorte für solche Formen wie das Fasten sind, im genannten Fall die Friedens- oder die Ökobewegung. Solche Gruppen sind aber zugleich Gruppen in der Gesamtkirche. Und so färbt das Verständnis für solche Gesten ab. Bestimmte religiös-politische Formen haben ihren eindeutigen Sinn am eindeutigen Ort. Sie wandern aus dem ursprünglichen Kontext aus, ihr Sinn wird dünner, aber er verflüchtigt sich nicht völlig. Das finde ich als Modell für die Kirche hoffnungsvoll: keine Gesamtgestalt, die gleich ist zwischen Tokio und Hawai, sich vielmehr widersprechende und sich so in der Wahrheit vorantreibende Gruppen und Formen.

HK: Andererseits besitzt die heutige Weltkultur doch einen vereinheitlichenden, nivellierenden Zug, dem sich gerade auch die Religion mit ihren Bildern und Gesten nicht einfach entziehen kann.

Steffensky: Den Glauben gibt es nur im Dialekt, nicht in einem globalen Esperanto. Und so wird es auch mit den Gesten des Glaubens sein: An der einen Stelle sind sie blaß oder schon gestorben, in anderen Gruppen werden sie verstanden. Grundsätzlich aber ist die Konturierung durch Formen ungemein wichtig. Das haben wir gerade in den reformerischen Lagern der Kirche nicht immer bedacht. Wir waren hauptsächlich darauf aus, Inhalte zu lehren. Jetzt dürfen wir die Selbstkennzeichnungen durch Gesten, Rhythmen, Bräuche nicht länger vernachlässigen. Der Mensch vergewissert sich in liturgischen Landschaften. Ideen halten sich nur, wenn sie zu einer äußeren Landschaft aus Zeiten, Ritualen, Orten und Gesten werden.

„Es gibt eine Art Verluderung in der reinen Innerlichkeit"

HK: Zugleich gibt es aber auch – ich denke etwa an die Diskussion um die Errichtung eines zentralen Holocaust-Denkmals in Berlin – die Warnung vor einem vermeintlichen Zuviel an Ritualisierung, wobei Ritualisierung immer schon negativ verstanden wird.

Steffensky: Die Warnung ist richtig. Macht versucht sich nicht in Argumenten zu beweisen. Sie führt sich auf in Ritualisierung. Bei uns war die ritualreichste Zeit sicher die Nazi-Zeit. Befreiung ist seit Jesus über Luther bis zur Gegenwart Befreiung des in Ritualen eingefrorenen Lebens. Aber das andere ist auch wahr: daß die Erinnerung und daß die Lebenswünsche entexistentialisiert werden in nach außen gesetzten Zeichen. Erinnerung muß durch mehr getragen sein als durch die Kraft eines einzelnen Herzens. Die alte, ritualfeindliche Annahme lautete: Alles, was produziert wird, ist nur echt und authentisch, wenn es durch die existentielle und umittelbare Kraft meines Herzens produziert wird. Man lebt von innen nach außen – das war der protestantisch-bürgerliche Lebensgestus. Inzwischen lernt man, daß man sich auch von außen nach innen lesen kann. Beispiel: In der Nähe unserer Universität hat die alte Synagoge gestanden, bis sie vernichtet wurde. Heute ist dort der Grundriß als Mosaik im Boden eingelassen. Wenn ich täglich an dieser Stelle vorbei gehe, erinnere ich mich nicht allein durch die Kraft meines eigenen Herzens. Das Mosaik ist Teil einer Landschaft, die mich erinnert. „Hier war es!", sagt mir die bezeichnete Stelle täglich. Das Außen verhilft mir zum Innen, eben zur Erinnerung. Man kann sich selber bezeichnen mit der Wahrnehmung von Erinnerungszeiten und Erinnerungsorten. Es gibt eine Art Verluderung in der reinen Innerlichkeit. Die Lebenswünsche werden undeutlich, man wird sich selber undeutlich.

HK: Heißt das, daß der Wunsch, ich sein zu können, die Rituale und Gestaltwerdungen von gestern zu verlassen, falsch war?

Steffensky: Keineswegs! Es ist ja produktiv, gebauten Landschaften zu entkommen, die meine Subjektivität verhindern und in denen ich mich selber nur von außen nach innen verstehen darf. Gewissen und Rationalität werden so frei, der Kern der protestantisch-bürgerlichen Tugend. Es ist also wichtig, Ich sagen zu lernen, ebenso wie es wichtig ist, nicht nur Ich zu sagen und zu sein.

HK: Besteht nicht aber die Gefahr, daß Sie gewissermaßen Beifall von der falschen Seite erhalten, in dem Sinne, daß geantwortet wird: Das haben wir immer schon gesagt; jetzt endlich kommen die auch drauf.

Steffensky: Jede Wahrheit hat ihre Zeit. Wir könnten nicht legitim nach neuen Formen rufen, wenn wir nicht die Kunst gelernt hätten, mit den alten zu brechen und Lebenslandschaften abzuräumen. Ich traue keinem, der unter Kontinuitätszwängen steht. Ich bedaure die Abräumezeit Ende 68 nicht, die Zeit des großen Bildersturms. Das Neue kommt nicht ohne den Ruin des Alten. Die Fähigkeit, mit alten Bildern zu brechen, ist unerläßlich; ob sie ausreichend ist, ist eine andere Frage.

HK: Was macht für Sie den Unterschied aus zwischen dem, was berechtigterweise abzubauen war, und dem, was heute neu zu errichten wäre?

Steffensky: In traditionalen Zeiten waren wir Objekte der Landschaften, in denen wir gelebt haben; Objekte des Wissens, der Traditionen, der Formen. Sie waren nicht durchtränkt von unserer eigenen Subjektivität. Wir mußten unsere Identität den Toten von den Lippen lesen. Diese Landschaften durften nicht verändert werden, und daran sieht man den neurotischen Anteil eines solchen Zustands. Durch den Bruch haben wir gelernt, daß Landschaften veränderbar sind. Man lernt im Bruch beides: daß man aus den Totenhäusern fliehen kann und daß man in Demut die Toten mit ihrem Wissen und Lebensoptionen zu unseren Lehrern machen kann. Man darf zu Toten aber nur gehen, wenn man es gelernt hat, ihnen zu entrinnen.

HK: Damit Gesten ihre Wirkung entfalten können, braucht es auch einen gewissen Schutz, wenn man so will eine Tabuisierung. Ist es im einzelnen nicht schwierig, Tabuisierung im schlechten Sinne von nötigem Schutz vor willkürlicher Abänderung zu unterscheiden?

Steffensky: Gesten brauchen Schutz. Je verfügbarer die Welt für uns geworden ist, je weniger wir also durch Traditionen und Konventionen gehemmt sind, um so mehr muß man fragen, was man nicht berühren darf, ohne es zu zerstören. Wenn wir gegen die Willkür Bereiche der Unverfügbarkeit abgrenzen, bleiben wir Subjekte, und unsere Freiheit ist gewahrt. Tabuisierung im schlechten Sinn ist verordnet – von einer Macht oder durch eine undurchschaubare Tradition. Hier kann die Welt der Formen nicht verstanden werden als eine Welt des Spiels, es ist vielmehr eine Welt eiserner und zwanghafter Notwendigkeiten. Eine liturgische Landschaft, in der nicht gespielt und in der nicht gelacht werden darf, ist zerstörerisch.

HK: Für die Tabuisierung braucht es einen Bereich, der nicht völlig in die Verfügungsmacht des Individuums übergeben wurde. Wie soll das unter weitgehend individualisierten Verhältnissen gelingen?

Steffensky: Wir sind nicht völlig zerbrochen in unseren gemeinsamen Auffassungen vom Leben. Es gibt außerdem Gruppen in unseren Kirchen, die so etwas wie Wahrheitskerne sind und von denen Klärung und Verständigung ausgeht. Die Kirche hat sich also noch nicht völlig aufgelöst in einen Kranz von Seitenkapellen mit Privatkulten, die miteinander vermittelbar wären.

HK: Aber könnte die Notwendigkeit, zu solchen äußeren Zeichen und Ritualisierungen zu kommen, nicht Teil einer bestimmten Phase der kulturellen Entwicklung sein, die grundsätzlich als überholbar gelten kann?

Steffensky: Ich glaube das nicht. Ich glaube, daß die Bezogenheit von Innen und Außen eine Konstante der Humanität sind. Der Geist spielt sich ab in der Form, und nicht ohne sie.

„Institution ist die Langfristigkeit des Geistes und der Erinnerung"

HK: Nun könnte man die Kirche selbst als eine solche Gestaltwerdung von Religion begreifen. Gerade der institutionelle Charakter von Kirche erlebt gegenwärtig aber eine massive Infragestellung. Wie läßt sich in der Kirche der Bereich des Unumgänglichen vom Veränderlichen und Veränderungsbedürftigen abgrenzen?

Steffensky: Wir verbinden – verständlich aus unserer Geschichte – mit Institution Macht, Zementierung und die Einteilung in oben und unten. Institution ist Struktur, das müssen nicht Oben-Unten-Strukturen sein. Institution ist die Langfristigkeit des Geistes und der Erinnerung. Sie hilft mir, aus meiner individualistischen und kurzfristigen Beliebigkeit herauszukommen in ein Gemeinsames und Übergreifendes. Kirche ist der Ort, an dem über die kurze Kraft der einzelnen hinaus die Bilder und die Geschichten der Freiheit gehütet und verkündigt werden, und zwar institutionell gesichert, jeden Sonntag um 10 Uhr. Es ist der Ort, an dem an jedem Sonntag die Lieder des Glaubens gesungen werden, ob mein Glaube ihnen nun nachkommt oder nicht. Es ist der Ort, der nicht durch mich errichtet werden muß, er ist da. Er ist meine heilsame Fremde.

HK: Das Plädoyer für die Notwendigkeit von zeitgenössischen Gestaltwerdungen ist das eine, etwas anderes aber der Umgang mit traditionellen Formen. Wie kann man sicherstellen, daß die Ausrichtung an Tradition und Traditionen nicht zur Entfremdung, zur Verhinderung von Selbststand und Authentizität wird?

Steffensky: Daß die Rettung der Subjektivität vor der verschlingenden Tradition immer noch eine Frage von vielen ist, das bezweifle ich nicht. Aber ist es heute die Hauptfrage? Ist nicht die Hauptfrage, wie man sich selbst entrinnt, nachdem wir im Zusammenbruch der traditionalen Horizonte auf uns selbst geschleudert sind? Man muß aus der Beliebigkeit herauskommen, in der man alle Sprachen spricht, in der das tibetanische Totenbuch so wichtig ist wie das Matthäus-Evangelium. Man muß biographische Vorrangigkeiten herstellen und seine Hauptwichtigkeiten erklären, Texte zu Haupttexten erklären, sich somit als geistig beheimaten und Traditionen ergreifen.

HK: Sie betonen auffallend die Kargheit, die Begrenztheit des Subjekts, die Bereicherung durch das, was der einzelne gerade nicht aus sich hervorgebracht hat. Steckt dahinter ein eher pessimistischer Begriff vom Individuum?

Steffensky: Nur wenn ich unter dem Zwang stehe, durch mich selbst zu leben, muß ich niedergeschlagen und pessimistisch sein bei der Erkenntnis, daß das nicht gelingt und daß ich als monadisches Individuum nicht abendfüllend bin. Als Freiheit ausgedrückt heißt dies: Ich muß nicht nur ich sein. Das ist die Fähigkeit, sich trösten zu lassen durch das andere Leben. Es gehört zu unserer Schönheit, daß wir von Broten essen, die wir nicht selbst gebacken haben. Wenn man Kirche und wenn man Traditionen hat, kann man mehr spielen als man ist. Ich spiele unter der Maske des Glaubens meiner Geschwister den Glaubenden und den Hoffenden, obwohl ich vielleicht von mir aus nur ein Halbglaubender bin.

HK: Kann es nicht sein, daß sich die Frage nach dem Umgang mit Tradition und Traditionsgeleitetem je nach Alter und Lebenssituation sehr unterschiedlich stellt?

Steffensky: Es gibt in verschiedenen Lebensabschnitten verschiedene Aufgaben. Junge Menschen müssen zuerst ihre Subjektivität einklagen und Ich sagen lernen. Ältere Leute suchen eher Zusammenhänge. Darüber hinaus aber gibt es auch epochale Aufgaben. In Zeiten, in denen man in immer schon hergestellte Zusammenhänge hereingepreßt ist, beansprucht man das Recht, ein einzelner zu sein. In Zeiten in denen die Horizonte eingestürzt sind und in denen man das Leben als sporadisch und zufällig erfährt, sucht man die Zusammenhänge. Es ist ja kein Glück, mit sich allein zu sein.

HK: Wie kommt man aber dahin, daß die Fremdheit der Tradition auch tatsächlich als produktiv bereichernd erlebt wird und nicht nur als Hindernis für das Verständnis, als Schwelle ihrer Zugänglichkeit?

Steffensky: Die Fremdheit einer Tradition kann ebenso Hindernis wie Möglichkeit für die Aufnahme dieser Tradition sein. Es ist spannend, wieviel fremdes und in anderen Kulturen beheimatetes Gut heute angenommen wird. Ich nenne für mich selber ein kleines Beispiel: das in der evangelischen Kirche bekannte tägliche Lesen der Losung. Mir ist es wichtig, vielleicht gerade weil es nicht zu meiner Tradition gehört und mich damit auch noch nie verwundet hat. Den protestantischen Pfarrerssöhnen, die ich unterrichte, ist dies völlig

fremd. Bekanntheit ist nicht nur eine Brücke, sie kann auch ein Hindernis sein.

HK: Die Zahl derjenigen, die sich mit Tradition im kirchlichen Raum schwer tun, ist dennoch groß. Wie können die Kirchen mit diesem Problem produktiver umgehen, als sie es bisher tun?

Steffensky: Tradition und Aufklärung dürfen nie mehr getrennt sein. Christen müßten Männer und Frauen des freien Geistes im Dienste der Erinnerung sein. Die Kirche müßte ihre Zwänge aufgeben, z. B. den Wörtlichkeitszwang, der die wirkliche Aufnahme des Evangeliums zerstört. Traditionen werden vernichtet, wo zwar ihre Annahme befohlen, ihre Interpretation aber verboten wird. Es ist, als ob man Leuten befiehlt, Nüsse zu essen, zugleich aber verbietet, daß die Nüsse geknackt werden. Ich muß mich auch vor Traditionen als Subjekt verhalten können. Ich muß prüfen, wählen und verantworten können. Zuhause kann ich nur sein, wo ich die Wahl habe, niemals aber im reinen Oktroi.

HK: Könnten es heute nicht gerade solche Traditionen besonders schwer haben, aus denen ein gewissermaßen totaler Lebensentwurf abgeleitet werden soll, während diejenigen leichter angenommen werden, die – mögen sie noch so fremd sein – in einem begrenzten Rahmen Anwendung finden?

Steffensky: Die alten Totalitäten gehören der Vergangenheit an. Einen vollkommenen Weltentwurf, in dem alle Fragen beantwortet sind, wird es nicht mehr geben – außer im Fundamentalismus, der allerdings eine reale Gefahr ist, wenn sich die Leute im Fragment nicht aushalten. Einer der wichtigsten religiösen Sätze heißt: ich weiß es nicht! Die geschlossenen Welterklärungen sind vergangen, Gott sei Dank! Glaube erklärt nichts. Religion wird immer dort gefährlich, wo sie zum Mittel der Welterklärung wird. Glaube heißt, im Fragment leben können und sich damit begnügen, im „undeutlichen Spiegel" zu sehen. Einer totalitaristischen Ganzheit trauere ich nicht nach. Andererseits gefällt mir auch nicht die neue Lust an der Zusammenhanglosigkeit, die zufällige Behausung für kurze Zeit in einem religiösen Entwurf, die Verliebtheit in den ständigen Wechsel und das unverbindliche Flanieren durch die verschiedensten religiösen Häuser. Auch das ist ja eine Form des Konsumismus, unernst und unverbindlich.

„Die Kirche muß sich erst einmal beweisen, indem sie die Freiheit des Geistes zuläßt"

HK: Aber offensichtlich ist es nicht leicht zu begründen, warum eine solche Haltung zerstörerisch sein soll…

Steffensky: Wie überall muß ich mich entscheiden, um mir selber deutlich zu sein. Ich muß mich lokalisieren und meine Vorrangigkeiten und Lebensoptionen bestimmen. Man kann nur jemand sein, wenn man es aufgibt, alles zu sein. Der Wunsch, in der omnipotenten Schwebe zu sein ist gegenwärtig sehr groß. Man will nichts aus der Hand lassen, weder die Schriften der Sufis noch die tibetanische Weisheit noch das Christentum. Nun gut! Man muß dies ja auch nichts alle verbrennen, wenn man sich entscheidet. Aber ich muß erklären. was meine Muttersprache ist und was meine Muttertexte sind. Universalisten sind undeutlich, auch sich selber.

HK: Noch einmal: Warum ist ein im guten Sinne spielerischer Umgang mit Überliefertem dennoch allem Anschein so schwierig? Ist es das Mißtrauen den Kirchen gegenüber, sie dächten letztlich doch noch in Totalitätsentwürfen?

Steffensky: Ich glaube, die Sprache der Menschen – auch die religiöse – ist so gut, wie ihr Leben gut ist. Wenn das Leben karg, unerfüllt und durch vieles verdummt ist, dann wird die religiöse Sprache zwanghaft. Ist der Mensch sich seines Lebens und seiner Zukunft halbwegs gewiß, dann kann auch seine religiöse Sprache ihren poetischen und spielerischen Charakter gewinnen. Außerdem: wieviel Zeit und Mühe bringen Menschen eigentlich für ihre religiöse Bildung auf? Da braucht man keine Kirchenleitung, die Aufklärung vorenthält. Die Menschen verdummen sich schon selber, indem sie sich religiöse Bildung vorenthalten, die über den Kinderglauben hinausgeht.

HK: Wie immer sich die Kirchen im einzelnen verhalten, bleibt nicht bei vielen die Befürchtung, die Kirche, vor allem die katholische, könnte es mit der legitimen Freiheit des Subjekts weniger ernstnehmen als mit der möglicherweise nicht weniger berechtigten Kritik an zuviel Subjektivität?

Steffensky: Die Kirche muß sich erst einmal beweisen, indem sie die Freiheit des Geistes zuläßt, indem sie falsche Rollenunterschiede nicht weiter zementiert, indem sie Sexualität würdigt. Wenn das geschehen ist, ist die Stimme der katholischen Kirche außerordentlich wichtig. In vielem, was sie sagt, hat sie ja recht. Eine freie Kirche muß die Bedenken gegen die taktische Handhabung von Leben nennen, z. B. bei der Abtreibung, aber dies zugleich anders tun, als sie es macht. Sie könnte plädieren für die Langsamkeit des Lebens, für sanfte Tugenden, für passive Tugenden wie Geduld, Warten und Wachsenlassen. Die Konservativen sehen oft das Richtige, geben aber falsche Rezepte fürs Handeln.

HK: Je mehr man sich selbst aber an einem bestimmten Ort einrichtet, desto größer ist der Unterscheidungsbedarf. Für die traditionellen Grenzziehungen zwischen den großen Konfessionen wird heute aber in der Regel nur mehr wenig Verständnis aufgebracht.

Steffensky: Man kann es ja lernen, in anderen Glaubensdialekten Geschwister zu entdecken, damit die Grenze nicht aufzuheben, sie aber nicht als feindliche zu verstehen. Alte Zeiten haben sich oft darin erschöpft, sich von feindlichen Grenzen her zu verstehen und zu definieren. Vielleicht sind wir darin etwas weiter als ältere Generationen. Wir leben weniger in dem Zwang, uns dauernd abzusetzen gegen andere Glaubensversuche. Es ist eine große Befreiung, sich

nicht als der einzige und nicht als der Beste verstehen zu müssen.

HK: Eine Einebnung der Unterschiede zwischen den Konfessionen wäre Ihrer Ansicht nach also gar nicht wünschenswert?

Steffensky: Ich sehe in der Tat in diesen Unterschieden einen großen Vorteil. Wenn man Grenzen nicht mehr als feindliche verstehen muß, wird man entdecken, daß man nicht ohne Grenzen leben kann. Grenzen sind wichtig, und Grenzenlosigkeit ist gefährlich. Daß das Leben aus Andersheiten besteht, aus Protestanten, Katholiken und aus anderen Glaubensdialekten, aus verschiedenen kulturellen Herkünften, in denen man auf verschiedene Weisen Leben auffaßt und ausdrückt, das ist schön und produktiv. Ich wünsche kein McDonald-Christentum, das überall gleich schmeckt, gleich riecht – und gleich unappetitlich ist. Wenn Vereinigung der Kirchen ihre Vereinheitlichung bedeutet, dann ist das eine Zerstörung von kulturellen und geistigem Reichtum.

HK: Aber der Stellenwert historisch bedingter konfessioneller Identitäten wird geringer. Während es lange so aussah, als werde vor allem der Katholizismus protestantischer, zeigt sich bis heute im Protestantismus – für Katholiken z. T. wenig verständlich – ein hohes Maß an Interesse am Katholizismus.

Steffensky: Im Protestantismus ist die Sehnsucht nach der Stärke des Katholizismus groß, nicht die Sehnsucht nach Rom. Man schätzt die gestischen Fähigkeiten des Katholizismus und seine spirituellen Traditionen.

„Ich wünsche, daß die Sprache der beiden Traditionen nicht verloren geht"

HK: Nicht selten gibt es aber auch Beifall für Entwicklungen, die innerkatholisch nicht gerade konsensfähig sind; ich denke etwa an auffälligen Beifall von evangelikaler Seite zur Enzyklika „Evangelium vitae"...

Steffensky: Es gibt natürlich die falsche Sehnsucht nach Überkonturierung und fragwürdiger Klarheit, wie man sie im römischen Katholizismus vertreten sieht. Das meine ich nicht. Ich meine die Erkenntnis im Protestantismus, daß sein Individualismus und seine reine Innerlichkeit nicht genügen. Man könnte vom Katholizismus lernen, Kirche zu denken; zu denken, daß man nur als Subjekt im Zusammenhang leben kann.

HK: Könnte man nicht die Lage der katholischen Kirche in gewisser Weise tragisch nennen: auf Grund hausgemachter Schwierigkeiten bringt sie sich um eine an sich durchaus vorhandene Wirkung eigener Stärken?

Steffensky: Rom ruiniert vieles am Katholizismus. Mir liegt immer viel daran, Rom und den Katholizismus auseinanderzuhalten, denn beide haben nicht viel miteinander zu tun. Rom hat z. B. durch seine Rigidität, durch seinen Autoritarismus und durch Fixierung auf Sexualität ein wichtiges spirituelles Instrument zerstört, die Beichte. Aber ich hoffe, daß die Kraft des Katholizismus größer ist als die Macht Roms. Geistige Strömungen, Erkenntnisse und Bräuche sind langfristig. So leicht kann auch das Amt den Geist nicht auslöschen.

HK: Ginge Ihnen ein Begriff wie Konvergenz zur Beschreibung mannigfacher Veränderungen in und zwischen den Konfessionen zu weit?

Steffensky: Diese Konvergenz gibt es natürlich, schon allein dadurch, daß die konfessionellen Gegenden nicht mehr geschlossen sind; daß man zusammen lebt und daß man gezwungen ist, sich wahrzunehmen. Ich wünsche jedenfalls, daß die Sprache der beiden Traditionen nicht verloren geht. Und ich wünsche, daß man die Infantilität überwindet, die verschiedenen Sprachen als eine Trennung im Glauben zu interpretieren und sich deshalb gegenseitig das Abendmahl zu verweigern.

HK: Bedingt nicht zuletzt durch Ihre eigene Biographie machen Sie sich stark für das Praktizieren einer gewissen „Zweisprachigkeit" zwischen Protestantismus und Katholizismus. Diejenigen, die tatsächlich wechseln, nämlich konvertieren, gehören in der Regel gerade nicht zu denjenigen, die diese Zweisprachigkeit einfordern und praktizieren. Werden damit diesem Konzept nicht doch enge Grenzen gesetzt?

Steffensky: Ja, oft können gerade Konvertiten nicht zweisprachig sein. Sie neigen zu Entweder-Oder-Zwängen. Es gibt verschiedene Anlässe für Konversionen, oft sind einem die Gründe selber nur halbbewußt. Oft hängt eine Konversion mit der abgeschlossenen Phase einer Entwicklung zusammen, oft mit dem Zusammenbruch eines Lebensweges. Oft kommt es bei Konversionen zu Selbstlegitimierungszwängen, in denen man die eigenen früheren Wege verdammt. Es ist immer schade, wenn man sich von einem Teil seines eigenen Lebensweges abschneidet. Daß wir nicht zweisprachig sein können, hängt vielleicht auch an dem Zwang, unbedingt irgendwo ganz beheimatet sein zu müssen. Warum eigentlich? Ich schätze es sehr, ein Spieler zu sein, der in verschiedenen Häusern zu Hause spielen kann.

HK: Könnte Zweisprachigkeit nicht zu Lasten der gewünschten, eigenen Unverwechselbarkeit führen? Oder mehr noch: Könnte nicht die Gefahr bestehen, der konfessionellen Vielfalt noch eine weitere Spielart hinzuzufügen, eine Art Konfession der Nachkonfessionellen?

Steffensky: Ja, man kann sich auch verspielen und sich selbst undeutlich werden. Ich selbst habe mich lange einen evangelischen Theologen und einen katholischen Christen genannt, auch nach der Konversion. Ich sage das heute nicht mehr. Ich bin evangelisch mit vielem Katholischem, was ich mitgebracht habe. Irgendwann muß man aus dem Dazwischen heraus, wenigstens mit einem Fuß, damit man nicht vor sich selber verblaßt. Irgendwann muß man sagen: ich gehöre dazu – ohne in Totalitätszwänge zu verfallen.

Kein tragfähiger Konsens

Die theologisch-ethische Bewertung der Homosexualität ist in Bewegung geraten

Vor allem in etlichen EKD-Gliedkirchen hat in jüngster Zeit die Diskussion über die theologisch-ethische Bewertung der Homosexualität beziehungsweise von homosexuellem Verhalten zu heftigen Kontroversen geführt. Der Diskussionsverlauf läßt vermuten, daß eine einheitliche, gar über Konfessionsgrenzen hinausreichende konsensfähige Position bei diesem Thema in absehbarer Zeit wohl kaum zu finden ist, vielleicht auch nicht gefunden werden kann.

„Ein tragfähiger Konsens erscheint zur Zeit nicht möglich" – ebenso lapidar wie wohl realistisch charakterisiert der Theologische Ausschuß der Arnoldshainer Konferenz die überaus gespannte, fast verfahren scheinende Situation, in der die theologisch-kirchliche Diskussion über die Bewertung der Homosexualität als Veranlagung und Praxis, über pastorale und kirchendisziplinarische Konsequenzen steckt. In ihrem nach dreijähriger Beratung Anfang letzten Jahres veröffentlichten Votum „Gottes Segen und die Segenshandlungen der Kirche" beschreiben die Ausschußmitglieder die beiden Pole, zwischen denen sich die Auseinandersetzung derzeit bewegt: „Die einen verstehen die ablehnenden Aussagen der Bibel zu homosexueller Praxis im Horizont des biblischen Zeugnisses über die Gemeinschaft von Mann und Frau als dem Ort der menschlichen Sexualität. Sie lehnen es ab, die biblischen Aussagen als zeitgebunden und darum heute nicht mehr verbindlich zu erklären. Andere nehmen ihren Ansatz für eine Antwort beim biblischen Doppelgebot der Liebe." Deshalb begrüßten es diese, wenn heute über die Anerkennung der verschiedenen partnerschaftlichen Lebensformen, auch die der gleichgeschlechtlichen Partnerschaft, intensiv in der Kirche nachgedacht werde.

Segen auch für gleichgeschlechtliche Paare?

Intensiv und zum Teil recht offen, in jedem Fall aber sehr kontrovers wurde in jüngster Zeit in Synoden und Kirchenleitungen verschiedener EKD-Gliedkirchen von Bayern bis Nordelbien nachgedacht. Auch in protestantischen Kirchen der Nachbarländer steht das Thema auf der Tagesordnung, es beschäftigte beispielsweise die Generalsynode der Evangelischen Kirche in Österreich im Sommer 1994, die der Niederländisch-Reformierten Kirche (NHK) in diesem Jahr (zur Diskussion in den protestantischen Kirchen der Schweiz, vgl. ds. Heft, 435).

Der Umgang mit gleichgeschlechtlichen Partnerschaften treibt derzeit auch die Kirchen der skandinavischen Nachbarn um. Dabei muß der gesellschaftlich-politische Kontext, in dem diese Kirchen zu ihrer Praxis finden sollen, mitbedacht werden. Seit 1989 in Dänemark, 1993 in Norwegen und seit Anfang letzten Jahres auch in Schweden besteht für gleichgeschlechtliche Partnerschaften die Möglichkeit der standesamtlichen Registrierung. In Schweden können die Paare nach ihrer zivilen Registrierung die Kirche um ein *Fürbittgebet* bitten.

Gezwungenermaßen mußte sich auch die Kirche von England Anfang Mai dieses Jahres mit dem Thema auseinandersetzen, nachdem die Homosexuellen-Vereinigung „Outrage" acht anglikanische Bischöfe „outete", um damit ein Zeichen gegen kirchliche Scheinheiligkeit und Doppelmoral zu setzen. Der Bischof von Portsmouth, *Timothy Bavin*, trat darauf hin zurück; der designierte Erzbischof von York, *David Hope*, zur Zeit der Kampagne noch Bischof in London, bekannte sich öffentlich zu seiner Bisexualität.

Auf *katholischer Seite* scheint sich dagegen derzeit wenig zu bewegen. Sowohl der Ende 1992 erschienene „Katechismus der Katholischen Kirche" als auch der fast noch druckfrische zweite Teil des Erwachsenenkatechismus der Deutschen Bischofskonferenz (vgl. HK, Juli 1995, 351 ff.) vertreten die traditionelle Position zu Homosexualität und gleichgeschlechtlicher Liebe.

Konkret wird das derzeitige Ringen um die theologisch-ethische Bewertung der Homosexualität vor allem in protestantischen Kirchen an zwei besonders heftig diskutierten Fragestellungen, fast könnte man von Nagelproben sprechen: Die Möglichkeit der kirchlichen Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften und die Frage der Zulassung von Personen, die sich zu ihren gleichgeschlechtlichen Partnern auch offen bekennen, zu kirchlichen Ämtern und Funktionen. So sollte auch der Theologische Ausschuß der Arnoldshainer Konferenz, der Zusammenschluß der Leitungen von 16 EKD-Gliedkirchen, über mögliche Segenshandlungen befinden. Er sprach sich in einer ersten Fassung seines Votums für die ebenso berechtigte wie notwendige Anerkennung homosexueller Lebensgemeinschaft aus und plädierte dabei auch für einen persönlichen kirchlichen Segen im Kontext „seelsorglicher Begleitung". In der endgültigen Fassung wurde dieser Vorstoß nach heftigsten Protesten besonders aus dem evangelikalen Lager jedoch zurückgenommen. Auch die EKD hat zu diesen Fragen eine eigene Arbeitsgruppe eingerichtet.

Eines hat dabei der Diskussionsverlauf über die Möglichkeit kirchlichen Segens für gleichgeschlechtliche Paare oder die kirchlichen Anstellungschancen von in solchen Partnerschaf-

ten lebenden Personen deutlich gezeigt: Mit den verschiedenen Positionen und Urteilen zur Homosexualität, zu Homotropie, Homophilie, zu „Schwulen und Lesben" – schon die Verständigung über die angemessene Bezeichnung ist für Experten und Gremien überaus schwierig und so besitzt die jeweils gefundene Sprachregelung dann auch eine gewisse Signalfunktion, bleibt in jedem Fall jedoch unbefriedigend – werden zugleich immer schon weitergehende Fragestellungen und Grundsatzentscheidungen mitverhandelt.

Wie verbindlich können biblische Aussagen sein?

Immer ist zuallererst die Frage nach der *biblischen Hermeneutik* mit ihm Spiel, nach dem Umgang mit einzelnen Aussagen ebenso wie mit „Grundbotschaften". In seiner Auseinandersetzung mit den paulinischen Verurteilungen der homosexuellen Praxis (Röm 1, 18–32 und 1 Kor, 6, 9f) betont etwa der Neuendettelsauer Neutestamentler *Wolfgang Stegemann* (In: *Barbara Kittelberger u. a.,* Was auf dem Spiel steht. Diskussionsbeiträge zu Homosexualität und Kirche, München 1993, 280f.): An deren Eindeutigkeit gebe es an sich nichts zu deuteln. Es komme aber alles darauf an, welchen Grad von Verbindlichkeit ihnen in der aktuellen Debatte zugebilligt, wie die Bedeutung der biblischen Texte für gegenwärtiges Verhalten eingeschätzt werde. Die hermeneutische Entscheidung falle auf dem Felde der Rezeption der biblischen Texte, wobei es grundsätzlich zwei Möglichkeiten gebe – entweder fundamentalistisch oder historisch und damit relativierend. Dabei gibt Stegemann zu bedenken: „Bemerkenswert ist, daß auch ansonsten historisch-kritisch orientierte und arbeitende Exegeten im Blick auf die Homosexualität fundamentalistisch argumentieren."(282)

Immer aber ist auch die Frage nach dem *kirchlichen Selbstverständnis* tangiert, in die eine wie in die andere Richtung: In ihrem Gemeindeprojekt unter dem programmatischen Motto „Farbe bekennen" betont etwa die 1977/78 gegründete ökumenische Arbeitsgemeinschaft Homosexuelle und Kirche (HuK): „Homosexuelle Christen und Christinnen wollen ihre Gaben und Begabungen in ihre Gemeinde einbringen und offen zu ihrer Gabe der Homosexualität stehen." Andere sehen die Kirche vor der Entscheidung, (nur noch) Kirche von Randgruppen zu sein. Mitverhandelt wird bei der theologischen Bewertung der Homosexualität aber auch das teilweise prekäre Verhältnis von Theologie und Kirche zur menschlichen Sexualität überhaupt.
Die Polarisierung der Diskussion macht es schwierig, von einem umfassenden, etwa auch noch konfessionsübergreifenden Revisionsprozeß in der kirchlich-theologischen Bewertung der Homosexualität auszugehen, eine geradlinige „Fortschrittsgeschichte" zu zeichnen. Gleichwohl ist in den letzten 25 Jahren einiges in Bewegung geraten, gibt es im Verhältnis zu früheren kirchlichen Positionen einige Veränderungen, die sich mehr oder weniger in allen einschlägigen Stellungnahmen wiederfinden. Dazu gehört sicherlich die

Das Taschenbuch mit Linie



Band 4378, DM 16,80
öS 131,-/ SFr 16.80



Band 4387, DM 15,80
öS 123,-/ SFr 15.80



Band 4382, DM 16,80
öS 131,-/ SFr 16.80



Band 4388, DM 12,80
öS 100,-/ SFr 12.80

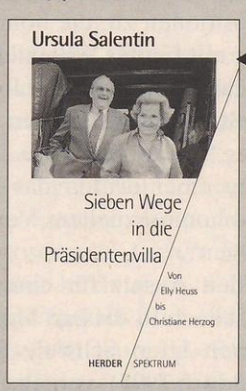


Band 4381, DM 16,80
öS 131,-/ SFr 16.80



Band 4257, DM 12,80
öS 100,- / SFr 12.80

aus der Backlist



Band 4390, DM 16,80
öS 131,-/ SFr 16.80

Durch die ersten Frauen in der Villa Hammerschmidt als eigenes gesellschaftliches und politisches Amt definiert: Wer sind die Frauen und wie verlief ihr Leben in der Villa Hammerschmidt? Sieben eigenwillige, starke Lebensläufe – nicht nur an der Seite eines großen Mannes.

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

HERDER / SPEKTRUM neu im August

Absage an die Diskriminierung homosexueller Menschen, die kirchliche Selbstverpflichtung zur Anwaltschaft für sie auch gegenüber der nichtkirchlichen Öffentlichkeit. Dabei werden von homosexuellen Christen jedoch hinter solche Bekenntnisse Fragezeichen gesetzt, denn auch die verweigerte kirchliche Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften oder der Berufsausschluß wegen „abweichender" sexueller Praxis kann durchaus diskriminierend empfunden werden.
Auch die Arnoldshainer Konferenz betont, über alle Schwierigkeiten hinweg ließen sich Gemeinsamkeiten erkennen. Konsensfähig etwa sei die beispielsweise von der Synode der Evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern vor zwei Jahren formulierte Bitte, homophilen Menschen in den Gemeinden mit Verständnis und Offenheit zu begegnen. Im theologischen Urteil über die Homosexualität an sich sind so gut wie kaum mehr Begriffe wie „Greuel", „Perversion" oder „Sünde" zu lesen. Konsensfähig scheint im großen und ganzen ebenfalls zu sein, daß die Kirche in ihrer Beurteilung der Vielschichtigkeit und Vielfalt des „Phänomens" Homosexualität Rechnung zu tragen habe, in der Urteilsfindung nicht am humanwissenschaftlichen Forschungsstand vorbeisehen darf, auch wenn dies nicht von der besonderen Bürde der ethisch-theologischen Stellungnahme entbindet. Auch die Existenz wissenschaftlich nachweisbarer anlagebedingter oder „konstitutioneller" Homosexualität wird kaum noch bestritten – der Streit beginnt jedoch sofort, wo es darum geht, welchen Anteil die „Neigungshomosexualität" an dem Phänomen insgesamt hat.

Alle Argumente liegen auf dem Tisch

Alle möglichen Thesen scheinen gegenwärtig gleichzeitig und zum Teil ziemlich durcheinander auf dem Tisch zu liegen. In seiner 1986 veröffentlichten Dissertation (Mainz 1986) unternahm *Wunibald Müller*, für den deutschsprachigen Raum zum ersten Mal, den hilfreichen Versuch, die bis dahin verfügbaren kirchlichen Stellungnahmen der letzten zehn bis zwanzig Jahre zu systematisieren: Einem ersten Modell rechnet er dabei jene Positionen zu, die homosexuelle Orientierung als unvereinbar mit Gottes Willen erachteten, für die homosexuelles Verhalten meist generell Sünde sei. Zu einer zweiten Gruppe faßt er jene zusammen, die Ja zur „homosexuellen Orientierung", Nein jedoch zu „homosexuellem Verhalten" sagten, zu einer dritten das „Ja zu homosexueller Orientierung und homosexuellem Verhalten im Kontext personaler Beziehungen".
Einen originellen und erhellenden Ansatz für eine Systematisierung hat *Jens Weizer* in seinem in diesem Monat erscheinenden Buch „Vom anderen Ufer. Schwule fordern Heimat in der Kirche" (Düsseldorf 1995) vorgelegt: das gemeinsame Coming-out – für die Schwulen und die Kirche. Er setzt die verschiedenen (unter den Rubriken „Nein", „Nein-Aber", „Ja-Aber", „Ja" zusammengefaßten) kirchlich-theologischen Positionen parallel zu den einzelnen Stationen des „Schwulwerdens", jenem Prozeß, in dem der einzelne sein „Schwulsein" erst einmal wahrnimmt, sich seiner „schwulen Identät" immer sicherer wird, sie sowohl nach innen und außen bekennt: „Das Verfangensein in Vorurteilen gilt nicht nur für die ‚anderen', sondern in gewissem Sinne auch für jeden Schwulen und jede Lesbe selbst. Das ‚Coming-out', das Suchen und Finden der eigenen schwulen oder lesbischen Identität (nach innen) sowie das dieser Identität entsprechende Gestalten des sozialen Lebens (nach außen), ist aus dieser Perspektive der nie ganz schmerzlose Weg vom verinnerlichten und bisweilen geradezu selbstdiskriminierenden Vorurteil hin zur Wahrnehmung und Akzeptanz seiner selbst". (32)

Gefährdet die Anerkennung homophiler Partnerschaften die Ehe?

Unterscheiden lassen sich die verschiedenen Positionen und Ansätze dabei nach ihrem Umgang mit dem humanwissenschaftlichen Befund oder nach der theologischen Grundlegung, etwa der klassisch-naturrechtlichen Argumentation auf der katholischen oder der mit der „Schöpfungsordnung" auf der protestantischen Seite. Deutlich abgrenzen lassen sich Ansätze, die eine besondere Ethik für Homosexuelle postulieren, von denen, die den gleichen Maßstab bei homosexuell und heterosexuell Orientierten anlegen.
Ein weiteres Zuordnungskritierium sind die *pastoralen Konsequenzen*, die sich aus der grundsätzlichen Bewertung der Homosexualität ergeben: Wer Homosexualität als Perversion der Schöpfungsordnung, als deren mutwilligen Mißbrauch interpretiert, für den bleibt nur die strikte Forderung nach Bekehrung und Askese. Gilt dagegen Homosexualität als Defekt oder schlicht als krankhaft, wird die Kirche zur Therapie drängen. Dagegen steht die Ermutigung zu Partnerschaft in Verantwortung und Liebe, vorausgesetzt, Homosexualität wird als Variante emotionaler Anlage und Befähigung verstanden.

Zum unterscheidenden Kritierium taugt aber besonders der Umgang mit der Bibel: Da gibt es die Positionen, die direkt mit einzelnen biblischen (Negativ-) Aussagen argumentieren, mit der Schöpfungsgeschichte und deren Zuordnung von Mann und Frau, mit der Erzählung vom Untergang der Städte Sodom und Gomorra (Gen 19, 1–11; 24–29), mit der Bestrafung homosexueller Handlungen im Heiligkeitsgesetz (Lev 18, 22 und 20, 13), mit der paulinischen Verurteilung des „widernatürlichen Verkehrs" (Röm 1,26). Andere Bibelstellen müssen dagegen für den Versuch herhalten, eine positive Einstellung des Alten Testamentes zur Homosexualität zu belegen oder zumindest die behauptete einhellige Ablehnung der Homosexualität zu relativieren: die Schilderung der Freundschaft zwischen David und Jonathan (1 Sam, 18–20) oder auch die zwischen Rut und Noemi (Rut 1, 16 f.).
Die Relativierung dieser Einzelaussagen unter Verweis auf ihre Intentionen, vor allem aber auf ihren soziokulturellen

Kontext erreicht bei den differenzierteren Interpretationen wiederum sehr verschiedene Grade: die Einschränkung etwa, in der Erzählung von Sodom und Gomorra würden ausschließlich Promiskuität, gleichgeschlechtliche Vergewaltigung und götzendienerische Fruchtbarkeitskulte verurteilt; die verbreitete Interpretation, Röm 1, 18–32 sei ausschließlich religiös motiviert; die Annahme, Paulus sei hier vor allem an einer heiligen und reinen Ordnung interessiert, in der das Männliche männlich, das Weibliche weiblich bleibe. Immer häufiger findet sich auch die Aussage, zu dem was heute unter Homosexualität verstanden werde, fehle jeglicher Bezug, besonders zur Frage homosexueller Liebesbeziehungen habe die Bibel kein Urteil. Letztere Postion vertritt etwa *Hans Georg Wiedemann* in seinem Klassiker „Homosexuelle Liebe. Für eine Neuorientierung in der christlichen Ethik" (Stuttgart 1982, 82 f).

Gegen solche Relativierungen gibt jedoch etwa der emeritierte Münchner Systematiker *Wolfhart Pannenberg* zu bedenken, verbunden mit der Warnung vor einer drohenden Spaltung der Kirche ob der Bewertung der Homosexualität: Die biblischen Urteile über homosexuelles Verhalten, die eindeutig seien in ihrer mehr oder weniger scharfen Ablehnung, ließen sich nicht dadurch relativieren, daß man sie als Ausdruck einer für den modernen Menschen überholten kulturgeschichtlichen Situation betrachtet. „Es handelt sich hier um ein Thema, bei dem die biblischen Zeugnisse schon ursprünglich ganz bewußt den in ihrer kulturellen Umwelt herrschenden Auffassungen entgegentraten, und zwar um des Glaubens an den Gott Israels willen hinsichtlich der von ihm den Menschen bei seiner Schöpfung verliehenen Bestimmung." Die Autorität der Schrift setze der Kirche enge Grenzen (Rheinischer Merkur, 17.2. 95).
Dagegen kommt der Basler Neutestamentler *Ekkehard Stegemann* in Auseinandersetzung mit den einschlägigen paulinischen Aussagen zu dem Schluß: Paulus argumentiere als Kind seiner Zeit, durch und durch von einer Mentalität geprägt, die durch soziale Kategorien der Über- und Unterordnung, der Aktivität und Passivität, der Geschlechterpolarität geprägt sei. „Es ist mir nicht möglich, diese mentalitätsbedingte Einstellung zur Homosexualität für verbindlich zu halten. Ich schließe mich daher jenen an, die Homosexualität als eine Variante der Sexualität verstehen und sie für etwas in der pluralistischen Gesellschaft Natürliches halten." (In: *Helmut Puff* [Hrsg.], Lust, Angst und Provokation, Göttingen 1993, 77)

Die direkte Übernahme einzelner biblischer Aussagen in die Argumentation wird jedoch immer mehr – deren Begrenzheit wegen – aufgegeben zugunsten übergreifender, gundsätzlicher biblischer Positionen, etwa des Konstruktes eines biblischen Menschenbildes. Für die Gegner kirchlicher Segenshandlungen für Homosexuelle beispielsweise kommt der biblischen Wertschätzung von Ehe und Familie zentrale Bedeutung zu. Das gilt z. B. für den Erlanger Theologen *Günther Schmidt*, dessen Argumentation (vor allem mit der „Kernstelle" MK 10, 6–7) in die markige Formel mündet „Die Kirche kann nicht segnen, worauf kein Segen ruht"; die Ehe ist „Schöpfungsordnung par excellence". (ebenfalls in: „Was auf dem Spiel steht", 243 ff.) In der kirchlichen Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften sieht er eine Gefährdung des Monopolanspruchs der Ehe. Er empfiehlt homosexuell Orientierten Askese; schließlich seien vielen Menschen besondere Lasten auferlegt, „Homotropie ist davon nicht die schwerste". (252)
Der Münchner Systematiker *Trutz Rendtorff* warnt die Kirche, gelebte Homosexualität als eine der Ehe im Grundsatz vergleichbare und damit gleichrangige Lebensform zu sanktionieren, gehöre nicht in die Beschlußkompetenz von Synoden und Kirchenleitungen und sei mit dem „Grundkonsens" über die vorrangige Bedeutung der Ehe für die Ausbildung menschlicher Sozialität nicht kompatibel (In dem Themenheft Homosexualität der ZEE, 3 [1994], 200 f). Wie Rendtorff sieht auch der Bonner Ethiker *Martin Honecker*, eine „unaufhebbare Spannung" zwischen dem Anspruch der Homosexuellen auf Achtung ihrer Würde und Intimität, dem Grundprinzip der Selbstbestimmung auf der einen, Schutz und Privilegierung der Ehe durch Gesellschaftsordnung, Recht und eben auch durch die Kirche auf der anderen Seite (Rheinischer Merkur, 20.1. 95).

In der behaupteten Konkurrenz zwischen Ehe und gleichgeschlechtlicher Partnerschaft wiederum sieht der Göttinger Pastoraltheologe *Manfred Josuttis* eher ein Indiz für den „Begründungsnotstand" in der Kirche (In: „Was auf dem Spiel steht", 297 ff.). Was hier als biblische Eigenart ausgegeben werde, sei weltweit verbreitet. Außerdem schließe die Ehe als Grundform sozial gestalteter Sexualität die Zulassung anderer Sozialformen nicht unbedingt aus. Die Theologen sollten sich vergegenwärtigen, daß die Weitergabe des Lebens nicht an biologische Akte gebunden sei. Die Homosexualität unter dem Vorzeichen evangelischer Freiheit betrachtet Josuttis durchaus als „Möglichkeit menschlichen Lebens".

Christliche Nächstenliebe und das Charisma Homosexualität

Das biblische Grundgebot der Nächstenliebe steht dagegen bei den Vertretern des dritten Modells, des „Ja zu Orientierung und verantwortungsvollem Verhalten" im Zentrum. Das Gebot der Liebe ist auch für das von der Landessynode der Evangelischen Landeskirche im Rheinland im Januar 1992 entgegengenommene Diskussionspapier mit dem Titel „Homosexuelle Liebe" Dreh- und Angelpunkt; unter den jüngeren kirchlichen Stellungnahmen ist es das weitestgehende (vgl HK, Juli 1992, 308 ff.).
Bereits 1991 hatte der Satz: „Homosexualität ist – wie wir heute wissen – weder sündhaft noch krankhaft, sondern ein anderer Ausdruck menschlicher Sexualität" in einem Wort der Kirchenleitung der *Berlin-Brandenburgischen Kirche* zur Gewalt gegen Homosexuelle eine Welle von großer Zustimmung ebenso wie harscher Kritik ausgelöst (Unter anderem

wurde in dieser Erklärung auch eine Mitschuld der Kirche an der jahrhundertelangen Verfolgungsgeschichte bekannt). Auch das rheinische Papier, das zur Grundlage eines auf drei Jahre angelegten Diskussionsprozeßes an der kirchlichen Basis bestimmt war, betont „Heterosexualität und Homosexualität sind verschiedene Ausprägungen der einen vielgestaltigen menschlichen Sexualität, Homosexualität sei ein Persönlichkeitsmerkmal und ethisch nicht anders zu beurteilen als Heterosexualität." Zum biblischen Befund schreiben die Rheinländer: „Anlagebedingte Homosexualität, partnerschaftliche homosexuelle Praxis und homosexuelle Liebe nimmt die Bibel nicht wahr"; den theologischen Ansatz sehen die Autoren bei der paulinischen *Charismenlehre*, die für Vielfalt, gegen die Verabsolutierung einer bestimmten Lebensweise plädiere – eine Vielfalt jedoch, die nicht Beliebigkeit meine.
Das Fazit des Arbeitspapiers: „In homosexueller Liebe können homosexuelle veranlagte Menschen ihrer Berufung entsprechend leben". Auch diesem Papier widerfuhr heftige Kritik und Ablehnung (Die Gegenpositionen lassen sich beispielsweise in einem Sammelband der im Kontext dieser Auseinandersetzung gegründeten Initiative „Evangelischer Aufbruch Mittelrhein" [EAM] nachlesen, herausgegeben von *Markus Aust u. a.*, Christlicher Glaube und Homosexualität, Neuhausen/Stuttgart 1994). Über die Frage des kirchlichen Segens für gleichgeschlechtliche Partnerschaften konnte sich auch die rheinische Synode Anfang dieses Jahres angesichts der erheblichen Spannungen nicht einigen und gab daher erneut diese Frage zur Beratung in die Gemeinden und Kirchenkreise zurück (vgl. HK, Februar 1995, 105 f.).

Mit der strengen Unterscheidung zwischen nichtschuldhafter homosexueller Orientierung auf der einen Seite und der moralischen Verurteilung der homosexuellen Handlung auf der anderen, die eindeutig sündhaft ist, „objektiv ungeordnetes Tun", weil per se nicht offen auf Zeugung, ordnet Müller die Position des *katholischen Lehramtes* seinem zweiten Modell zu. An dieser Position scheint sich zumindest auf den ersten Anblick nicht viel zu ändern. Gleichwohl haben Kritiker und Kommentatoren in dem Schreiben der Glaubenskongregation an die Bischöfe über die Seelsorge für homosexuelle Personen von 30.10.1986 (vgl. HK, Dezember 1986, 558) auf gewisse Spannungen und Widersprüche einer Nein-aber-Position hingewiesen, die auch als Zeichen zumindest möglicher Änderungen gewertet werden könnten. Jedoch sah sich die Glaubenskongregation explizit gerade zu diesem Schreiben durch „Fehlinterpretationen" veranlaßt, die ihre „Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik" vom 19.12.1975 provoziert hatte. Wörtlich hieß es 1986 dazu: die homosexuelle Veranlagung habe seinerzeit eine „über die Maßen wohlwollende Auslegung" erfahren.

In seiner Anlayse des „Weltkatechismus" betont es der in Sachen Homosexualität wohl am häufigsten ge- und befragte katholische Moraltheologe *Johannes Gründel* als auffallend (In: *Udo Rauchfleisch* [Hrsg], Homosexuelle Männer in Kirche und Gesellschaft, Düsseldorf 1993, 40 ff.), daß auch dieser Text Bezug nehme auf die Aussagen von „Persona humana" von 1975. Auch Gründel wertet sie als die bislang offenste Position zur Homosexualität. Weiterhin sei von verschiedenen Erscheinungsformen der Homosexualität im Verlauf der Jahrhunderte und in den Kulturen die Rede, die ungeklärte Entstehungsursache der Homosexualität werde anerkannt. „Schließlich klingt auch etwas vom ‚Gesetz der Gradualität' an, wenn von gelegentlichen Freundschaften gesprochen wird, die auf dem Weg zum Ziel eine Hilfe darstellen." (61) Im übrigen allerdings entsprächen die Aussagen im großen und ganzen der traditionellen Lehre von „Humanae vitae" und „Familiaris consortio", wo ausdrücklich eingeschärft wurde, daß der sexuelle Akt wesentlich von seiner Offenheit auf Zeugung hin bewertet werden dürfe.

Ausdrücklich aber betont Gründel auch, daß der Weltkatechismus nur eine Grundorientierung sein wolle, in den einzelnen Ländern entsprechend den kulturellen Eigenarten in eigenen Katechismen die notwendigen Anpassungen bzw. Differenzierungen vorzunehmen seien. „Gerade hier könnten also die Bemühungen um einen begründeten offenen theologischen Ansatz und um eine Weiterentwicklung der bisherigen kirchlichen Position ansetzen." (62)

Homosexuelle melden sich selbst zu Wort

Diese Erwartungen sind mit Blick auf Deutschland nun wohl eher enttäuscht worden: Der vergangenen Monat erschienene zweite Teil des Erwachsenenkatechismus der Deutschen Bischofskonferenz zitiert neben dem Referat des humanwissenschaftlichen Diskussionsstandes an den entscheidenden Stellen den „Weltkatechismus": Homosexuell veranlagte Menschen bleiben demnach „berufen, in ihrem Leben den Willen Gottes zu erfüllen und, wenn sie Christen sind, die Schwierigkeiten, die ihnen aus ihrer Veranlagung erwachsen können, mit dem Kreuzesopfer des Herrn zu vereinen". (KKK 2358) In dem ebenfalls noch ganz „frischen" Erwachsenenkatechismus der Italienischen Bischofskonferenz (vgl. ds. Heft, 448) wird, nachdem die traditionelle Position beschrieben ist, immerhin darauf verwiesen, daß homosexuelles Verhalten manchmal aus einer Tendenz herrühre, die so tief in der Struktur der Person verwurzelt sei, daß es eben nur schwer unter Kontrolle zu halten sei.
Daß dieses Thema auch die katholische „Basis" in Deutschland beschäftigt, hat etwa das Pastorale Forum der Erzdiözese München und Freising im Sommer letzten Jahres gezeigt, in dessen Voten gefordert wird, Homosexuellen sei mit Achtung und Takt zu begegnen. Ausdrücklich wird betont: „Sie stehen ebenso wie Heterosexuelle unter der gleichen sittlichen Verpflichtung, in ihrem Leben den Willen Gottes zu erfüllen, ihre geschlechtliche Eigenart zu bejahen und verantwortlich in das gesamte menschlich-personale Verhalten zu integrieren." In den Gemeinden seien Homosexuelle zur aktiven Teilnahme zu ermutigen.
In einer Bilanz dessen, was sich in puncto Kirche und Homosexualität verändert hat und was nicht, darf eine zentrale

Entwicklung keineswegs fehlen, liegt in ihr doch zugleich auch ein entscheidender Grund für die neuerliche Auseinandersetzung in den Kirchen überhaupt: Homosexuelle Christen und Christinnen übernehmen mehr und mehr eine aktive Rolle in diesem Verständigungsprozeß, nicht nur, aber auch in Gruppen wie der HuK. Diese Entwicklung läßt sich in den Programmen der mittlerweile zahlreich gewordenen Akademietagungen zu diesem lange genug totgeschwiegenen Thema feststellen, ebenso in den Programmen von Kirchen- und Katholikentagen: Nicht mehr nur Experten, Moraltheologen, Kirchenrechtler und -räte reden dort über Homosexuelle, sondern auch mit diesen; sie selbst, deren Angehörige und Partner ergreifen das Wort. Auch die jüngeren Publikationen zum Thema spiegeln diese Tendenz wieder: Selbstzeugnisse, Autobiographisches wird mehr und mehr zum festen Bestandteil der einschlägigen Literatur (z. B. *Udo Rauchfleisch*, Die stille und die schrille Szene. Erfahrungen von Schwulen im Alltag, Freiburg–Basel–Wien 1995).

In dieser Entwicklung liegen auch die Chancen für ein wirkliches Weiterkommen in der Diskussion, die immer schon vor einer fast unüberwindlichen Schwelle steht und stand: der Angst, mit der dieses Thema scheinbar nur angegangen werden kann, der mittlerweile vielfach erforschten „Homophobie" (vgl. dazu Rauchfleisch in dem von ihm herausgegeben Band, aaO, 87 ff.). Nur in der unmittelbaren Begegnung lassen sich diese Ängste ebenso wie die immer noch zahlreichen Vorurteile abbauen.

In der Diskussion über die theologisch-ethische Bewertung der Homosexualität aber scheint ein Punkt erreicht, an dem alle möglichen Argumente und Gegenargumente auf dem Tisch liegen – hier stehen jetzt die Entscheidungen in kirchlicher Praxis und Kirchendisziplin an. Sicherlich können diese, auch mit Rücksicht auf Ängste in den Gemeinden, nicht übers Knie gebrochen werden. Es ist aber auch keine Lösung, sie mit Verweis auf den ausgesprochen kontroversen theologischen Diskussionsstand auf immer länger werdende Bänke zu schieben.

Alexander Foitzik

Im Dienst an der Einheit

Die Schweizer Protestanten und ihr Kirchenbund

Nicht nur im staatlichen, sondern auch im kirchlichen Bereich ist die Schweiz in hohem Maß föderal strukturiert. Der Schweizer Evangelische Kirchenbund, vor 75 Jahren gegründet, ist ein Dachverband selbständiger Kantonalkirchen. In den kommenden Jahren möchte er die Zusammengehörigkeit im Schweizer Protestantismus stärken, dem gemeinsamen Auftrag etwa auf dem Feld der Diakonie dienen und die ökumenische Zusammenarbeit fördern.

Der Schweizerische Evangelische Kirchenbund hat Mitte Juni in Bern unter dem Leitwort „Hoffnung teilen" sein 75jähriges Bestehen gefeiert und bei der anschließenden Abgeordnetenversammlung das vom Vorstand vorgelegte Tätigkeitsprogramm genehmigt. Während die Jubiläumsveranstaltung ein auf Gemeinschaftserleben ausgerichtetes Programm angeboten hatte – wurde besorgt dazu denn auch die Frage gestellt: „Rückzug auf eine Erlebniskirche?" (NZZ vom 19. Juni) –, liegt das Tätigkeitsprogramm auf der Linie der auf die Zukunft gerichteten Beschlüsse der Abgeordnetenversammlung. Diese hatte sich vor zwei Jahren für eine verstärkte Zusammenarbeit der evangelischen Kirchen, Werke und Missionen und damit zugleich für ein deutlicheres und wahrnehmbareres Profil des Schweizer Protestantismus ausgesprochen (vgl. HK, August 1993, 391–393).

Die Verfassung des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes verpflichtet seine Mitglieder, zur Stärkung der Einheit des schweizerischen Protestantismus beizutragen, ohne dabei ihre Selbständigkeit und Eigenart aufgeben zu müssen. So stehen die in den einzelnen Mitgliedskirchen geltenden kirchlichen Ordnungen über den ordnungsgemäß gefaßten Beschlüssen des Kirchenbundes. Diese äußerst föderalistische Verfassung hat mit dem protestantischen Selbstverständnis, aber auch mit der geschichtlichen Herkunft des Schweizer Protestantismus zu tun.

Von der Tagsatzung zum Kirchenbund

Von Anfang an war der Schweizer Protestantismus ein föderalistisches Gebilde von *Territorialkirchen,* das heißt Kantonalkirchen. Der staatskirchlichen Verfassung entsprechend wurde in der alten Eidgenossenschaft über gemeinsame Fragen auf den Evangelischen Tagsatzungen beraten, zu denen sich die Abgeordneten der reformierten Kantone jeweils vor und zwischen den gesamteidgenössischen Tagsatzungen versammelten. Die älteste die Kantonalkirchen überschreitende Einrichtung ist der Schweizerische Reformierte Pfarrverein, dessen Anfänge in die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts zurückreichen. Weitere Anregungen zur Vertiefung der in-

terkantonalen kirchlichen Beziehungen gingen von Werken aus, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts von der Erweckungsbewegung angeregt worden waren, namentlich vom Protestantisch-kirchlichen Hilfsverein.

1858, zehn Jahre nach der Gründung des neuzeitlichen Bundesstaates, wurde unter dem Namen Schweizerische Evangelische Kirchenkonferenz eine jährliche Versammlung der Kantonalkirchen institutionalisiert. Ihre Beschlüsse waren für die einzelnen Kirchen nicht verbindlich, galten aber doch als Vorschläge. So traten beispielsweise dem Konkordat über die theologischen Prüfungen und die Freizügigkeit der Pfarrer im Gebiet der ganzen Eidgenossenschaft von 1862 nicht alle Kantonalkirchen bei. 1917 beschloß die Konferenz, den alle zwei Jahre wechselnden Vorstand durch eine ständige Leitung zu ersetzen, um die Aufgaben, die an den schweizerischen Protestantismus vermehrt herantraten, besser wahrnehmen zu können. Eine schon bald ins Auge gefaßte Reorganisation der Kirchenkonferenz sollte ein gemeinsames Handeln des schweizerischen Protestantismus erleichtern und die Handlungsfähigkeit des ständigen Vorstandes verbessern helfen.
Befördert wurde diese Entwicklung, die 1920 zur Umgestaltung der Kirchenkonferenz zum Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund führte, durch gesellschaftliche und kirchliche Herausforderungen. Zum einen hatte der Amerikanische Kirchenbund (Federal Council of the Churches of Christ in America) 1919 die schweizerischen Kirchen eingeladen, Kontakte zu Kirchen in Europa zu vermitteln und seine Hilfeleistungen an Kriegsgeschädigte in allen Ländern zu unterstützen. Zudem hatte sich die Kirchenkonferenz mit einer Bittschrift der ungarischen Protestanten zu befassen sowie mit der Aufforderung der Kirchenkonferenz der Neutralen, „die Grundlagen eines gemeinsamen Glaubens und einer gemeinsamen Aufgabe der Kirche zu prüfen, im Hinblick auf die Einberufung einer internationalen kirchlichen Konferenz, die die geistige Einheit der christlichen Kirche zum Ausdruck zu bringen hätte". Zum andern wurde im Bereich der Evangelischen Allianz 1919 der freikirchliche Aarauer Verband, der „Verband unabhängiger evangelischer Korporationen (Kirchen, Gemeinschaften, Gesellschaften und Vereine) der Schweiz", der heutige Verband evangelischer Freikirchen und Gemeinschaften gegründet; auch dieser wollte im Namen seiner Mitglieder reden und handeln können.

Zwischen den mehrheitlich öffentlich-rechtlich verfaßten Mitgliedern der Kirchenkonferenz und dem freikirchlichen Verband bestand ein gewisses Konkurrenzverhältnis. Weitaus stärker spürbar war ein solches indes zwischen der Kirchenkonferenz und dem Schweizer Katholizismus bzw. der römisch-katholischen Kirche. Als der Bundesrat (die Landesregierung) 1920 die im Zusammenhang des Kulturkampfes aufgehobene Päpstliche Nuntiatur wiederherstellte, meldete sich auf evangelisch-reformierter Seite Unzufriedenheit; die Kirchenkonferenz beschloß deshalb auch, den Bundesrat von den Statuten des Kirchenbundes in Kenntnis zu setzen, und dabei drückte sie den Wunsch aus, es möchten sich zwischen dem Bundesrat und dem Kirchenbund von nun an dauernde Beziehungen anbahnen.

So sollten durch die Gründung des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes „drei traditionelle Anliegen evangelischer Kirchen verbindlich wahrgenommen werden", hielt an der Jubiläumsfeier sein Vorstandspräsident *Heinrich Rustenholz* in einem geschichtlichen Rückblick fest: „Die Pflege der Beziehungen zu den evangelischen Kirchen des Auslandes, im eigenen Land Gesprächspartner zu sein für Bundesbehörden und Schwesterkirchen und die Hilfe an Arme und Notleidende so wirksam als möglich zu gestalten." In diese drei Richtungen entwickelte sich in der Folge der Kirchenbund auch weiter. Der *ökumenisch-weltweite* Aspekt führte ihn 1925 zum Eintritt in den Reformierten Weltbund, 1940 in den Ökumenischen Rat der Kirchen, in den sechziger Jahren zur Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und die Leuenberger Kirchengemeinschaft (Konkordie). Der *schweizerische* Aspekt regte die innerevangelische Zusammenarbeit an durch die Gründung des Schweizerischen Evangelischen Missionsrates, des Verbandes für innere Mission und Diakonie (heute Diakonieverband Schweiz) und namentlich des dem Kirchenbund zugehörigen Instituts für Sozialethik (SE) in Bern und Lausanne. Der *diakonische* Aspekt fand während des Zweiten Weltkrieges in vielfältigen Aktionen Ausdruck, aus denen am Ende des Krieges das Hilfswerk der Evangelischen Kirchen der Schweiz (HEKS) hervorgegangen ist; aus einer als einmalig gedachten Aktion „Brot für Brüder" wurde 1961 – zeitgleich mit dem Fastenopfer der Schweizer Katholiken – ein ständiges Hilfswerk (heute: „Brot für alle" BFA).

Zwischen Pluralismus und Beliebigkeit

Der föderalistischen Verfassung des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes entspricht sein betont subsidiärer Charakter. Nach protestantischer Überzeugung baut sich Kirche auf der *örtlichen* Kirchengemeinde auf. „Kirche wird lebendig, erfahrbar und faßbar an dem Ort, wo menschliche Nähe und Vertrautheit möglich ist. Das ist die Kirchengemeinde. Sie kann anstehende Aufgaben erkennen und ihren Beitrag unmittelbar leisten. Sie ist der erste Ort für Seelsorge, Diakonie und Pflege der Gemeinschaft. Jedes weitere Gremium ist dazu da, sie darin zu unterstützen, Freiraum zu gewähren, Sachkompetenz zu vermitteln und die Aufgaben zu erfüllen, die sie nicht allein lösen kann oder für die sich eine Kooperation mit anderen aufdrängt. So ist die Arbeit des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes im Sinne der Subsidiarität zu verstehen, wie sie reformierte Synoden im 16. Jahrhundert festgelegt haben" (Heinrich Rusterholz auf der Pressekonferenz vom 30. Mai). Anderseits ist nach der gleichen Überzeugung weder die Gemeinde allein noch die Kantonalkirche allein Kirche. „Eine lebendige Beziehung zu anderen, sowohl national als auch international und

ökumenisch, ist Grundbedingung einer jeden Gemeinde" (Ebd.). Unter dieser Rücksicht ist aus protestantischer Sicht auch dem Kirchenbund eine *ekklesiale Qualität* zuzuschreiben, auch wenn es über ihre nähere Bestimmung unterschiedliche Standpunkte gibt.

Diese Unterschiedlichkeit und also der Pluralismus gehört aufgrund seines Selbstverständnisses unbedingt zum landeskirchlichen – territorial organisierten und kirchlich-parlamentarisch strukturierten – schweizerischen Protestantismus, Kirchenbundspräsident Rusterholz: „Das hat nichts mit Beliebigkeit zu tun. Es geht aber darum, daß vielfältige Glaubenserfahrungen in unseren Kirchen Raum finden und nicht beliebig ausgeschlossen werden. Sollten wir je dem Geist zum Opfer fallen, der in Zeiten der Krise anfällig ist für Fundamentalismen aller Art und sollten wir Wahrheit in einem festgefügten System definieren, hätten wir unsere protestantische Tradition verraten." Zu dieser offenen Tradition gehört allerdings auch die Bereitschaft, seine Glaubenserfahrungen in den Diskurs um die Wahrheit und den gemeinsam einzuschlagenden Weg einzubringen.
Mit seinen Äußerungen versuche der Kirchenbund deshalb, einzelne Menschen, Gemeinden und Kirchen miteinander ins Gespräch zu bringen, ihr Gewissen zu schärfen im Blick auf ihre heutige Aufgabe als Christen in Staat und Gesellschaft, also im Blick auf eine auf das Gemeinwohl bezogene Ethik. Seine Verlautbarungen oder Stellungnahmen seien nie verbindliche Glaubensaussagen, sondern wohl erarbeitete Einsichten als Beitrag zur individuellen und gemeinschaftlichen Meinungsbildung. Ähnlich verhält es sich mit dem kleinen Glaubensbuch, das auf eine achtzehnteilige Artikelreihe über wichtige Grundfragen des Glaubens zurückgeht, die in Zusammenarbeit mit dem Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund von den reformierten Kirchenzeitungen der Schweiz erstveröffentlicht wurden (Ich glaube ..., Baden 1993). Auch diese Veröffentlichung wird nur als Versuch bezeichnet, „dem Ausdruck zu verleihen, was heutige Menschen über ihren Glauben zu sagen haben ... Verlangt war nicht die Erarbeitung und Darlegung einer ‚evangelischen Normallehre', sondern die Vermittlung von Denkanstößen und ersten Antworten" (Vorwort).

Ein religiöser und weltanschaulicher Pluralismus ist heute aber nicht mehr typisch protestantisch, sondern ist in allen Kirchen der Schweiz festzustellen (vgl. HK, Juli 1992, 330–334). Deshalb hat sich die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Schweiz, der der Schweizer Protestantismus namentlich über den Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund angehört, entschlossen, in den nächsten Jahren am Thema „Weitervermittlung des Glaubens" zu arbeiten. Dabei sollen die Probleme und Möglichkeiten heutiger Glaubensvermittlung unter vier Aspekten angegangen werden: „Im Blick auf die inhaltlich-lehrmäßig-katechetische Dimension: wie wird Glaube inhaltlich, als denkerisch verantwortete Überzeugung vermittelt? Im Blick auf die spirituelle Dimension: wie werden Menschen in die religiösen Grundvollzüge christlichen Lebens eingeführt? Im Blick auf die gemeinschaftliche Dimension: wie lernen sich Christen und Christinnen als Glieder der Kirche Jesu Christi verstehen, und in was für Sozialformen explizit christlichen Lebens drückt sich das aus? Im Blick auf die kulturelle Dimension: wie wird Christentum als kulturelles Erbe in unserer Gesellschaft weitertradiert?"
Ziel dieses Studienprojektes ist es, einen Prozeß intensiver Auseinandersetzung in Gang zu bringen, der zu einer Reihe möglichst konkreter Perspektiven und Anregungen für die Zukunft führen soll. Bei der Umsetzung wird der Schweizerische Evangelische Kirchenbund nicht nur an seine untereinander recht verschiedenen Mitgliedskirchen, sondern auch an die unterschiedlichen Strömungen über Kantonsgrenzen hinweg zu denken haben.

An sich kennzeichnet das Nebeneinander von verschiedenen theologischen Richtungen den modernen Schweizer Protestantismus. Waren es in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eigentliche theologische Fraktionen: der theologische Liberalismus, die Positiven, die Vermittler, der religiöse Sozialismus und die dialektische Theologie, so sind es im letzten Vierteljahrhundert zunehmend transkonfessionelle Bewegungen wie die religiös-soziale, die evangelikale, die kommunitäre und die charismatische Erneuerungsbewegung sowie die Frauenkirche und überdies die an verschiedenen kirchlichen Angebotssegmenten Teilnehmenden. So ist die heutige religiöse Landschaft äußerst vielschichtig und nur schwer beschreibbar, zumal sich einzelne Strömungen nicht selbst benennen, in sich selbst durch verschiedene Flügel gekennzeichnet sind und sich zudem gegenseitig teilweise durchmischen. So listete der Vorbereitungstext zur ersten Zürcher Aussprachesynode 1993 „Volkskirche heute" insgesamt 19 interkirchliche Richtungen auf, in denen „einzelne Grundelemente des Evangeliums hervorgehoben, andere Aspekte vernachlässigt, ausgeblendet oder gegenüber anderen Richtungen bewußt bekämpft" werden.
Werden neben- und außerkirchliche Gruppierungen mitberücksichtigt, so lassen sich in der protestantischen Schweiz eigentliche religiöse Landschaften beschreiben, die nicht erst mit der modernen Individualisierung und Pluralisierung, sondern bereits im Umfeld des neueren Pietismus des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts entstanden sind. Eingehend nachgewiesen wurde dies neulich mit einer volkskundlichen und sozialgeschichtlichen Frömmigkeitsanalyse für das Emmental (*Thomas Hengartner,* Gott und die Welt im Emmental, Bern 1990).

Konflikte zwischen einzelnen Richtungen innerhalb der Landeskirchen sind nicht häufig und treten vor allem zwischen dem pluralistischen und dem evangelikalen Flügel auf. Denn die evangelikalen Protestanten gehören in der Schweiz vermutlich mehrheitlich einer Landeskirche an, während es andererseits Mitglieder von Freikirchen gibt, die sich nicht zu den Evangelikalen zählen. Zudem sind eine Profilierung des klassischen Evangelikalismus, das heißt der Schweizerischen Evangelischen Allianz, ein Wachstum der theologisch konservativen Freikirchen sowie die Neugründung eigenständi-

ger Gemeinden pfingstlich-charismatischer Ausrichtung zu beobachten. Mit evangelikal orientierten missionierenden Gemeinden gerät hie und da auch die katholische Kirche in Konflikt, wobei dann häufig der Vorwurf des Proselytismus oder, im Zusammenhang mit Missionsveranstaltungen, mangelnder Transparenz erhoben wird. Eigentlich gehässig gegen die katholische Kirche agiert der 1966 gegründete „Schweizerischer Bund aktiver Protestanten (SBAP)", ein „Verein von bibeltreuen Bürgern aus evangelischen Landeskirchen, Freikirchen und Gemeinschaften". Dieser bezweckt namentlich „Aufklärung und Kampf im Blick auf Gefahren, die durch Gegenreformation, ökumenische Bestrebungen und Irrlehren drohen", und einer seiner Mitarbeiter ist ein früherer katholischer Priester, der von einem Verein zur Gemeindeaufbauarbeit im Mittelwallis freigestellt ist.

Konkretionen des bleibenden Auftrags

Zwischen den freikirchlichen Verbänden und dem Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund hat sich in jüngster Zeit eine Zusammenarbeit angebahnt. Nachdem in den achtziger Jahren im Rahmen der Evangelischen Allianz „Christustage" mit Tausenden von Teilnehmern durchgeführt worden waren, haben sich für den nächsten „Christustag", zu dem alle evangelischen Christen auf den 16. Juni 1996 nach Lausanne eingeladen sind, als Trägerschaft fünf evangelische Spitzenverbände zusammengefunden, die nahezu das ganze Spektrum des schweizerischen Protestantismus repräsentieren: Neben der Schweizerischen Evangelischen Allianz beteiligen sich der Schweizerische Evangelische Kirchenbund, die Leiterkonferenz der Freikirchen und Gemeinschaften (LKF), der Verband der Freikirchen und Gemeinschaften (MFG) sowie die Fédération Romande des Eglises et Œuvres Evangéliques (FREOE).

Die aktive Mitarbeit bei diesem „Christustag" ist ein Programmpunkt des *Tätigkeitsprogramms* des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes für die nächsten vier Jahre. Dieses gruppiert die beschlossenen Programmpunkte, die Verpflichtungen füreinander sowie Verpflichtungen aufgrund „der Zugehörigkeit zur universalen Kirche" umfassen, in die Schwerpunkte: Zusammengehören im Kirchenbund, Der gemeinsame Auftrag, Ökumenische Zusammenarbeit.
Beim „Zusammengehören im Kirchenbund" geht es in drei Bereichen um ekklesiologische Fragen und gemeinsame Aufgaben: Im Bereich „Gemeinsam Kirche sein" soll namentlich die vor zwei Jahren beschlossene Erweiterung der Abgeordnetenversammlung verwirklicht werden; damit sollen kirchliche Organisationen am Rand oder außerhalb der Mitgliedskirchen stärker am Entscheidungsprozeß im Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund beteiligt werden. Zudem sollen ekklesiologische Kriterien des Zusammengehörens von kirchlichen Gemeinschaften verschiedener Prägung im Raum des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes entwickelt und angewandt werden. Diese Thematik wurde vom Synodalrat der evangelisch-reformierten Kirche Bern-Jura bereits so aufgenommen, daß er eine Verordnung erlassen will, die es kirchlichen Bewegungen und Gruppierungen ermöglicht, als „landeskirchliche Gemeinschaften" mit bestimmten Rechten und Pflichten anerkannt zu werden; damit sollten engagierte Einzelne und Gruppen nicht mehr voreilig als „Sektierer" ausgegrenzt werden können.

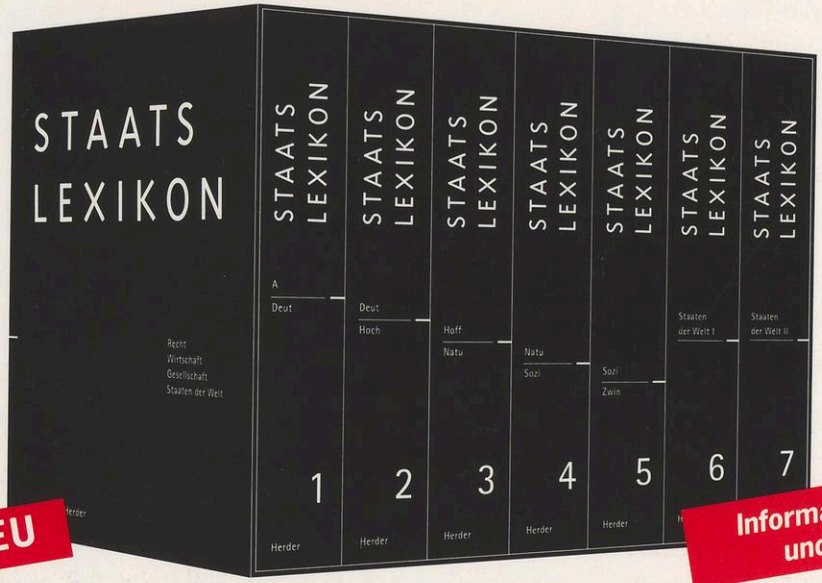
Im Blick darauf, daß in zwei Jahren die evangelisch-methodistische Kirche das 75-Jahr-Jubiläum ihrer Zugehörigkeit zum Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund begehen kann, soll die Reflexion über die kirchliche und theologische Bedeutung des Miteinanders synodal verfaßter Landeskirchen und der episkopal verfaßten evangelisch-methodistischen Kirche abgeschlossen werden. Im Bereich „Werke des Kirchenbundes und Missionen" geht es darum, einerseits dem Hilfswerk der Evangelischen Kirchen der Schweiz (HEKS) und dem Entwicklungshilfswerk Brot für alle (BFA) eine eigene Rechtspersönlichkeit zu erteilen und andererseits die Zusammenarbeit der Werke und Missionen im Zentralvorstand „Evangelische Hilfswerke und Missionen (EHM)" sowie dessen Zusammenarbeit mit der Gesamtheit des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes auszuwerten. Im Bereich „Frauen und Männer in der Kirche" geht es um die weitere Beteiligung an der Dekade „Kirchen in Solidarität mit den Frauen" des Ökumenischen Rates der Kirchen, um die Rolle der Kirchen in der Auseinandersetzung um die Gleichstellung von Männern und Frauen sowie um den Einsatz zugunsten der Verwirklichung wichtiger gesellschaftlicher Frauenanliegen.

Beim Schwerpunkt „Der gemeinsame Auftrag" konzentriert sich der Vorstand im Sinne der Subsidiarität auf die vier Bereiche: Diakonie im gesellschaftlichen Wandel, Migration, Menschenrechte und gesellschaftspolitische Herausforderungen. Im Bereich „Diakonie" sollen einerseits ein Konsens über den diakonischen Auftrag der Kirchen unter den sich wandelnden gesellschaftlichen Bedingungen erarbeitet und anderseits die praktische Zusammenarbeit zwischen den Werken der Diakonie, dem Hilfswerk der Evangelischen Kirchen der Schweiz sowie den Mitgliedskirchen gefördert und konsolidiert werden. Auch im Bereich „Migration" soll auf einen Konsens über den kirchlichen Auftrag hingearbeitet und dabei vor allem die internationale Migration aus ökonomischen oder politischen Gründen berücksichtigt werden. Ferner sollen für die Kirchengemeinden Grundlagen zur Unterstützung ihrer Bemühungen um interkulturelle Kommunikation und Integration bereitgestellt werden.
Im Bereich „Menschenrechte" will der Schweizerische Evangelische Kirchenbund in der Auseinandersetzung um die Universalität der Menschenrechte weiterhin seinen Beitrag leisten. Ein kontinuierliches Engagement sei unerläßlich, um sowohl den Partnerkirchen innerhalb der jeweiligen Organisation als auch den Werken und Missionen zu helfen, die sich zunehmend mit solchen Fragen konfrontiert sehen. Fortführen will er auch sein Engagement innerhalb der kirchlichen Arbeit im OSZE-Prozeß zugunsten der Kirchen

Das unentbehrliche Nachschlagewerk
jetzt in sensationell preiswerter Sonderausgabe

„Das Lexikon empfiehlt sich durch seine Ausführlichkeit bei den einschlägigen Themen, Genauigkeit, Verständlichkeit der Sprache, auch durch seine Wertungen (die freilich nicht wohlfeil oder einseitig sind) jedem neugierigen Zeitgenossen. Für viele Berufe im Bereich der Medien, des Rechtswesens, der Organisationen von Wirtschaft und Gesellschaft ist das Werk unerläßlich."

Süddeutsche Zeitung



NEU

STAATSLEXIKON
Recht - Wirtschaft - Gesellschaft
Herausgegeben von der Görres-Gesellschaft

Sonderausgabe:
7 Bände, insgesamt 4284 Seiten,
Paperback, im Schuber

Einführungspreis
jetzt nur DM 398,-
öS 3105,-/ SFr 390.-

ab 1.4.1996:
DM 498,- / öS 3885,- /SFr 488.-

Informativ, aktuell und zukunftsorientiert

Ja, ich bestelle zur umgehenden Lieferung :

____ Expl. **STAATSLEXIKON** (Best.-Nr. 23772)
Sonderausgabe zum Einführungspreis
nur DM 398,– /ÖS 3.105,– /SFr 390.–

(Raum für weitere Bestellwünsche)

Name/Vorname

Straße/Hausnummer

PLZ/Ort

Datum/Unterschrift

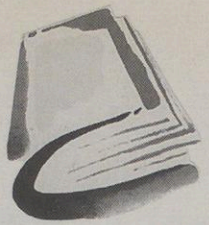
Preisstand: Juli '95

80 Pf
falls Marke
zur Hand

ANTWORT

Freiburger BuchVersand
Herrn Clemens Kohler
Habsburgerstr. 116

79104 Freiburg



Freiburger
BuchVersand

Bücher und mehr
rund um die Gemeinde

Ihre Bestellvorteile

- Kein Risiko - 14 Tage Rückgaberecht
- Bequeme Lieferung gegen Rechnung
- Kein Club, keine Mitgliedschaft
- Telefonischer Bestellservice:
  0761 / 2717-328
  oder per Fax: 0761 / 2717-360

in Mittel- und Osteuropa, die sich im gegenwärtigen Wandel mit Menschenrechts- und Flüchtlingsfragen, ökonomischen Problemen, Nationalismen und Entkolonisierungserscheinungen aller Art konfrontiert sehen. Im Bereich „Gesellschaftspolitische Herausforderungen", geht es vor allem um den Abschluß verschiedener sozialethischer Forschungsprojekte und Studien sowie – in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Schweiz – um die Vorbereitung der Delegation an die zweite Europäische Ökumenische Versammlung in Graz 1997. Noch dieses Jahr soll eine Diskussionsgrundlage zur Thematik „Homosexualität" für die Kantonalkirchen und Kirchengemeinden bereitgestellt werden können. Bereits im Juni dieses Jahres hat der Synodalrat der evangelisch-reformierten Kirche Bern-Jura beschlossen, daß „für gleichgeschlechtliche Paare, die ihre Partnerschaft im Vertrauen auf Gott leben wollen, im Rahmen einer gottesdienstlichen Feier Fürbitte gehalten werden" kann; die Einführung einer eigentlichen Segnungsfeier wurde indes abgelehnt.

Ökumenische Beziehungen im In- und Ausland

Sozialethische Studienarbeiten läßt der Schweizerische Evangelische Kirchenbund in der Regel durch sein Institut für Sozialethik ausführen, und dieses arbeitet in vielen Bereichen mit der Nationalkommission Iustitia et Pax, einer Kommission der Schweizer Bichofskonferenz zusammen. Auch andere Kommissionen und Werke des Kirchenbundes kooperieren mit wachsender Selbstverständlichkeit mit den entsprechenden Kommissionen der Bischofskonferenz und Werken des Schweizer Katholizismus. Beim Schwerpunkt „Ökumenische Zusammenarbeit" seines Tätigkeitsprogrammes geht es dem Kirchenbund nicht um solche Arbeitsbeziehungen, sondern um die Pflege ökumenischer Beziehungen, um das „Kirche sein mit andern". Damit will er zum Leben der weltweiten Kirchen und zur Erhaltung des Bewußtseins in der Schweiz „für die Katholizität der Kirche Christi" beitragen. In der Schweiz will sich der Kirchenbund für eine verbindliche und kontinuierliche thematische Arbeit in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Schweiz sowie für einen Ausbau der Zusammenarbeit mit den analogen kantonalen und regionalen Arbeitsgemeinschaften einsetzen.

Der Kirchenbund will sodann die Beziehungen zu den *evangelischen Freikirchen* und evangelikalen Kreisen klären und festigen, um kontroverse Themen offen behandeln zu können; dazu gehört die Pflege formeller Beziehungen zu den freikirchlichen bzw. evangelikalen Verbänden sowie die Mitarbeit beim nächsten „Christustag". Nach den Konflikten zwischen dem Evangelischen (und Katholischen) Mediendienst und dem freikirchlich-evangelikalen Fernsehveranstalter Alphavision soll den Beziehungen zu den evangelikalen Kreisen im Medienbereich besondere Aufmerksamkeit gelten. Schließlich möchte man die guten Beziehungen zur katholischen Kirche festigen und dieses durch regelmäßige Begegnungen mit der Bischofskonferenz auch nach außen hin dokumentieren. Zudem sollen eine Stellungnahme zur eucharistischen Gastfreundschaft erarbeitet und dringende Anliegen wie die Mischehenseelsorge sowie weitere kontroverse Fragen offen diskutiert werden.

Im *Ausland* Kirche mit anderen sein heißt für den Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund, sich für internationale (kirchliche) Organisationen, für reformierte Partnerkirchen und für die reformierten Schweizer Kirchen im Ausland engagieren. So will er sich namentlich für eine bessere Vernetzung und Absprache der thematischen Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen, des Reformierten Weltbundes, der Konferenz Europäischer Kirchen und der Leuenberger Kirchengemeinschaft verwenden. Für die aus Partnerschaftsbeziehungen – solche gibt es namentlich zu Korea, Japan, Taiwan und Südafrika – erwachsenden Initiativen soll in Absprache mit den Werken und Missionen, also im Rahmen des vor zwei Jahren beschlossenen Zentralvorstandes der Evangelischen Hilfswerke und Missionen (EHM), ein tragfähiger Finanzierungsmodus vereinbart werden; zudem soll die bisherige Plattform „Kirche – Mission" in die EHM-Struktur überführt werden. Schließlich soll die Integration der reformierten Schweizer Kirchen im Ausland in lokale bzw. nationale Kirchen oder ihr Zusammenschluß mit anderen Immigranten-Kirchen gefördert werden, damit die einseitige Betreuung von der Schweiz her in ein partnerschaftliches Verhältnis überführt werden kann.

Das neue Tätigkeitsprogramm des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes gibt wie jedes Tätigkeitsprogramm Aufschluß nur über wichtige Pläne bzw. Planziele und damit über die großen Linien der Entwicklung. Die laufende Kleinarbeit macht dagegen, wie in anderen Institutionen, auch beim Kirchenbund den Großteil der Tätigkeiten aus. Dazu kommt seine ausgesprochen föderalistische Struktur. Er kann in vielen Bereichen den Kantonalkirchen oder auch den sprachregionalen Kirchenkonferenzen nur Zubringerdienste leisten. So werden beispielsweise neue liturgische Bücher oder Kirchengesangbücher sprachregional erarbeitet und beschlossen, und wird in der Kirchenbunds-Kommission „Konferenz der evangelischen Liturgiekommissionen" vorwiegend ein Gedankenaustausch zwischen den acht Kommissionen aus der deutschen und französischen Schweiz gepflegt.

Theologische Fakultäten unter Finanzdruck

In dieser Konferenz ist die *italienische Schweiz,* die mehrheitlich katholisch ist, nicht vertreten. In diesem Jahr erst wurde unter dem Patronat des Kirchenbundes eine Konferenz der italienischsprachigen evangelischen Kirche in der Schweiz gegründet. Diese umfaßt die Chiesa Evangelica Riformata nel Ticino, die Associazione delle Chiese Evangeliche di Lingua Italiana, welche die italienischsprachigen Gemeinden in der deutschen und französischen Schweiz ver-

einigt, sowie die evangelisch-reformierte Kirche des Kantons Graubünden für die italienischsprachigen Täler dieses Kantons. Diese „Conferenza" will der Stimme der italienischsprechenden Protestanten in der Schweiz mehr Gehör verschaffen, die gemeinsamen Aufgaben erleichtern und religiöse und kulturelle Initiativen koordinieren.

Daß sich eine Kommission des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes mit der Fort- und Weiterbildung der Pfarrer und Pfarrerinnen befaßt, nicht aber mit ihrer Ausbildung, hat zum einen mit dem Föderalismus des Schweizer Protestantismus und zum anderen mit der Autonomie der Theologischen Fakultäten bzw. der Universitäten zu tun. Daß in der französischen Schweiz die Kandidaten und Kandidatinnen zum Pfarramt anders geprüft werden als in der deutschen Schweiz, versteht sich; in der deutschen Schweiz haben die Landeskirchen Bern und Graubünden eigene Regelungen, während die übrigen Kantone in einem Konkordat mit einer gemeinsamen Prüfungsbehörde verbunden sind. Der Sekretär der Theologischen Konkordatsprüfungsbehörde, Pfarrer *Fritz Gloor*, rechnet indes damit, daß der gegenwärtige Finanzdruck die Kantonalkirchen schon bald zu einer sprachregionalen Zusammenarbeit zwingen könnte.

Unter Finanzdruck sind auch die *Theologischen Fakultäten* geraten, zumal die Zahl der Studierenden in den letzten Jahren markant zurückgegangen ist. Haben sich 1988 noch 57 Studierende zum Propädeutikum angemeldet, so waren es 1994 noch 30 und im Frühjahr 1995 nur noch acht Frauen und 2 Männer. So dürfte der gegenwärtig zu beobachtende leichte Überschuß an Pfarrern und Pfarrerinnen eine vorübergehende Erscheinung sein, wenn sich die Kirche-Staat-Verhältnisse und damit die Finanzierungsmöglichkeiten kirchlicher Aufgaben nicht wesentlich ändern.

Evangelisch-Theologische Fakultäten gibt es an den Universitäten Zürich, Basel, Bern, Neuenburg, Lausanne und Genf. In Zürich hat sich die Zahl der Theologiestudierenden von 400 vor zehn Jahren auf heute rund 200 halbiert. Auch in Bern ist die Zahl zurückgegangen und beträgt heute noch rund 230. Basel war schon immer eine kleine Fakultät und hat heute noch rund 170 Studierende immatrikuliert. Daß die an allen Universitäten geforderten Sparmaßnahmen die kleinen Einrichtungen besonders treffen, versteht sich; daß damit vor allem der wissenschaftliche Nachwuchs getroffen wird, ist mehr als bedauerlich. In der Westschweiz dürfte es noch kritischer werden, da die Studierendenzahl in Neuenburg deutlich unter 50 sinken und damit den Bestand einer eigenständigen Fakultät gefährden könnte.

Auf der anderen Seite wird in den Mitgliedskirchen des Kirchenbundes die *Diakonie* immer wichtiger, und durch die stärkere Professionalisierung sind viele in der Diakonie Arbeitende auch selbstbewußter geworden. In mehreren Kantonen können Diakonische Mitarbeitende durch die Ordination aufgenommen werden. Damit ist ein Prozeß in Gang gekommen, dessen Ende noch nicht absehbar ist. Pfarrerin *Sylvia Michel*, im Vorstand des Kirchenbundes für den Bereich Diakonie zuständig, dazu: „Wenn Pfarrer und Diakone, Pfarrerinnen und Sozialarbeiterinnen gleich viel verdienen, wenn Diakonie und Verkündigung auf der gleichen Ebene stehen, dann sind wir angekommen (Reformiertes Forum 20/1995)". *Rolf Weibel*

Versöhnung braucht Wahrheit

Zum Problem der Straflosigkeit von Menschenrechtsverletzungen

Häufig bleiben die zurückliegenden Menschenrechtsverletzungen nach Bürgerkriegen oder in der Phase der demokratischen Öffnung am Ende von Diktaturen straflos. Den vielfältigen Gründen für diese Straflosigkeit, vor allem aber deren Auswirkungen und möglichen Wegen des Umgangs mit der Vergangenheit widmete sich kürzlich ein Seminar der „Internationalen Föderation der Aktion Christen für die Abschaffung der Folter" (FiACAT) in Münster. Die Juristin Gabriele Sierck, Vorstandsmitglied der ACAT-Deutschland, zieht im folgenden Beitrag Bilanz.

In fast allen Ländern der Welt mit systematischen Menschenrechtsverletzungen bleiben die Täter, Anstifter und Gehilfen von Folter, extralegalen Hinrichtungen, „Verschwindenlassen" und unrechtmäßigen Inhaftierungen straflos. Ob in El Salvador, Guatemala, Kolumbien oder Burundi, die Opfer der *Staatsführungskriminalität* erhalten auf ihren Ruf nach Gerechtigkeit meist keine Antwort. Selten kommt es wie in Argentinien nach Beendigung der Militärdiktatur oder in Deutschland im Hinblick auf das SED-Unrecht zum Versuch der strafrechtlichen Aufarbeitung von Menschenrechtsverletzungen.

Daß Täter von Menschenrechtsverletzungen meist straflos bleiben, ist allerdings kein Phänomen der Neuzeit, sondern eine jahrhundertealte Erfahrung. Schon Papst Innozenz I. schrieb im Jahr 414: „Wenn von Völkern oder einer großen Menge gesündigt wird, so pflegt dies ungesühnt durchzuge-

hen, da wegen der großen Zahl nicht gegen alle vorgegangen werden kann. Deshalb, so sage ich, muß das Vergangene dem Urteil Gottes überlassen bleiben und für die Zukunft mit äußerster Strenge vorgebeugt werden."

Die Ursachen des Phänomens der Straflosigkeit sind vielfältig: Die Täter etwa können die Taten so planen und ausführen, daß die Verantwortung verschleiert oder die Zuständigkeit für diese Delikte auf (abhängige) Militärgerichte übertragen wird, deren Korpsgeist zur Aufrechterhaltung der Straflosigkeit beiträgt. Sie haben die Macht, Richter der ordentlichen Justiz und Staatsanwälte aus dem Amt zu jagen, zu bedrohen oder zu verfolgen. Durch den Erlaß von Amnestie- oder Begnadigungsgesetzen können sie ihre Taten jederzeit entkriminalisieren oder entpönalisieren lassen. Beispiele für eine solche *Entkriminalisierung* sind das *chilenische* Amnestiegesetz von 1978 oder das am 14.6.1995 vom *peruanischen* Kongreß beschlossene Amnestiegesetz. Letzteres soll bezwecken, daß Mitglieder der Streitkräfte und Polizei wegen der seit 1980 begangenen Menschenrechtsverletzungen nicht strafrechtlich verfolgt werden können. Bestehende Strafurteile werden durch dieses Gesetz aufgehoben. In *Kolumbien* dagegen haben die Militärstrafgerichte zwar einige Disziplinarstrafen verhängt, diese waren aber nicht schuldangemessen, so daß es hierdurch zu einer de facto Entpönalisierung kam.

Vielfältige Ursachen der Straflosigkeit

Die Hauptursache für die Straflosigkeit von Menschenrechtsverletzungen aber liegt vor allem darin, daß Menschenrechtsverletzungen *kollektiv begangene* Verbrechen sind. Sie werden von sehr mächtigen Tätern an besonders schwachen Opfern begangen. Zumeist werden die Opfer zuvor durch einen *Prozeß der Entsolidarisierung* mit ihnen oder durch einen Prozeß der Beschuldigung an ihre Opferrolle herangeführt. Damit haben die Täter ihre Gehilfen, z. B. dadurch daß weite Teile der Bevölkerung an der Diskriminierung der zukünftigen Opfer beteiligt sind. Zum Zeitpunkt der konkreten Menschenrechtsverletzung durch unrechtmäßige Haft, Folter oder extralegale Hinrichtungen existieren immer Gruppen in der Gesellschaft, die zwar weder Täter noch Opfer sind, als Zuschauer den Tätern aber nicht die Akzeptanz ihres Handelns entziehen. Diese Mitverantwortung breiter Teile der Gesellschaft erschwert die strafrechtliche Aufarbeitung der Taten: niemand will an diese eigene Mitschuld erinnert werden.

Begehen Mitglieder der Polizei und Streitkräfte auf Geheiß oder mit Duldung der Staatsführung kriminelle Akte, kommt es nur selten zu strafrechtlichen Ermittlungen. In Ländern mit systematischen Menschenrechtsverletzungen fehlen in aller Regel rechtsstaatliche Verhältnisse und ist die Justiz nicht unabhängig. Besonders schwer tut sich die Justiz mit der Untersuchung von staatlichen Übergriffen auf die Zivilbevölkerung in Bürgerkriegssituationen. Die systematische Straflosigkeit ist dabei jedoch zumeist schon an sich ein strafbewehrtes Delikt, da in den meisten Strafgesetzbüchern Strafvereitelung und Strafvereitelung im Amt unter Strafe stehen.

Die Opfer leben weiter in Ungewißheit

Meistens kommt es erst nach Beendigung des Bürgerkrieges, dem Ende diktatorischer Verhältnisse oder mit Beginn einer demokratischen Öffnung zu einem Versuch, sich mit den Menschenrechtsverletzungen der vorangegangenen Periode auseinanderzusetzen. Hierbei lassen sich vier Wege des Umgangs mit dem Geschehenen unterscheiden.

Ein erster steht unter dem Motto: „Alles vergessen und vergeben." Vertreter dieser Position gehen davon aus, daß das kollektiv begangene Unrecht *nicht individualisiert* und in gerechter Art und Weise aufgearbeitet werden kann. Opfer und Bevölkerung sollen das, was geschehen ist, vergessen, zu zahlreich waren Täter und Opfer, so komplex die Zusammenhänge durch die kollektive Tatbegehung. Neben den direkten Opfern der Verfolgung war die gesamte Bevölkerung in Angst und Schrecken gehalten worden.
Der individuelle Tatbeitrag läßt sich oft strafrechtlich nicht eindeutig klären. Die Justiz wäre auf Jahre mit diesen Verfahren blockiert. Überdies sind ihre Mitarbeiter irgendwie in das Geschehen verwickelt, als Täter, Opfer oder Zuschauer. Neutrale Richter zu finden, ist schwer. Daraus entsteht die Überzeugung, es sei besser, alles zu vergessen. Den Opfern aber wird abverlangt, mit vielen Ungewißheiten weiter zu leben und nie zu wissen, was geschah und warum es geschah. Täter von Menschenrechtsverletzungen definieren sich selbst nicht als kriminell. Sie sind der Auffassung, zum Besten der Gesellschaft gehandelt zu haben. Bleiben ihre Taten unaufgedeckt und ohne strafrechtliche Sanktion, kann sie dies zur Wiederholung veranlassen.

Eine *Politik des Vergessens* wird oft damit begründet, daß man eine neue Gesellschaft oder die Zukunft des Landes nicht auf Rache, sondern nur auf Versöhnung aufbauen könne. Mit diesem Argument und dem Hinweis auf die Änderung des gesellschaftlichen Systems wird von vielen Gruppen in *Mittel- und Osteuropa* eine strafrechtliche Aufarbeitung der Menschenrechtsverletzungen während des kommunistischen Regimes abgelehnt. So äußerte etwa der polnische Bürgerrechtler *Adam Michnik*: „Es ist absurd, daß wir unsere Kräfte, statt sie für die Arbeit am Wiederaufbau einzusetzen, für die Durchforstung von Archiven der politischen Polizei der Kommunisten verschwenden, um Leute aus dem politischen Leben auszuschließen."
Der kolumbianische Jesuit *Javier Giraldo* wies dagegen anläßlich des FiACAT-Seminars darauf hin, daß sich eine gerechte und solidarische Gesellschaft nicht gründen lasse auf dem Vergessen der Vergangenheit, in der gerade die Werte Gerechtigkeit und Solidarität zerstört wurden. Der christliche Wert der Vergebung werde überstrapaziert, wenn er von

einer individuellen Beziehung zwangsweise auf eine kollektive Beziehung übertragen wird.

Ein eindrückliches Beispiel für die Folgen einer bislang fehlenden Aufarbeitung systematischer Menschenrechtsverletzungen ist *Burundi*. In den letzten drei Jahrzehnten haben dort verschiedene Massaker stattgefunden, bei denen mehrere hunderttausend Menschen ermordet wurden, ohne daß die Wahrheit ermittelt und die Täter zur Verantwortung gezogen wurden. Es sieht so aus, als würde unter anderem die fehlende Aufdeckung und Verurteilung der Täter diese zu einer ständigen Wiederholung der Taten ermutigen.

Die psychische Folter endet erst mit der aufgedeckten Wahrheit

Eine zweite Möglichkeit der Reaktion auf vergangene Menschenrechtsverletzungen äußert sich in der Überzeugung: „Die Opfer müssen wissen, was geschehen ist." In vielen Ländern ist man sich der Schwierigkeiten, die eine strafrechtliche Aufarbeitung der Menschenrechtsverbrechen mit sich bringt, bewußt. Oftmals ist man auch der Auffassung, daß die nationale Justiz nicht in der Lage sei, das historische Geschehen strafrechtlich zu erfassen. In anderen Fällen ist die Justiz durch Amnestiegesetze an der strafrechtlichen Aufarbeitung von Unrechtsregimen gehindert. Dennoch wird anerkannt, daß die Opfer, die oft über Jahre verfolgt, bedroht und als gefährlich und subversiv stigmatisiert wurden, einen Anspruch auf die Aufdeckung der Wahrheit haben. Aus diesem Grunde wurden in mehreren Ländern *Wahrheitskommissionen* eingesetzt. Mit deren Hilfe soll die Gesellschaft erfahren, was passiert ist, und daß es keine Legitimation gab und gibt für das, was den Opfern angetan wurde: Mord, Körperverletzung, Freiheitsberaubung etc. Durch die Arbeit der Wahrheitskommissionen soll ans Licht gebracht werden, daß die Staatsführung kriminelle Handlungen an den Opfern begangen hat. Erst durch die Aufdeckung der Wahrheit endet für die Betroffenen die *psychische Folter* des ungewissen Schicksals ihrer Angehörigen.

Solche Wahrheitskommissionen wurden bislang z. B. in El Salvador, Chile, Guatemala und Südafrika (Juni 1995) eingesetzt. In einigen Ländern wird die Arbeit einer Wahrheitskommission mit der *Opferentschädigung* verbunden wie beispielsweise in Chile, wahrscheinlich auch in Südafrika. Auch in Haiti wird derzeit von der Regierung Aristide die Einsetzung einer Wahrheitskommission versucht. Diese soll nicht nur die Menschenrechtsverletzungen zwischen dem Putsch im September 1991 und der Rückkehr von Präsident Aristide im Oktober 1994 untersuchen, sondern auch die Verbrechen, die seit Beginn der Diktatur im Jahr 1957 begangen wurden. Die Ergebnisse der Kommissionen sollen überdies die Eröffnung von Strafverfahren erleichtern und darüber hinaus sollen diese auch Vorschläge zur strukturellen Reform des Landes erarbeiten, um zukünftig systematische Menschenrechtsverletzungen zu verhindern.

Gut durchdacht scheint dabei das für Südafrika entworfene Modell einer Wahrheitskommission zu sein. Täter von Menschenrechtsverletzungen erhalten dann eine Amnestie, wenn sie innerhalb einer Ausschlußfrist freiwillig ein Geständnis vor der Kommission ablegen. Eine Amnestie erfolgt allerdings nur, wenn die Betroffenen nicht an sogenannten „gross human rights violations", d. h. besonders schwerwiegenden Menschenrechtsverletzungen teilgenommen haben. Darüber hinaus soll die Wahrheitskommission auch zur Opferentschädigung und zu dem beitragen, was der Menschenrechtsexperte des South African Council of Churches, *Ediie Makue*, „healing of hearts" nennt: die Versöhnung zwischen Tätern und Opfern. Ob die Wahrheitskommission diese Erwartungen erfüllen wird, hängt maßgeblich vom politischen Willen der südafrikanischen Regierung, der Durchsetzungsfähigkeit der Justiz und der anderen Machtfaktoren im Land ab.

Die Veröffentlichung der Wahrheit ist eine moralische Verurteilung der Täter. Aber reicht das aus, damit eine Wiederholung der Taten verhindert wird? In *El Salvador* verabschiedete das Parlament fünf Tage nach Veröffentlichung des Berichts der Wahrheitskommission ein Amnestiegesetz. Es war die umfassendste Amnestie in der Geschichte des Landes, die gleichzeitig gegen seine Verfassung verstieß. Etwa sechs Monate nach dem Inkrafttreten der Amnestie kam es zu neuen Anschlägen der Todesschwadrone. Menschenrechtsgruppen stehen deshalb Wahrheitskommissionen kritisch gegenüber, da diese oft nur die halbe Wahrheit aufdecken, den Erlaß von Amnestiegesetzen erleichtern und die nationale Justiz schwächen, deren Aufgabe partiell von den Wahrheitskommissionen übernommen wird.

Gerechtigkeit durch die *nationale Justiz* zu suchen, ist ein weiterer, der dritte Weg, um begangenes Unrecht zu bewältigen. Menschenrechtsverletzungen sind politisch motivierte Kriminalität der Staatsführung und ihrer Mitarbeiter. Schon *von Liszt* stellte fest, daß nicht die Androhung von Strafe die Täter abschreckt, sondern das *Risiko, gefaßt und verurteilt zu werden*. Dieses Risiko ist für Menschenrechtsverletzer denkbar gering. Kommt es dennoch zu dem Versuch einer strafrechtlichen Aufarbeitung, so ist diese selten umfassend genug. In einigen Ländern beschränkt man sich auf die Täter in spektakulären Fällen oder „die Männer an der Spitze". In anderen Ländern dagegen versucht man, durch eine generelle Verfolgung zu einer großen Anzahl strafrechtlicher Verurteilungen zu gelangen. Die Gefahr hierbei ist, daß die Kleinen gehängt werden und man die Großen laufen läßt. Darüber hinaus ist es schwierig, komplexe Verbrechensvorgänge in individuelle Schuld aufzuschlüsseln; dadurch kann neues Unrecht entstehen.

Wenn Menschenrechtsverletzungen im Zusammenhang von ethnischen Spannungen begangen werden oder in Diktaturen bestimmte Bevölkerungsgruppen besonderem Leid ausgesetzt waren, ist es möglich, daß von den ehemals Unterdrückten im Rahmen von Strafrechtsverfahren gegen die Unterdrücker Rache geübt wird. Aus diesem Grund müßte

beispielsweise der Prozeß in *Äthiopien* genau beobachtet werden. Die äthiopische Staatsanwaltschaft hat gegen ehemalige hohe Amtsträger des Mengistu-Regimes Anklage erhoben und das Gericht verhandelt in Abwesenheit Mengistus gegen ihn und 21 weitere abwesende Angeklagte. Selbst wenn das Gericht zu einem Strafurteil gelangt, ist die Auslieferung von Mengistu durch Simbabwe fraglich. Auf die politische Brisanz des Verfahrens hat *Siegfried Pausewang* (Nürnberger Prozesse in Afrika? In: Der Überblick 4/1994, S. 96–99) eindrücklich hingewiesen.

Begnadigungen konterkarieren die Strafverfolgung

Es kann aber auch geschehen, daß die Bemühungen um eine strafrechtliche Aufarbeitung durch nachfolgende Regierungen durch Amnestiegesetze oder *Begnadigungen konterkariert* werden, wie dies zum Beispiel in Argentinien geschah: Trotz Strafverfahren und Verurteilung wurde den Generälen der Militärjunta die Strafe erlassen. Für die Juristen dagegen (die Richter, Staatsanwälte, Rechtsanwälte als Nebenklagevertreter), für die Zeugen und Opfer ist die Durchführung solcher Strafverfahren gegen die Mächtigen oft mit persönlichen Risiken verbunden. Sie empfinden die nachfolgenden Amnestiegesetze oder Begnadigungen als Hohn.

Ein vierter Weg läßt sich unter dem Stichwort „Gerechtigkeit durch die internationale Gemeinschaft" beschreiben. In vielen Ländern sind die demokratischen Kräfte oder die Justiz zu schwach, ist durch die Befangenheit der Mitarbeiter der Justiz eine unparteiische Aufarbeitung nicht zu erwarten. Menschenrechtsverletzungen sind aber *völkerrechtliche Konventionsverstöße*, durch sie wurde ein Vertrag mit der Völkergemeinschaft gebrochen. Aus diesem Grunde versuch(t)en die Vereinten Nationen in verschiedenen Missionen wie zum Beispiel in El Salvador, Guatemala, Ruanda oder im ehemaligen Jugoslawien Verstöße gegen den *Internationalen Pakt über die bürgerlichen und politischen Rechte* oder gegen das humanitäre Völkerrecht zu dokumentieren, aufzudecken oder sogar zu ahnden. Bislang wurde durch Resolutionen des UN-Sicherheitsrates sowohl die Einrichtung eines Strafgerichtshofes für das ehemalige Jugoslawien wie auch für Ruanda (für alle Straftaten zwischen dem 1.1. und 31.12.1994) erreicht.
Beide Gerichte und ihre Erfahrungen werden als Modelle herangezogen, wenn es um die Einrichtung eines *Internationalen Strafgerichtshofes* geht. Gleichwohl sollte man nicht allzu hohe Erwartungen an ein solches Gericht stellen, denn die Ermittlungsarbeit wird in aller Regel in den Ländern selbst geleistet werden müssen. Bislang haben lokale Menschenrechtsorganisationen Menschenrechtsverletzungen dokumentiert, Zeugenaussagen gesammelt, Leichen exhumiert und gerichtsmedizinisch untersucht, Beweise gesichert sowie Zeugen von Menschenrechtsverletzungen zu schützen versucht. Sie haben dies ohne adäquate Ausstattung getan und die eigene Gefährdung in Kauf genommen. Die Strafverfahren gegen die Mitglieder der argentinischen Militärjunta hätten ohne diese Arbeit genausowenig stattgefunden wie die Verurteilung von Honduras durch den Interamerikanischen Gerichtshof. Wenn nicht parallel zur Errichtung eines Internationalen Strafgerichtes eine Stärkung und Förderung der lokalen Menschenrechtsorganisationen stattfindet, wird das Gericht eine stumpfe Waffe im Kampf gegen die Straflosigkeit sein.

Dennoch setzen sich immer mehr Menschenrechtsorganisationen – so auch die Mitglieder der FiACAT – für die Schaffung eines Internationalen Strafgerichtshofes ein. Der Erlaß von Haftbefehlen gegen die serbischen Verhandlungspartner der Vereinten Nationen im Beispiel „ehemaliges Jugoslawien" zeigt, daß sich ein solches Gericht seinen Handlungsspielraum erobern muß, aber auch kann. Jetzt kann man der Staatengemeinschaft vorwerfen, daß sie mit steckbrieflich gesuchten mutmaßlichen Massenmördern über einen Frieden verhandelt, der keiner ist. Dies ist bislang jedoch nur ein moralischer Sieg.

Versöhnung erfordert Wahrheit, aber auch Gerechtigkeit gegenüber den Opfern. Wie kurzsichtig eine Politik der Verschleierung der staatlichen Verantwortung für grausame Verbrechen ist, zeigen neuere Untersuchungen zu den Ursachen von Aufstandsbewegungen in Lateinamerika. Danach

Wir bieten aus Verwertungen von Konkursen, Havarien, Überproduktionen, Nachläßen und anderen Anläßen

1. Konsumgüter aller Art wie z. B.

neue PKW, Motorräder, Nutzfahrzeuge, Fahrräder, Schmuck, Uhren, Teppiche, Kunst, Antiquitäten, hochwertige Bekleidung und Modeartikel, Kosmetika + Parfüm, Sport- + Freizeitartikel, Film, TV + Musik/HiFi, ... und vieles mehr von fast allen namhaften Herstellern weit unter Marktpreis und

2. Immobilien aus Zwangsversteigerungen

Wir veröffentlichen in Katalogform alle Zwangsversteigerungstermine die in Deutschland im Monat August stattfinden sortiert nach Bundesländern.

Unsere aktuelle Konsumgüterlagerliste (etwa 50.000 Artikel aus allen Bereichen) und/oder unseren Immobilienzwangsversteigerungskatalog (ca. 200 Seiten) für den Monat 8/95 erhalten Sie gegen je DM 10,– Vorkasse. (keine Briefmarken)
Keine zusätzlichen Händlerrabatte auf Konsumgüter.
Kein Ladenverkauf.

Dr. Schneider & Nachfolger
Auktionshaus KG seit 1904
Am Seestern 24, 40547 Düsseldorf
Postfach 29 03 21, 40530 Düsseldorf

scheinen sich Kinder von Opfern bzw. Opfer von Menschenrechtsverletzungen besonders häufig bewaffneten Aufstandsbewegungen anzuschließen, wenn die verübten Verbrechen straflos blieben. Dies zeigt die Analyse der Lebensläufe von Mitgliedern der Guerilla in Kolumbien ebenso wie etwa der der terroristischen Gruppen in Peru. Die Erfahrung der Hilflosigkeit gegenüber staatlichen Instanzen und die Erfahrung, daß sich der Staat bei der Anwendung seines Gewaltmonopols nicht an Gesetz und Recht hält, verführt zu der Annahme, daß eine politische Auseinandersetzung und eine Veränderung der bestehenden Verhältnisse nur mit Waffengewalt möglich ist.

Option für eine strafrechtliche Aufarbeitung

Die systematische Analyse der möglichen Reaktionsarten auf die Straflosigkeit von Menschenrechtsverletzungen zeigt, daß alle vier in Betracht kommenden Reaktionen *Stärken und Schwächen* haben. Von seiten der Opfer und Menschenrechtsorganisationen wird mehrheitlich der Versuch einer strafrechtlichen Aufarbeitung befürwortet. Sie sind der Auffassung, daß nur die strafrechtliche und nicht die moralische Verurteilung die Täter (aber auch nachfolgende Staatsführungen) veranlaßt, von einer Wiederholung der Taten Abstand zu nehmen. Über die Frage, welche Reaktionsmöglichkeit gewährt wird, entscheidet jedoch nicht der mutmaßliche Wille der Opfer bzw. der Bevölkerung. Bislang ist dies allein eine Frage des politischen Willens und der *politischen Durchsetzbarkeit.*

Dies zeigt sich aktuell in Peru. Jahrelang haben die dortigen Menschenrechtsgruppen und Nichtregierungsorganisationen gegen die Straflosigkeit von Menschenrechtsverletzungen gekämpft. Einheitlich vertreten sie die Auffassung, daß zumindest aufgedeckt werden müsse, welche Verbrechen von den Staatsführungen seit 1980 im Kampf gegen den Terrorismus begangen wurden. Am 14. Juni 1995 verabschiedete der peruanische Kongreß mehrheitlich nach einer kurzen Aussprache ein umfassendes *Amnestiegesetz.* Wenige Stunden später verkündete Staatspräsident *Alberto Fujimori* das Gesetz und noch am gleichen Tag wurden einige wegen eines Massakers verurteilten Offiziere aus der Haft entlassen (vgl. ds. Heft, 449).
Die Opfer wurden durch diese *Gesetzgebung im Schnellverfahren* ein zweites Mal entwürdigt. Die Menschen in Peru wurden von diesem Gesetz überrascht. Es gab zuvor keine Hinweise darauf, daß die Regierung Fujimori ein Amnestiegesetz vorbereitete. Aus diesem Grunde war – anders als zum Beispiel in Südafrika – die Erarbeitung eines nationalen Konsenses über den Umgang mit den Menschenrechtsverbrechen nicht möglich. Im Fall Peru kann nur der massive nationale und internationale Protest zu einer Annullierung des Amnestiegesetzes führen. Dieser internationale Protest ist notwendig, da Staaten, die Immunität genießen, zumeist alle Hemmungen verlieren. Ob Staaten aber diese Immunität genießen, hängt von uns allen ab. *Gabriele M. Sierck*

Im Entscheidenden einig

Der Dialog zwischen Orthodoxie und Altorientalen

Weithin unbemerkt von einer größeren kirchlichen Öffentlichkeit im Westen sind die seit dem Konzil von Chalkedon von 451 getrennten orthodoxen und östlich-orthodoxen („altorientalischen") Kirchen in den letzten Jahren einander nähergekommen. In einem offiziellen Dialog wurde eine Einigung in der Christologie, dem entscheidenden Streitpunkt zwischen den beiden Kirchenfamilien, erzielt. Jetzt steht die Rezeption der Dialogergebnisse an.

Zu den kürzesten und gleichzeitig erfolgreichsten Dialogen zwischen zwei Kirchenfamilien zählt der Dialog zwischen Orthodoxen und Orientalisch-Orthodoxen (Altorientalen). Der offizielle Dialog wurde 1985 begonnen und schon 1990 abgeschlossen. Schwerpunkt war dabei die Frage der Christologie, die seit dem Konzil von Chalkedon (451) trennte. Nun stehen die Kirchen in einer Phase der *Rezeption* der von der gemischten Kommission ausgearbeiteten Dokumente. Die Aufhebung der gegenseitigen Anathemata und die Wiederherstellung der vollen kirchlichen Gemeinschaft soll „einstimmig und gleichzeitig und auf beiden Seiten von den Oberhäuptern aller Kirchen vollzogen werden, indem eine entsprechende kirchliche Akte unterzeichnet wird; sie wird zum Inhalt haben, daß jede Seite der anderen zuerkennt, daß sie in jeder Beziehung orthodox ist".
Gleichzeitig soll festgehalten werden, „daß keine Verurteilungen, die in der Vergangenheit durch Konzile oder gegen Personen ausgesprochen wurden, noch länger gegeneinander anwendbar sind" und daß eine Liste der Diptychen mit den kirchlichen Oberhäuptern für den liturgischen Gebrauch vereinbart werden sollte. Dies empfahl die gemischte Kommission für den theologischen Dialog zwischen der or-

thodoxen Kirche und den orientalisch-orthodoxen Kirchen bei ihrem Treffen in Chambésy bei Genf vom 1. bis 6. November 1993. Außerdem sah diese Kommission vor, daß die beiden Kopräsidenten alle orthodoxen und orientalisch-orthodoxen Kirchen besuchen sollen, um auf die Verwirklichung der Empfehlungen der gemischten Kommission zu dringen.

Seit dem Konzil von Chalkedon getrennt

Diese Besuche finden gegenwärtig statt; daneben gab es in den vergangenen Jahren mehrere Begegnungen von orthodoxen mit orientalisch-orthodoxen Kirchenoberhäuptern, etwa des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios mit dem äthiopischen Abuna Paulos im Februar 1993 oder des koptischen Papstes Schenuda mit dem serbischen Patriarchen Pavle im April 1992. Bei beiden Begegnungen wurden die Hoffnung oder Erwartung der baldigen Wiedervereinigung bekräftigt. Besonders weit gediehen ist der Dialog zwischen dem syrisch(orientalisch)-orthodoxen und dem griechisch-orthodoxen Patriarchat von Antiochien, deren Gläubige mehrheitlich in Syrien und im Libanon leben. In einer Übereinkunft vom 17. November 1991 wurde von den beiden Kirchen weitgehende Zusammenarbeit in pastoralen Fragen vereinbart. Dazu zählt die Erlaubnis zum Kommunionempfang in der jeweils anderen Kirche, wenn kein Priester der eigenen Kirche vorhanden ist. Wenn man bedenkt, daß die Eucharistie insbesondere für die orthodoxe Kirche Ausdruck der vollen Communio ist, läßt sich die Tragweite einer solchen Vereinbarung ermessen. Weiters wurde der Austausch von Theologieprofessoren und Studenten vereinbart sowie abwechselndes Zelebrieren in Orten mit zwei Priestern, aber nur einer Kirche.
Bedenken äußerten indes Vertreter des Moskauer Patriarchats: Es müsse sorgfältig geprüft werden, ob die übereinstimmende Erklärung zur Christologie nicht ein billiger Kompromiß sei. Gegenwärtig prüft eine Kommission diese Fragen; eine offizielle Stellungnahme liegt noch nicht vor. Am schnellsten hat der rumänische Patriarch die Ergebnisse der Gemischten Kommission bestätigt.

Getrennt sind orthodoxe Kirche und orientalisch-orthodoxe Kirchen („Altorientalen") seit dem Konzil von Chalkedon 451 und dessen Formulierungen zur Christologie. Die orientalisch-orthodoxen Kirchen teilen mit den Gesamtkirchen die Auffassung, daß die hypostatische Union der zwei Naturen Christi für die Erlösung der Menschheit notwendig ist. Zum Glauben der orientalisch-orthodoxen Kirchen, wie der Kirchen, die das Konzil von Chalkedon angenommen haben, zählt auch die Union der beiden Naturen „unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar". Im Gegensatz zur chalkedonensischen Tradition sprechen die orientalisch-orthodoxen Kirchen dabei aber von *einer* Natur. „Die Einheit nahm im ersten Augenblick der heiligen Schwangerschaft im Schoß der Jungfrau Gestalt an. Als Ergebnis der Einheit beider Naturen, der göttlichen und der menschlichen, im Schoß der Jungfrau wurde aus beiden Eine Natur gebildet", lehrt dementsprechend der gegenwärtige koptische Papst Schenuda III. und führt dafür Kyrill von Alexandrien an, der von der „Einen Natur Gottes des fleischgewordenen Wortes" spricht.

Während der 1500 Jahre getrennter Geschichte gab es wohl zahlreiche Begegnungen zwischen Vertretern beider Kirchenfamilien. Offizielle Begegnungen verliefen aber zumeist ergebnislos, während inoffizielle Gespräche oft in sehr herzlicher Atmosphäre stattfanden. Aus diesen Erfahrungen heraus wurde eine inoffizielle Tagung von Theologen beider Konfessionen angeregt. Am Rande der panorthodoxen Konferenz von 1961 fand eine solche gemeinsame Tagung statt. 1964 trafen in Aarhus (Dänemark) orthodoxe und orientalisch-orthodoxe Theologen zur ersten inoffiziellen Konsultation zusammen. Als entscheidendes Ergebnis wurde formuliert: „Über den Kern des christologischen Dogmas erzielten wir vollkommene Übereinstimmung. Hinter den unterschiedlichen Terminologien beider Seiten erblicken wir die gleiche Wahrheit."
1967 fand in Bristol/England eine zweite inoffizielle Konsultation statt, an der Theologen einer größeren Zahl von Landeskirchen teilnahmen. Sie behandelte u. a. Unterschiede in der Terminologie des monoenergetischen und des monotheletischen Streits des 7. Jahrhunderts und kam zu dem Ergebnis, daß sich auch hierin die Lehren beider Kirchenfamilien nicht widersprechen. Weiters bestätigte sie, daß die Rede von einer Vereinigung „unvermischt, unveränderlich, unteilbar und ungetrennt" zur gemeinsamen Tradition beider Kirchenfamilien gehört. Angeregt wurde auch eine offizielle Konsultation.

Die dritte inoffizielle Konsultation 1970 in Genf bestätigte erneut die christologische Übereinstimmung, arbeitete aber auch verschiedene Unterschiede heraus, die die beiden Kirchenfamilien trennen: Bedeutung und Stellung einiger Konzilien im Leben der Kirche, Anathematisierung oder Heiligerklärung gewisser strittiger Lehrer in der Kirche und Fragen der Jurisdiktion, „die sich auf die Einheit der Kirche auf örtlicher, regionaler und internationaler Ebene beziehen".
Die vierte und letzte inoffizielle Konsultation fand in Addis Abeba im Januar 1971 statt und bekräftigte die Notwendigkeit der gegenseitigen Aufhebung der Anathemata und Anerkennung der Heiligen. Dabei sollte keine formelle Anerkennung derer, die einst als Irrlehrer verurteilt wurden, als Heilige erfolgen. Das Recht zur Aufhebung der Anathemata wurde aus der Binde- und Lösegewalt der Kirche abgeleitet. Die Kommission meinte außerdem: „Wir stimmen darin überein, daß sich die Aufhebung der Anathemata vollkommen in dem Autoritätsbereich der Kirche befindet und keineswegs die Unfehlbarkeit in wesentlichen Glaubensfragen kompromittiert." Es bedürfe auch keines neuen Konzils, um eine frühere Konzilsentscheidung aufzuheben. Daneben wurden Schritte geplant, die Gläubigen über die neue Situation zu informieren.

Zusammenfassend kann also festgehalten werden, daß die Mehrzahl der strittigen Fragen bereits bei den vier inoffiziellen Konsultationen 1964 bis 1971 gelöst wurden. Offen blieb insbesondere die Anerkennung des 4. bis 7. Konzils (Chalkedon, 2. Konstantinopolitanum, 3. Konstantinopolitanum, 2. Nizänum), die von der orthodoxen Kirche als integraler Bestandteil ihrer Lehre gesehen wird.
Der Erfolg dieser inoffiziellen Gespräche ermutigte die Wiener Stiftung „Pro Oriente" zum Beginn ebensolcher Konsultationen zwischen katholischen und orientalisch-orthodoxen Theologen. Die dabei erzielte christologische Übereinstimmung bildete die Basis für ähnliche offizielle Dialoge. Die rasche volle Kommuniongemeinschaft zwischen Katholiken und Altorientalen ist aber insbesondere aufgrund des unterschiedlichen Primatsverständnisses nicht zu erwarten.

Eine gemeinsame Erklärung zur Christologie

Der offizielle Dialog von Orthodoxen und Orientalisch-orthodoxen begann 1985. Die erste Zusammenkunft in Chambésy bei Genf wurde vom Ökumenischen Patriarchen einberufen und arbeitete einen Themenkatalog zu christologischen Fragen aus.
Im September 1987 befaßte sich ein Unterausschuß in Korinth mit den christologischen Termini und stellte fest, daß die zentralen Termini physis, ousia, hypostasis, prosopon in verschiedenen Traditionen und bei verschiedenen Theologen derselben Tradition unterschiedlich verwendet wurden. Bekräftigt wurde die gemeinsame Überzeugung, „daß die heilige Jungfrau Theotokos ist"; es wurde anerkannt, daß die jeweils andere Tradition die Häresien von Nestorius und Eutyches vermieden und zurückgewiesen habe. Die Kommission führte weiter aus, daß „die hypostatische Union der zwei Naturen Christi für die Erlösung der Menschheit notwendig" sei.
Zwei Monate später, im November 1987, trafen sich Oberhäupter der beiden Kirchenfamilien im Kloster Amba Bishoi in Ägypten im Rahmen des Middle East Council of Churches und betonten, daß beide Familien „im Grunde und im Wesen denselben Glauben an unseren Herrn Jesus Christus bewahrt haben".

Im Juni 1989 beriet sich die gemischte Kommission für den theologischen Dialog zum zweiten Mal. Tagungsort war wieder das Kloster Amba Bishoi. An dem Treffen nahmen 23 Personen teil, die dreizehn der damals neunzehn orientalisch-orthodoxen und orthodoxen Kirchen repräsentierten. Die veröffentlichte „Übereinstimmende Erklärung" findet eine gemeinsame Grundlage in der oben zitierten Formel des Kyrill von Alexandrien, der von beiden Familien als Kirchenlehrer angesehen wird („Eine Natur Gottes des fleischgewordenen Wortes") und in seiner Feststellung: „Es genügt für das Bekenntnis unseres treuen und unbeirrbaren Glaubens zu sagen und zu bekennen, daß die heilige Jungfrau Theotokos ist."
Ausgehend davon wird der gemeinsame Glaube an die „Inkarnation unseres Herrn Jesus Christus für uns und zu unserer Erlösung" bekannt. Die folgenden Absätze behandeln insbesondere die gemeinsame Überzeugung Christus „ist wahrer Gott und wahrer Mensch, vollkommen in seinem Gottsein, vollkommen in seinem Menschsein". Die beiden Naturen in Christus könnten voneinander nur in der Betrachtung („theoria") unterschieden werden. Die Übereinstimmung in der Verurteilung von Nestorius und Eutyches wird festgehalten, ebenso die gleiche Verwendung der vier berühmten Adverbien „unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar" aus dem Bekenntnis von Chalkedon. Schließlich wird betont, daß die Übereinstimmung den ganzen Glauben der einen ungeteilten Kirche der frühen Jahrhunderte umfaßt. Damit wurde nun erstmals offiziell die Übereinstimmung der beiden Kirchen im ursprünglichen Trennungspunkt festgestellt.

Im September 1990 trat die gemischte Kommission in Chambésy zum dritten Mal zusammen. Dem Treffen waren zwei Tagungen von Unterausschüssen zu theologischen und zu pastoralen Fragen vorangegangen. Es beschäftigte sich wiederum ausführlich mit der Übereinstimmung in der Christologie. In diesem Zusammenhang wird festgehalten, daß die orientalisch-orthodoxe Kirche ihre traditionelle kyrillische Terminologie verwenden könne; die orthodoxe Kirche dagegen verwende zu Recht die Zwei-Naturen-Lehre von Chalkedon.
Erstmals wurde die Frage der Akzeptanz des vierten bis siebenten Konzils angesprochen. Dabei wird von orthodoxer Seite die Ansicht vertreten, daß die oben dargestellte Lehre zur Christologie auch Auffassung der vier späteren Konzilien sei, während die Orientalisch-Orthodoxen „diesen Standpunkt der Orthodoxen als deren eigene Interpretation betrachten". Zur Ikonenverehrung, die beim siebenten Konzil gutgeheißen wurde, erklärt die orientalisch-orthodoxe Seite, daß die Lehre des 2. Nizänums grundsätzlich mit ihrer schon lange vorher gehandhabten Lehre und Praxis übereinstimme. Man wird diesen Punkt dahingehend interpretieren können, daß die orthodoxe Kirche auf eine formale Anerkennung des vierten bis siebenten Konzils durch die Orientalisch-Orthodoxen verzichtet.

Teilnahme der Altorientalen am Panorthodoxen Konzil?

Feierlich betont dieses Kommuniqué von 1990 nochmals, daß beide Familien stets denselben authentischen Glauben und die ungebrochene Kontinuität der apostolischen Tradition bewahrt hätten. Die Kommission stellt auch fest, daß alle Anathemata und Verurteilungen, die die beiden Kirchen trennen, aufgehoben werden sollen. Die Art und Weise der Aufhebung solle von den einzelnen Landeskirchen festgelegt werden.
Dieser Wunsch wurde beim bisher letzten Treffen im November 1993 in Genf dahingehend konkretisiert, daß die

Aufhebung der Anathemata und die Wiederherstellung der vollen Einheit durch gleichzeitige Unterzeichnung einer gemeinsamen Urkunde erfolgen soll.
Ein Termin für diese Unterzeichnung steht noch nicht fest. Der bisherige Verlauf läßt hoffen, daß er jedoch nicht zu lange auf sich warten lassen wird. Nach Angaben des syrischen Erzbischofs *Yohanna Ibrahim* wird gegenwärtig sogar geprüft, ob die Teilnahme der Orientalisch-Orthodoxen am panorthodoxen Konzil, das ebenfalls in den nächsten Jahren stattfinden soll, möglich ist (vgl. HK, Mai 1995, 263 ff.). Eine Wiedervereinigung würde zwei der traditionsreichsten Kirchenfamilien verbinden, von denen eine die zweitgrößte christliche Glaubensgemeinschaft bildet.
Der Dialog zwischen diesen beiden Kirchenfamilien hatte im Vergleich zum Dialog zwischen römisch-katholischer Kirche und Orthodoxen einerseits sowie Altorientalen andererseits in mehrfacher Hinsicht bessere Voraussetzungen: Beide Familien haben ähnliche Kirchenverfassungen, insbesondere kennen sie keinen Primat römischer Ausprägung. Außerdem gab es keine Teilunionen, wie sie in den vergangenen vierhundert Jahren von Rom gefördert wurden und schließlich steht zwischen den Kirchen auch nicht eine ähnliche Erfahrung wie die der Plünderung Konstantinopels durch das Kreuzfahrerheer im Jahre 1204, ein Ereignis, das im Gedächtnis der orthodoxen Kirche immer noch eine beachtliche Rolle spielt.
Heute zählen zu den Orientalisch-Orthodoxen Kopten, Syrer, Armenier, Äthiopier und Teile der östlichen Kirche in Indien. Die Schätzungen ihrer Gläubigenzahlen variieren zwischen 17,5 und 62 Millionen Gläubigen. Die orthodoxe Kirche zählt gegenwärtig 15 Landeskirchen unter dem Ehrenprimat des Ökumenischen Patriarchen. Die größten Landeskirchen sind die russische und die rumänische. Die Schätzungen über die Gesamtzahl der orthodoxen Gläubigen variieren zwischen 90 Millionen und 300 Millionen.

Hannes Schreiber

Auf Rollensuche

Die Kirchen im neuen Südafrika

Die Parlamentswahlen vom April 1994 schufen die Grundlage für ein Südafrika jenseits der Apartheid (vgl. HK, Juni 1994, 286 ff.). Die christlichen Kirchen waren im alten System teilweise dessen ideologische Stützen, teilweise wichtige Bastionen der Opposition. Jetzt müssen sich auch die Kirchen auf die neuen politischen Rahmenbedingungen einstellen und ihren Beitrag zur Bewältigung der immensen Probleme des demokratischen Südafrikas zu leisten versuchen.

Einige Tage nach der Bekanntgabe der Ergebnisse der ersten freien Wahlen in Südafrika und zwei Tage vor der Amtseinführung *Nelson Mandelas* zum ersten schwarzen Präsidenten des Landes fand am 8. Mai 1994 ein Nationaler Dankgottesdienst in Soweto statt. Er begann mit einer feierlichen Prozession unter einem großen Kreuz. Sie führte quer durch das Stadium zu einer Tribüne, vor der ein Altar und die neue Flagge Südafrikas aufgebaut waren.
Schon in der langen Schlange der Geistlichen zeigte sich die bunte Vielfalt der südafrikanischen Kirchen: Reformierte, Methodisten, Lutheraner, Anglikaner, Katholiken, Vertreter der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen und viele mehr waren an ihren unterschiedlich gefärbten und geschnittenen Talaren und Roben zu erkennen. Unter ihnen waren die führenden Männer des kirchlichen Widerstandes, der Nobelpreisträger *Desmond Tutu*, der ehemalige Generalsekretär des Südafrikanischen Kirchenrats, *Frank Chikane*, der lutherische Bischof *Manas Buthelezi*, *Trevor Huddleston*, der greise Führer der Anti-Apartheid-Bewegung, der trotz Hinfälligkeit eigens aus Großbritannien gekommen war, Methodistenpräsident *Stanley Mogobo*, der Präsident des südafrikanischen Kirchenrats, *K. Mgojo*, der katholische Erzbischof *Denis Hurley*, *Christian Frederick Beyers Naudé*, einst aus politischen Gründen aus seiner reformierten Kirche ausgeschlossen und andere Amtsträger eben dieser Kirche. Auch Repräsentanten des Ökumenischen Rates der Kirchen und anderer internationaler Kirchenorganisationen waren geladen und gekommen. Und zusammen mit den Kirchenführern nahmen Politiker am Dankgottesdienst teil: Nelson Mandela und *Leon Wessels* als Vertreter *Frederick de Klerks*.
Sicher war dieser Gottesdienst nicht der letzte gemeinsame Auftritt von Kirchenführern und neuem Präsidenten. Dennoch war unübersehbar, daß er einen Schlußstrich unter die Rolle der Kirchen während der Zeit der Apartheid zog. Viele Jahre hindurch hatten die Kirchen eine Art *Stellvertreterfunktion* für die verbotenen und im Exil agierenden politischen Parteien ausgeübt. 1987 waren alle bis dahin noch im Land aktiven Anti-Apartheid-Organisationen verboten worden. Die Kirchen waren als einzige Institution übriggeblieben, die noch über eine funktionierende Infrastruktur verfügte und gegen die Apartheid auftreten konnte. Insbeson-

dere Desmond Tutu hatte immer wieder betont, daß die Kirchen nur solange als Stellvertreter und Sprachrohr der Unterdrückten und Verbannten auftreten würden, solange diese es nicht selber tun könnten. Er war auch der erste Kirchenführer, der sofort nach der Freilassung Nelson Mandelas 1990 erklärte, jetzt könne er endlich wieder voll zu seinem seelsorgerischen Amt zurückkehren.

Kirchliche Aktivitäten vor und nach den Wahlen

Doch der Verhandlungsweg bis zu den Wahlen war lang: er dauerte vier Jahre. Wenn er ins Stocken geriet, war immer wieder die *Vermittlung der Kirchen* gefragt. In dem Maße, in dem die politischen Parteien immer mehr direkten Kontakt pflegten, verminderte sich zwar die sichtbare Rolle der Kirchen, etwa als Organisatoren für Friedenskonferenzen und Initiativen für Abkommen wie zum Beispiel das Nationale Friedensabkommen am 14. September 1990. Dennoch waren es immer wieder Kirchenführer, die hinter den Kulissen der politischen Verhandlungen schlichteten und vermittelten – ohne davon allerdings großes Aufsehen zu machen. Zuvor verfeindete Kirchen kamen sich dabei näher. Der Nationale Dankgottesdienst wurde gemeinsam von der *Nederduitse Gereformeerde Kerk* und dem *South African Council of Churches* organisiert – eine Koalition, die bis vor wenigen Jahren undenkbar gewesen wäre. Ihnen gelang es, die politischen Vertreter des alten und des neuen Südafrika zur Teilnahme zu gewinnen. Einer der Organisatoren des Gottesdienstes war der ehemalige Moderator der Nederduitse Gereformeerde Kerk, *Johan Heyns*, der maßgeblich zur Reform seiner Kirche von innen beigetragen hatte. Er wurde im November 1994 erschossen, wahrscheinlich von einem rechtsradikalen Einzelgänger.

Es waren ebenfalls die Kirchen, als erste die Südafrikanische Katholische Bischofskonferenz, die bereits im Vorfeld der Wahlen die Notwendigkeit erkannten, eine Nation von Erstwählern über das neue Regierungssystem, über die Demokratie und vor allem über Wahlprozeduren aufzuklären. *Wählerbildung* wurde schnell zu einer Wachstumsindustrie, auf deren Feld sich viele verschiedene Institutionen, Nichtregierungsorganisationen und eben auch Kirchen tummelten. Die Katholische Bischofskonferenz schloß sich mit anderen Institutionen zum Unabhängigen Forum für Wählerbildung (IFFEE) zusammen. Das Forum versuchte, hauptsächlich über das Fernsehen die Wähler zu erreichen. Der Südafrikanische Kirchenrat, das Institut für Kontextuelle Theologie, der Matla-Trust und das Project Vote und andere alteingesessene wie auch erst im Vorfeld der Wahlen ins Leben gerufene Institutionen entwickelten Kurzfilme, Wahlplakate, Probewahlverfahren, Aufklärungsbroschüren, schulten Wahlhelfer und vieles mehr. Selbst Desmond Tutu mußte als Gallionsfigur für Wahlaufrufplakate herhalten. In den in der Regel mit Geldern aus Übersee neugegründeten christlich orientierten Wählerbildungsorganisationen fanden viele Geistliche, die im Zuge von Kürzungen der internationalen Zuschüsse für die Kirchen in Südafrika arbeitslos geworden waren, eine – wenn auch befristete – Anstellung.

In den Monaten vor den Wahlen gab es wohl schließlich kaum eine Kirche im Land, in der nicht während des Gottesdienstes der Wahlvorgang erklärt wurde – wie von Wahlbeobachtern berichtet, in der Regel auch unter Einhaltung der demokratischen Spielregeln, also ohne Wahlempfehlung oder -beeinflußung. Das Ende der politischen Stellvertreterfunktion der Kirchen bedeutet kein Ende ihrer politischen Verantwortung. Sie wissen, daß gerade sie zur Entwicklung einer demokratischen Kultur beitragen können und müssen. Zeugnis davon geben unter anderem ein Hirtenbrief der Katholischen Bischofskonferenz vom 18. April 1993 („Demokratie und die Kirchen") und ein Diskussionspapier des Institute for Contextual Theology vom Mai 1993 („Der Weg zur Demokratie"). In beiden Dokumenten wird die Verantwortung der Kirchen bei der Schaffung einer demokratischen Kultur in Südafrika betont.

Einigen Kirchenführern und auch Geistlichen an der Basis fiel es jedoch nicht leicht, eine direkte politische Rolle aufzugeben und zur Seelsorge zurückzukehren. Frank Chikane ließ sich (noch als Generalsekretär des Kirchenrats) zu einem der elf Mitglieder der neugeschaffenen Unabhängigen Wahlkommission(IEC) berufen. Die IEC hatte die Aufgabe, sowohl die Wahlen zu organisieren und durchzuführen als sie auch zu überwachen und über ihre Gültigkeit zu entscheiden. Inzwischen ist Chikane im Gespräch für den Vorsitz der Kommission für Wahrheit und Versöhnung. Sie soll alle politisch motivierten Menschenrechtsverletzungen der Apartheid-Zeit untersuchen, geständige Täter amnestieren und Opfer aus einem staatlichen Fonds entschädigen.

Andere bekannte Kirchenführer gingen weiter und schlugen *parteipolitische Karrieren* ein. Der ehemalige Generalsekretär der Katholischen Bischofskonferenz und Folteropfer der südafrikanischen Polizei, *Smangaliso Mkhatshwa*, ließ sich beispielsweise als Kandidat für den ANC aufstellen. Dies löste eine Debatte darüber aus, inwieweit Geistliche politische Ämter innehaben können und dürfen. In den verschiedenen Kirchen in Südafrika herrscht dazu keine einheitliche Meinung. Geistliche der größten der drei weißen reformierten Kirchen, der Nederduitse Gereformeerde Kerk, hatten während der Apartheid keine Probleme damit, geistliches und politisches Amt zu vereinen: Man denke nur an *Andries Treurnicht*, den verstorbenen Führer der Konservativen Partei. Auch weniger bekannte Hinterbänkler der Nationalen Partei waren gleichzeitig als Pfarrer wie auch als Abgeordnete tätig. Methodistische Geistliche, wie der ehemalige Parlamentarier *Alex Boraine*, wurden von ihrem kirchlichen Amt freigestellt, konnten aber nach Ablauf des politischen Mandats in den Kirchendienst zurückkehren.

Die Anglikanische Kirche hingegen verbot ihren Geistlichen 1990 die Mitgliedschaft in einer politischen Partei. Die Begründung lautete, daß Seelsorge für alle Gemeindemitglieder in politisch verfeindeten Gemeinden nicht mehr möglich

sei, wenn ein Priester der einen oder der anderen Partei angehöre. (Hierbei dachte man besonders an die von Gewalt und täglichen Morden zerrüttete Provinz KwaZulu-Natal.) Ein anderer Grund für den mühsamen Umgang mit diesem Thema ist der „brain drain" der fähigsten Köpfe in die Politik. Kirchen und Gemeinden befürchten, in einer ohnehin schwierigen Umbruchphase mit der – oft nicht ganz so progressiven – zweiten Garnitur zurückzubleiben.
Allan Boesak, ebenfalls ein exponierter Kämpfer gegen die Apartheid und ehemaliger Vorsitzender des Reformierten Weltbundes, war schon 1990 aus persönlichen Gründen von seinen kirchlichen Ämtern zurückgetreten und als Vorsitzender des ANC im Westkap in den Wahlkampf gezogen. Boesak erfüllte die in ihn gesetzten Erwartungen, die Stimmen der Coloureds für den ANC zu gewinnen, nicht. Das Westkap fiel als einzige Provinz an die Nationale Partei.

Einschneidende Veränderungen nach dem Ende der Apartheid

Von all diesen Problemen war beim Gottesdienst vom Mai 1994 in Soweto nichts zu spüren. Im Gegenteil: Was sich schon in der Prozession der Kirchenführer zeigte, sollte den gesamten Ablauf des Gottesdienstes bestimmen. Es wurde versucht, die religiösen Grundlagen eines gemeinsamen Südafrikas sichtbar werden zu lassen. Jeder einzelne Akt – Gebete, Predigten, Bibellesungen und Choräle – handelte in biblischer Sprache von den Leiden der Vergangenheit, ihrer Überwindung mit Gottes Hilfe und von gemeinsamen Pflichten für die Zukunft des Landes. Nach einem feierlichen Schuldbekenntnis rief Desmond Tutu zur Versöhnung auf. Er stellte sie unter das Motiv, das er schon im April 1993 bei der Beerdigung des von weißen Rechtsradikalen ermordeten Kommunistenführers *Chris Hanis* verkündet hatte, dann auch bei der Amtseinführung Nelson Mandelas der ganzen Welt ins Bewußtsein rückte und das seitdem zum Bild des neuen Südafrikas gehört: die Südafrikaner als die Regenbogennation Gottes, geeint im bunten Bogen des Friedens.
Präsident Mandela würdigte in einer eindrucksvollen Rede die Kirchen als Stimme der Unterdrückten während der Apartheid. Er vergaß nicht zu erwähnen, wie wichtig für ihn der sonntägliche Besuch eines Geistlichen während der Jahrzehnte der Gefangenschaft war. Mandela betrachtet Religion und religiöses Bekenntnis grundsätzlich als Privatsache eines jeden einzelnen. Vor einem solchen Hintergrund hat eine solche Aussage erst recht erhebliche Bedeutung. Zum Schluß appellierte er an alle – auf Afrikaans –, die Vergangenheit zu vergessen und gemeinsam den Aufbau eines neuen demokratischen Südafrikas in Angriff zu nehmen. Kurz: Allgemeine Aufbruchsstimmung und ein religiös motivierter Geist der Versöhnung prägten den Gottesdienst.

Für die Kirchen und insbesondere die kirchlichen Dachorganisationen brachte das Ende der Apartheid einschneidende Änderungen. Der Südafrikanische Kirchenrat, die Katholi-

Wo ist Partenia?



ISBN 3-451-23889-6

NEU:
114 Seiten,
gebunden,
DM 22,80
öS 178,–
SFr 22.80

Von der unzerstörbaren Hoffnung des Jacques Gaillot

„Wo ist Partenia? Was ist Partenia? Das sind nicht die richtigen Fragen, denn Partenia durchdringt die Mauern, die Länder und die Meere. Partenia löst die Protokolle, die Intoleranz und die Vorurteile auf. Partenia, weit wie die Welt, Partenia ist grenzenlos, beginnt und endet nicht an einer bestimmten Stelle. Obwohl ich diesen Ort nicht von mir aus gesucht habe, fasziniert er mich; das ist der Ort, wo ich jetzt hingehe."

In jeder Buchhandlung!



sche Bischofskonferenz und andere größere und kleinere Institutionen waren in den Jahren, in denen wegen Boykott und Sanktionen staatliche Hilfe für Südafrika unmöglich war, zu bevorzugten Empfängerorganisationen internationaler Geldgeber geworden. Mittels dieser Gelder wurden verschiedenste Hilfsprogramme für die unterdrückte Bevölkerung ins Leben gerufen und zu ihrer Durchführung wurde ein großer Verwaltungsapparat aufgebaut. Nach dem Ende der Apartheid und dem Regierungswechsel wurde direkte Zusammenarbeit mit der Regierung möglich. Die Hilfe ausländischer Regierungen für die Kirchen nahm schnell ab, und auch die kirchlichen Spendenhähne Skandinaviens und Deutschlands, zuvor weit offen, wurden nunmehr weitgehend zugedreht. Erhielt der SACC 1993 zum Beispiel noch 34 Millionen Rand, waren es 1994 nur noch 15 Millionen. Unter diesem Schwund leiden allerdings nicht nur die Kirchen, sondern fast alle südafrikanischen Nichtregierungsorganisationen.

Für den Kirchenrat, dem inzwischen *Brigalia Bam* als Nachfolgerin Frank Chikanes vorsteht, bedeuten die finanziellen Einbußen Entlassungen, Umstrukturierung und Schließung einiger regionaler Büros. Der Kirchenrat, zuvor aufgrund auswärtiger Finanzmittel ein weitgehend unabhängiger Apparat, ist nun zur Annäherung an seine Mitgliedskirchen gezwungen, deren Beitrag zum Haushalt jetzt wieder ein größeres Gewicht erhält. In den 80er Jahren betrug er nur um die 5 Prozent, was natürlich den Einfluß und damit das Mitspracherecht der Mitgliedsorganisationen bei Entscheidungen des Kirchenrats erheblich geschmälert hatte. Der Kirchenrat wird nunmehr nicht umhin kommen, die Meinungen und Prioritäten seiner Basis stärker zu berücksichtigen.

Kommt es zu einem neuen Kairos-Dokument?

1995 jährt sich die Veröffentlichung des Kairos-Dokuments zum zehnten Mal. Dieses Dokument hatte die Verantwortung der Kirchen im Apartheidstaat aufgezeigt und eine prophetische Theologie gefordert (vgl. *Bonganjalo Goba*, Is the Kairos Document still relevant? in: Challenge [1995] 28, S. 5). Nachdem der gemeinsame Kampf der Kirchen gegen die Apartheid zuende gegangen ist, häufen sich mahnende Stimmen. Die Krise, vor der die Kirchen heute stünden, sei weitaus größer als die, die zur Veröffentlichung des Kairos-Dokuments geführt habe. Deshalb seien die Kirchen in der Zeit der neuen Krise weitaus mehr als damals gefordert.
Diese Krise ergibt sich aus den Problemen, vor denen Südafrika heute steht und derer sich die neue Regierung ebenfalls anzunehmen versucht. Einige Stichworte mögen genügen: Gewalt im Land, Armut, Arbeitslosigkeit, Obdachlosigkeit, aber auch der trotz des Endes der gesetzlichen Apartheid immer noch existierende Rassismus und die entsprechenden Diskriminierungen; Versöhnung in einem von Apartheid und sozialen Unterschieden zerklüfteten Land; Erziehung zur Toleranz etc. Auch der Verlust der moralischen Werte ist hier zu nennen. Er zeigt sich in der gewaltsamen Austragung von Konflikten, aber auch in der mangelnden Zahlungsmoral vieler Township-Bewohner. Zahlungsboykott war ein Mittel des Kampfes gegen die Apartheid-Regierung.
Jetzt gilt es, alle Menschen in einen gemeinsamen Wiederaufbau miteinzubeziehen. Dazu laufen – unter Mitwirkung von Politikern, Kirchenführern und anderen wichtigen Persönlichkeiten – Kampagnen in den Medien unter dem Motto: Masakhane (Laßt uns jetzt unser Land zusammen bauen). Nelson Mandela äußerte beim diesjährigen ANC-Kongreß, daß Südafrika einer neuen Moral bedürfe. Genau das sind die Bereiche, in denen die Kirchen gefragt sind und auch ihre Verantwortung sehen. Im September ist eine *Jubiläumskonferenz* zum zehnjährigen Jubiläum des Kairos-Dokuments geplant. Es bleibt abzuwarten, ob ein neues kirchliches Dokument verabschiedet wird.

Einig ist man sich in den Kreisen der ehemaligen „Anti-Apartheid-Kirchen", daß man der neuen Regierung genauso kritisch wie der alten gegenüberstehen müsse. „Die Kirchen müssen ihre prophetische Rolle behalten. Wie ein Wachhund müssen wir darauf achten, daß die Regierung sich gemäß dem Willen Gottes verhält und menschlich bleibt" (K. Mgojo). Man ist sich aber auch der Schwierigkeiten bewußt: „Wir haben uns so stark mit der Opposition identifiziert, daß es jetzt schwierig ist, zurückzutreten und gerade zu denen zu sagen, ihr habt nicht recht! Im Augenblick ist die Situation wirklich nicht einfach" (Interview mit dem lutherischen Bischof *Manas Buthelezi* in Soweto, 4. Mai 1994). Schärfer formulierte Desmond Tutu kürzlich: „Wir dürfen in Zukunft nicht vom Wachhund zum Schoßhund werden" (Süddeutsche Zeitung, 9.6.1995). Die Weiterführung des Waffenexports, die hohen Gehälter der Abgeordneten und auch der Schießbefehl Nelson Mandelas auf den Marsch der Inkatha am 28. März 1994 waren Anlaß für kirchliche Kritik an der neuen Regierung.

In den Jahren des Widerstands war die *theologische Reflexion* gegenüber den politischen Aktivitäten zu kurz gekommen. Das wird inzwischen von Geistlichen kritisiert. Verbindende oder auch trennende Positionen kamen nicht zur Sprache, weil der gemeinsame Kampf den Vorrang hatte. Manche Geistliche freuen sich über neue Möglichkeiten zu theologischem Disput. Im Vordergrund aber steht vorläufig noch die Diskussion darüber, wie die Erblasten der Apartheid innerhalb der Kirchen endgültig beseitigt werden sollen. Trotz theologischer und liturgischer Gemeinsamkeiten bestanden verschiedene Kirchen für verschiedene „Rassen", vor allem bei den Reformierten. Die Geistlichen der Nederduitse Gereformeerde Kerk lieferten jahrzehntelang die theologische Rechtfertigung für die nach ihrer Meinung gottgewollte Apartheid. Für Weiße, Schwarze, Coloureds und Inder gab es demnach auch getrennte reformierte Kirchen. Aber auch bei den Lutheranern existierten verschiedene Kirchen für schwarze und weiße Gläubige.

Zumindest die reformierten Kirchen für Schwarze und Coloureds haben sich schließlich nach langen Verhandlungen am 17. April 1994 zur Uniting Reformed Church zusammengeschlossen. Verhandelt werden mußte vor allem über Materielles: Gehälter, Pensionen der Geistlichen und Kirchenvermögen. Die schwarzen Gemeinden sind die ärmsten und können sich nicht die gleichen Gehälter wie die Coloureds leisten (in Südafrika zahlen die Kirchengemeinden die Gehälter für ihre Geistlichen). Letztere waren nur zu begrenzten finanziellen Konzessionen bereit. Ähnliche Hinderungsgründe führt die weiße reformierte Kirche auf dem Weg zum Zusammenschluß mit der Uniting Reformed Church an. Zwar wurde auf ihrer Synode im Oktober letzten Jahres beschlossen, die Vereinigung weiter voranzutreiben. Die Synode tagt jedoch nur alle vier Jahre, so daß es fraglich erscheint, ob ein Zusammenschluß noch in diesem Jahrhundert zustande kommt. Die Synode hat sich immerhin – noch vor einigen Jahren unvorstellbar – für vergangenes Unrecht entschuldigt und die *Dissidenten* der Nederduitse Gereformeerde Kerk rehabilitiert. Der bekannteste unter ihnen ist Christian Beyers Naudé, der als einer der moralischen Autoritäten des Landes während der Jahre des Widerstands galt. Er legte einen langen Weg zurück vom innersten Kreis des Broederbundes, der Geheimorganisation der Buren, bis hin zur Teilnahme an den ersten Gesprächen zwischen der Regierung der Nationalen Partei und dem ANC 1990 in Kapstadt. Beyers Naudé konnte im Mai dieses Jahres seinen 80. Geburtstag begehen und wurde international gefeiert.

Dieses Jahr fand im Mai kein Versöhnungsgottesdienst statt. Aber der erste Geburtstag des neuen Südafrika wurde weltweit gefeiert, und die Bilanz des ersten Regierungsjahrs Nelson Mandelas kann sich durchaus sehen lassen. Das Wahlkampf- und mittlerweile Regierungsprogramm des ANC, das *Reconstruction und Development Programme* (Wiederaufbau- und Entwicklungsprogramm), kurz RDP, wurde erfolgreich in die Wege geleitet (Schulspeisung, kostenlose medizinische Versorgung für Schwangere und Kinder unter sechs Jahren, Bau von fast 10000 Häusern usw.). Das RDP wird von allen politischen Kräften unterstützt und mitgetragen. Die Wirtschaft nimmt nach Jahren der Rezession einen langsamen Aufschwung.

Die für fünf Jahre gültige Übergangsverfassung wird im allgemeinen respektiert. Das Parlament, gleichzeitig verfassungsgebende Versammlung, hat die Arbeit an einer endgültigen Verfassung begonnen. Die in der Übergangsverfassung festgelegte Regierung der Nationalen Einheit, eine große Koalition bestehend aus dem Wahlsieger ANC, der Nationalen Partei und der Inkatha Freiheitspartei hat, allen Schwierigkeiten und politischen Meinungsunterschieden zum Trotz, das erste Jahr überlebt.

Inzwischen häufen sich aber die Auseinandersetzungen zwischen ANC und Inkatha nicht nur in KwaZulu-Natal, sondern auch auf höchster politischer Ebene zwischen Präsident Mandela und seinem Innenminister Buthelezi. Mandela hat nämlich zugegeben, vor einem Jahr den Schießbefehl auf den Inkathamarsch in der City von Johannesburg gegeben zu haben. Seine Kritiker verlangen deshalb, daß er vor Gericht gestellt werden soll. Vor allem aber klaffen die Standpunkte des ANC und der Inkatha hinsichtlich der zukünftigen Verfassung weit auseinander: Der ANC will weniger Zuständigkeiten für die Provinzen, als sie die Übergangsverfassung vorsieht, während Inkatha eine stärkere Föderalisierung anstrebt. Inkatha hat die Verfassungsgespräche verlassen und fordert eine internationale Vermittlung, die jedoch vom ANC abgelehnt wird. Vielleicht wäre es an der Zeit, die Kirchen wieder einmal zu Hilfe zu holen, um eine innersüdafrikanische Vermittlung zwischen Mandela und Buthelezi in die Wege zu leiten.

Helga Dickow

Kurzinformationen

Brief Johannes Pauls II. an die Frauen

Zum dritten Mal innerhalb gut eines halben Jahres nahm Johannes Paul II. aus Anlaß der bevorstehenden Weltfrauenkonferenz in Peking zur Lage der Frauen Stellung. Nach seiner Botschaft zum Weltfriedenstag (vgl. HK, Februar 1995, 60 f.) und seinem traditionellen Gründonnerstagsbrief an die Priester veröffentlichte er Anfang Juli einen eigenen Brief an die Frauen. In Anlage und Sprache gleicht dieser Text seinem Brief an die Familie, den er aus Anlaß des Internationalen Jahres der Familie 1994 verfaßte (vgl. HK, April 1994, 172 ff.). Im Mittelpunkt des Briefes steht das Nachdenken über Würde und Rechte von Frauen: „Wir sind leider Erben einer Geschichte enormer Konditionierungen, die zu allen Zeiten und an jedem Ort den Weg der Frau erschwert haben, die in ihrer Würde verkannt, in ihren Vorzügen entstellt, oft ausgegrenzt und sogar versklavt wurde." „Wenn es... auch bei zahlreichen Söhnen der Kirche zu Fällen objektiver Schuld gekommen" sei, bedauere er dies „aufrichtig". Das Evangelium halte zum Thema von der „Befreiung der Frauen von jeder Form von Mißbrauch und Vorherrschaft eine Botschaft von unvergänglicher Aktualität bereit...". Hinsichtlich der „ungeheueren ‚Überlieferung' durch die Frauen" habe die „Menschheit eine unermeßliche Schuld". Der Papst

setzt sich für die Beachtung der tatsächlichen Gleichheit der Rechte der menschlichen Person ein, verurteilt sexuelle Gewalt an Frauen. Im Zusammenhang mit Abtreibungen nach Fällen von Vergewaltigung schreibt er: „Unter solchen Umständen ist die Entscheidung zur Abtreibung, die freilich immer eine schwere Sünde bleibt, eher ein Verbrechen, das dem Mann und der Mitwirkung des Umfeldes anzulasten ist, als eine den Frauen aufzuerlegende Schuld." Johannes Paul II. würdigt Initiativen zur Verteidigung der Würde der Frau „durch die Erringung gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und politischer Grundrechte". Von einer stärkeren sozialen Präsenz der Frau verspricht er sich, daß dadurch die „Widersprüche einer Gesellschaft" deutlicher herausgestellt würden, die „auf bloßen Kriterien der Leistung und Produktivität aufgebaut ist". Im vorletzten von insgesamt zwölf Kapiteln befaßt er sich mit der Anwendung dieses Themas auf den innerkirchlichen Bereich. Wenn Jesus nur Männern die Ausübung des Amtspriestertums übertragen habe, tue das der Rolle der Frauen keinen Abbruch: „Diese Rollenunterscheidungen dürfen... nicht im Lichte der funktionellen Regelungen der menschlichen Gesellschaften ausgelegt werden, sondern mit den spezifischen Kriterien der sakramentalen Ordnung, das heißt jener Ordnung von ‚Zeichen', die von Gott frei gewählt wurden, um sein Gegenwärtigsein unter den Menschen sichtbar zu machen".

Papstbesuch in der Slowakei

Von ökumenischen Gesten geprägt war die viertägige Pastoralreise Johannes Pauls II. in die Slowakei vom 30.6. bis 3.7., dem ersten Besuch in der seit 1993 unabhängigen Republik, zugleich die 66. Auslandsreise des Papstes. Dabei hatte es – ähnlich wie auch schon beim Tschechienbesuch des Papstes Ende Mai (vgl. Hk, Juli 1995, 390) – im Vorfeld der Reise, die von Bratislava, über Košice, nach Prešov, Nitra und den Marienwallfahrtsort Šaštín führte, ökumenische Verstimmungen und Irritationen gegeben, die sich an der geplanten Heiligsprechung der sogenannten „Kaschauer Märtyrer" entzündet hatten, dreier katholischer Priester, die 1619 Opfer der Religionskriege geworden waren. Entsprechend große Aufmerksamkeit fand die Predigt des Papstes bei der Heiligsprechung in Košice, in der er Lob und Bewunderung der katholischen Kirche auch für die evangelischen und orthodoxen Blutzeugen betonte. Ausdrücklich würdigte er dabei auch die 24 evangelischen Opfer des „Preschauer Blutgerichtes" von 1687. Zusammen mit dem lutherischen Bischof *Jan Midriak* betete Johannes Paul II. tags darauf ein Vaterunser an deren Denkmal in Prešov. Midriak hatte noch bei einem Gedenkgottesdienst am Tag zuvor den Papst wegen der Heiligsprechungen kritisiert. Ein weiterer ökumenischer Höhepunkt der Reise war ein Treffen des Papstes mit über 200000 Katholiken des byzantinischen Ritus in Nitra, dem ersten Großtreffen Johannes Pauls II. mit einer unierten Gemeinschaft. Die überwiegend jugendlichen Teilnehmer rief der Papst dabei auf, ihr eigenes kirchliches Erbe, Liturgie und Frömmigkeit zu bewahren; sie stellten eine Bereicherung für die katholische Kirche dar. Er erinnerte dabei auch an die Verfolgungen der Katholiken byzantinischen Ritus in der Ostslowakei während der kommunistischen Zeit, an ihre Auflösung 1950. Sie seien jedoch, so der Papst, erneuert und gestärkt aus diesen Prüfungen hervorgangen. In der Ostslowakei gibt es derzeit wegen Rückgabeforderungen der Unierten an die orthodoxe Kirche erhebliche Konflikte. In seinen Ansprachen nahm der Papst immer wieder aber nicht nur Bezug auf die konfessionellen, sondern auch auf die erheblichen ethnischen Spannungen im Land. So bat er in einem Gespräch mit der slowakischen Bischofskonferenz um großzügige Regelungen für die Pastoral im ungarischsprachigen Gebiet und rief ebenso zur Versöhnung mit der starken Minderheit der Roma auf.

Neuer Erwachsenenkatechismus der Italienischen Bischofskonferenz

Kurz vor dem zweiten Teil des deutschen Erwachsenenkatechismus (vgl. HK, Juli 1995, 351ff.) erschien der neue Erwachsenenkatechismus der Italienischen Bischofskonferenz mit dem Titel „Die Wahrheit wird euch frei machen". Er ist Teil eines *katechetischen Gesamtprojekts*, zu dem ein Grundsatzdokument über die Erneuerung der Katechese sowie Katechismen für Jugendliche und Kinder gehören. Schon äußerlich unterscheidet sich der italienische Erwachsenenkatechismus von seinem zweibändigen deutschen Pendant: Er ist aufwendig bebildert, wobei weitgehend auf Werke aus dem reichen Erbe der italienischen Malerei zurückgegriffen wird. In seinem Aufbau folgt „Die Wahrheit wird euch frei machen" nicht dem „Katechismus der katholischen Kirche", auf den allerdings durchgängig verwiesen wird: Der italienische Katechismus ist nicht nach den vier „katechetischen Hauptstücken" Glaubensbekenntnis, Sakramente, Dekalog und Vaterunser gegliedert, sondern hat einen *heilsgeschichtlich-trinitarischen Aufbau*. Einem kurzen Einleitungskapitel über den Weg des Menschen zu Gott und die darauf antwortende christliche Offenbarung („Der Weg der Hoffnung") folgt ein erster Teil über die Offenbarung in Jesus Christus (Botschaft und Handeln Jesu, Tod und Auferstehung, Geheimnis Jesu Christi als Sohn Gottes; in diesem Kapitel geht es auch um die Trinität und um Schöpfung und Sündenfall). Der zweite Teil („In der Einheit des Heiligen Geistes") behandelt die Kirche, den Gottesdienst, die Sakramente und Maria. Im dritten Teil („Zu Dir, Vater, allmächtiger Gott") geht es um das christliche Ethos (nicht nach dem Schema der Zehn Gebote, sondern nach Lebensbereichen geordnet und um die eschatologische Zukunft von Mensch und Welt). Der italienische Erwachsenenkatechismus ist insgesamt „praktischer" angelegt als der

deutsche. Die Sprache des Katechismus orientiert sich stark an der Bibel; es wird verhältnismäßig wenig theologisch argumentiert. Der Bezug auf den religiös-kulturellen Hintergrund Italiens tritt an zahlreichen Stellen hervor. Im Vorwort des Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Kardinal *Camillo Ruini*, heißt es, der Katechismus sei zur persönlichen Lektüre bestimmt; der eigentlich angemessene Ort für seine Benutzung sei aber die Gruppe, in der sich sichtbar die kirchliche Dimension widerspiegle.

Das katholische Spanien im Spiegel der Statistik

Nach der neuesten Statistik der katholischen Kirche in Spanien gehören ihr 91 Prozent der Bevölkerung an; nur etwa 30 Prozent der Spanier sind aber praktizierende Katholiken. Etwas weniger als die Hälfte der Katholiken in Spanien besucht nie oder nur ganz selten den Gottesdienst, 16 Prozent jeden Sonntag und 11 Prozent an den meisten Sonntagen im Jahr. Spanien zählt 19263 Diözesanpriester mit einem Durchschnittsalter von 59 Jahren; werden nur die Priester im aktiven Dienst gezählt, beträgt das Durchschnittsalter 53 Jahre. Nur 9 Prozent der Priester sind unter 40 Jahre alt. Die Zahl der spanischen Ordensleute beträgt nach der neuesten Statistik 91292, davon 69058 Frauen und 22234 Männer. Etwa vierzig Prozent der spanischen Ordensleute sind derzeit im Ausland tätig, die meisten davon in Lateinamerika. Die Personalprälatur Opus Dei zählt in Spanien nach der Kirchenstatistik 651 Priester, die im Schnitt jünger sind als die Diözesanpriester. In Spanien gibt es 143 Ständige Diakone, die meisten davon in der Erzdiözese Barcelona (43). Die Zahl der Priesteramtskandidaten belief sich 1993 auf 1941; Priesterweihen gab es im Berichtsjahr 296. Die Zahl der Pfarreien beträgt 22196; immer mehr Pfarreien werden von Ordensgeistlichen betreut oder haben keinen Pfarrer am Ort. Für die *kirchliche Sozialarbeit* verweist die Statistik auf eine Verschiebung von Krankenhäusern und Altersheimen zur Sorge um die „neuen Armen" (etwa Drogenabhängige und chronisch Kranke). Gesunken ist in den letzten Jahren die Zahl der Schüler und Studenten in kirchlichen Erziehungseinrichtungen. Die Statistik gibt auch Auskunft über das *Wahlverhalten der spanischen Katholiken:* Demnach ist zwischen 1977 und 1993 der Anteil der sozialistischen und kommunistischen Wähler bei den praktizierenden Katholiken gestiegen; auf der rechten Seite des politischen Spektrums ging im gleichen Zeitraum der Prozentsatz der praktizierenden Katholiken zurück.

Peruanische Bischöfe verurteilen Amnestiegesetz

Besorgt über die „Konsequenzen für den sozialen Frieden und die Versöhnung", kritisierte der Ständige Rat der Peruanischen Bischofskonferenz das in einer Nacht-und-Nebel-Aktion am 14. Juni vom Kongreß verabschiedete äußerst weitreichende Amnestiegesetz. Strafverfahren wegen Menschenrechtsverbrechen, die von Mitgliedern der Polizei und des Militärs begangen wurden, werden damit, rückwirkend ab 1980, verhindert und bereits verurteilte Straftäter begnadigt. Die Amnestie müsse auf Wahrheit und Gerechtigkeit basieren und dürfe nicht undifferenziert angewendet werden, betonen die Bischöfe weiter. Unterschiedslos profitieren von diesem Gesetz jedoch die Offiziere, die zur Zeit wegen eines Massakers an der staatlichen „Kantuta"-Hochschule im Juli 1992 Haftstrafen absitzen, jene Offiziere, die sich gegen den „Selbstputsch" von Präsident *Alberto Fujimori* im April 1992 aufgelehnt haben und seitdem im Exil leben, ebenso die Offiziersgruppe, die im November vergangenen Jahres mit einem Staatsstreich dem autoritären Regime Fujimoris ein Ende setzen wollten. Wenn die Möglichkeit der Wahrheitsfindung und der Anwendung von Gerechtigkeit nicht zugelassen werde, könnten die Wunden nicht heilen, wirkliche Versöhnung nicht erreicht werden, bedauern die Bischöfe weiter. Einen Sturm der Entrüstung hatte das Gesetz, das vermutlich auf massiven Druck der Streitkräfte zurückzuführen ist, in der Bevölkerung ausgelöst. Auch in der Regierungspartei „Cambio 90" (von den 120 Sitzen des Kongresses entfallen auf sie seit April 67) herrschte zu der Gesetzesinitiative keine Einstimmigkeit. Menschenrechtsorganisationen werteten die in einer Nacht durchgepeitschte Amnestie als Schlag gegen ihre mühevollen und jahrelangen Aufklärungsaktivitäten. Auch die Aktion der Christen für die Abschaffung der Folter (ACAT) protestierte gegen diese zweite Entwürdigung der Opfer (vgl. ds. Heft, 440).

Bundesarbeitsgericht spricht Scientology den Kirchenstatus ab

In seinem Beschluß vom 22. März 1995 (5 AZB 21/94), dessen Wortlaut unterdessen vorliegt, sprach das Bundesarbeitsgerichts der „Scientology-Kirche Hamburg e.V." den Status einer Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft im Sinne der Art. 4 und 140 Grundgesetz ab. Bei der genannten Gruppierung handele es sich um eine „Institution zur Vermarktung bestimmter Erzeugnisse". Die religiösen oder weltanschaulichen Lehren dienten als „Vorwand für die Verfolgung wirtschaftlicher Ziele". Mit Verweis auf die einschlägige Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts kam das Gericht zu dem Ergebnis, es reiche nicht aus zu behaupten, eine Gemeinschaft sei nach ihrem eigenen Verständnis eine Religionsgemeinschaft. Es müsse sich auch tatsächlich „nach geistigem Gehalt und äußerem Erscheinungsbild" um eine Religion oder Religionsgemeinschaft handeln. Gegenstand des Verfahrens war die Forderung eines früheren hauptamtlichen Mitarbeiters dieser Scientology-Kirche auf angemessene Vergütung erbrachter Arbeitsleistungen bzw. der Möglichkeit, diese auf dem Rechtsweg einzuklagen.

Bücher

HEINER MARRÉ / DIETER SCHÜMMELFEDER (Hg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Band 29: Die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Mittel- und Osteuropa. Verlag Aschendorff, Münster 1995. 318 S. 90,– DM.

Der Band dokumentiert das Essener Gespräch vom Frühjahr 1994, bei dem es um die Neuordnung des Staat-Kirche-Verhältnisses im ehemaligen Ostblock ging. Besonders hervorzuheben ist dabei der einleitende Beitrag von *Otto Luchterhand*, der einen so kompakten wie kompetenten Überblick zur Gesamtsituation gibt. Luchterhand geht bis zum Staat-Kirche-Verhältnis in den Ländern Mittel- und Osteuropas in der Zwischenkriegszeit zurück, beschreibt die rechtliche Lage der Kirche unter kommunistischer Herrschaft und behandelt dann die bisherigen Folgen der „Wende" für die rechtlichen Beziehungen zwischen den Staaten und den Religionsgemeinschaften. Die Religionsartikel in den Verfassungen finden dabei ebenso Berücksichtigung wie die neuen Religionsgesetze; der Blick richtet sich auf die Modalitäten der Kirchenfinanzierung wie auf die Restitution kirchlichen Eigentums. Luchterhands Fazit: Die Lage der Kirchen und Religionsgemeinschaften in Ostmittel- und Südosteuropa sei heute in mancher Hinsicht schwieriger, jedenfalls aber viel komplizierter geworden als unter dem kommunistischen Regime, „dies aber gerade deswegen, weil sich ihre Lage grundlegend zum Besseren gewandelt hat" (S. 64). Die Ausführungen dieses Überblicksbeitrags werden durch kürzere Beiträge zur Staat-Kirche-Situation in einzelnen Ländern ergänzt (Polen, Rußland, Tschechische Republik, Ungarn), wobei die Referenten außer im Fall Rußland aus den jeweiligen Ländern stammen. Der Augsburger Kirchenrechtler *Joseph Listl* informiert über die staatskirchenrechtlichen Verhältnisse in den neuen Bundesländern (das Thema „Die Einigung Europas und das deutsche Staat-Kirche-System" hatten die Essener Gespräche 1991 behandelt). Der Wert des Bandes wird noch erhöht durch den Abdruck der neuen Religionsgesetze Polens, Rußlands, Tschechiens, der Slowakei und Ungarns in deutscher Übersetzung. *U. R.*

WOUTER VAN DIEREN (Hrsg.), Mit der Natur rechnen. Der neue Club-of-Rome-Bericht: Vom Bruttosozialprodukt zum Ökosozialprodukt. Birkhäuser Verlag, Basel 1995, 336 S. 29, 80 DM

„Mit der Natur rechnen", so ist der neue Bericht des Club of Rome betitelt und die Experten in Sachen Ökologie und Zukunft der Erde verstehen, dies wörtlich: Der Bericht, ein Konzentrat zahlreicher Studien und Diskussionsprozesse, ist ein Plädoyer für eine umweltbezogene Anpassung und Korrektur des Systems der volkswirtschaftlichen Gesamtrechnung. 25 Jahre nach dem Erscheinen des ersten Berichtes „Die Grenzen des Wachstums" betreiben die Autoren des Club of Rome zugleich damit ihre Rehabilitierung. In einem ersten wirtschaftsgeschichtlichen und -philosophischen Teil geht es gegen den „Mythos der modernen Wirtschaft" mit seinen Zwangsvorstellungen von materiellem Fortschritt, wirtschaftlichem Wachstum und Expansion, setzen sich die Autoren mit dem „Konzept der Knappheit" auseinander, zu dem wesentlich die Reduktion von Kultur und Natur auf „Ressourcengeber" gehöre. Über die Kritik und Aufregung, die „Die Grenzen des Wachstums" entfacht habe, seien mittlerweile diese Grenzen erreicht worden. Der Grund aber, daß dieses immer noch mehr oder minder unbemerkt geschieht, ist das zentrale Thema des jüngst veröffentlichten Berichts. Öffentlichkeit, Politik und Wirtschaft folgten dem „falschen Kompaß", seien fehlgeleitet durch eine volkswirtschaftliche Gesamtrechnung, die gegenüber den Widersprüchlichkeiten des wirtschaftlichen Wachstums versage. Dieses Versagen betreffe vor allem die Nichtbehandlung des Umweltthemas, die Vernachlässigung des ökologischen Kapitals in Berechnung und Wertung des wissenschaftlichen Produktionsprozesses. In ihrer Kritik konzentrieren sich die Experten dabei besonders auf Rolle und Bedeutung des Bruttosozialprodukts, das für Medien, die Öffentlichkeit und für die politisch Verantwortlichen immer noch der unangefochtene Maßstab und Indikator für nationalen Wohlstand sei, die Diskrepanz auch zwischen wirtschaftlich verbuchtem und realem Wohlstand aber nicht erfasse. Ausführlich werden verschiedene „Jenseits-vom-BSP-Ansätze" diskutiert, die einer realistischeren Wohlstandsmessung durch eine Erweiterung der Indikatoren, etwa auch sozialer, Rechnung zu tragen suchen. Auch Umweltqualität und -quantität besäßen für den Wohlstand herausragende Bedeutung. Aber gerade hier liefert, so die Kernaussage des Berichtes, die Fixierung auf das Bruttosozialprodukt höchst verzerrte Informationen und stellt damit auch ein Hindernis bei der Umwandlung der Wirtschafts- und Lebensweise auf „Nachhaltigkeit" dar. Wiederum in drei eigenen Kapiteln werden verschiedene Vorschläge zusammengestellt und gewertet, die eine Modifikation des Bruttosozialproduktes im Kontext der „Umweltgesamtrechnung" vornehmen. Der Bericht endet in einem entschiedenen Plädoyer für eine neue statistische Größe, dem Ökosozialprodukt, das eben diese Unzulänglichkeit des BSP als Fortschrittsindikator ausgleichen soll, zugleich aber immer schon auch die Funktion haben sollte aufzuweisen, wie weit die Vision einer nachhaltigen Wirtschafts- und Lebensweise noch entfernt sei. *A. F.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

HILBERATH, BERND JOCHEN. Sakramentalität und Unauflöslichkeit der Ehe aus dogmatischer Sicht. In: Theologische Quartalschrift Jhg. 175 Heft 2 (1995), S. 125–135.

Das Heft 2/1995 der Theologischen Quartalschrift befaßt sich mit der Seelsorge an wiederverheirateten Geschiedenen, wie sie sich nach dem Vorstoß der Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz und dem römischen Einspruch darstellt. In dem genannten Beitrag fragt der Autor in einem ersten Schritt nach dem Zusammenhang von Sakramentalität und Unauflöslichkeit: Ehe sei *Abbild*, nämlich der durch die Inkarnation begründeten unauflöslichen Verbindung Christi mit der Kirche, aber nicht *Urbild*, so daß ihre Vollkommenheit in den Grenzen der Vollkommenheit gesehen werden müsse, die einem Abbild möglich sei. Selbst wenn es sich bei der Ehe um ein wirksames Zeichen handele, das das Sich-einander-Versprechen von Menschen gnadenhaft ermöglichen und stärken wolle, könne das Abbild verzerrt werden, ja zerbrechen. In einem zweiten Schritt fragt Hilberath danach, welches Verständnis der Wirklichkeit von – gescheiterten – Beziehungen welche Konsequenzen für die Zulassung zu den Sakramenten habe. Das Eheband als Gnadenwirklichkeit des Sakramentes könne nicht aufgelöst werden, aber diese könne durch den Zustand des Zeichens und damit auch des Bandes eingeschränkt und behindert werden. Unzerstörbar sei das Eheband nicht per se, sondern durch „Teilhabe an der unzerstörbaren Verbindung zwischen Christus und der Kirche".

WENZ, GUNTHER. Sine vi, sed verbo? Toleranz und Intoleranz im Umkreis der Wittenberger Reformation. In: Kerygma und Dogma Jhg. 41 Heft 2 (April-Juni 1995) S. 136–157.

Die Reformatoren haben ebensowenig Toleranz praktiziert wie ihre „altgläubigen" Zeitgenossen. Als schlagendes Beispiel dafür verweist Wenz auf die Hinrichtung des spanischen Antitrinitariers Servet in Calvins Genf. Dennoch, so die Grundthese des Beitrags, verfügte die Reformation über die theoretischen Mittel, die Auflösung der mittelalterlichen Einheitskultur „konstruktiv und im Sinne religöser Toleranz zu gestalten". Als solche theoretischen Mittel nennt Wenz Luthers Unterscheidung zwischen der leiblich-äußerlichen Sphäre zivil-politischer Freiheit und der geistlichen Sphäre des Glaubens, in der es keinen Zwang geben dürfe. In der (später so genannten) Lehre Luthers von den Zwei Reichen sei ebenso Prinzipielles wie Entscheidendes zum Toleranzgedanken formuliert. Es gehöre zur Tragik der Wittenberger Reformation, das mit dieser Lehre formulierte Theorieprogramm in ihrer politischen Einflußsphäre nicht konsequent realisiert und zur Durchsetzung gebracht zu haben. Wenz hebt die Begründung von Toleranz, Religions- und Gewissensfreiheit auf der Grundlage der reformatorischen Trennung von staatlicher und kirchlicher Sphäre von einer Toleranzidee ab, die zum religiösen Indifferentismus führe. Er sieht hier im Blick auf die Aussagen des Zweiten Vatikanums zur Religionsfreiheit einen ökumenischen Konsens.

Kultur und Gesellschaft

LUHMANN, NIKLAS. Politik und Wirtschaft. In: Merkur, Jhg. 49, Heft 7 (Juli 1995) S. 573–581.

Luhmann geht der Frage nach, inwieweit sich die Beziehungen zwischen Politik und Wirtschaft mit Hilfe der gängigen Differenzierungsschemata in den Geriff bekommen lassen, wie man es von den Programmen politischer Parteien her kennt. Allzu schnell habe man sich politisch damit zufriedengegeben, das wirtschaftliche und politische Desaster der sozialistisch verwalteten Volkswirtschaften als Erfolg und Bestätigung des Prinzips der Marktwirtschaft anzusehen. In Wahrheit sei jedoch nicht die Marktwirtschaft die Lösung des Problems, sie sei vielmehr, wie Unternehmen dies Tag für Tag spürten, das Problem selbst. Ein wichtiger Bereich bleibe heute dem demokratischen Dissens enthoben, weil es an Hand der klassischen Desiderate an die Wirtschaft (Arbeitsplätze, soziale Sicherheit, sozialer Ausgleich, Verhinderung von Verarmung etc.) nicht mehr gelinge, Unterschiede zwischen den politischen Parteien zu definieren, so daß Entscheidungen über die Wirtschaftspolitik in der politischen Wahl fallen könnten. Liberale und sozialistische Parteien könnten keine prinzipiell unterschiedliche Politik mehr anbieten. Beide Seiten des klassischen Parteienspektrums stünden vor der dominierenden Frage, wie Kapital dazu gebracht werden könne, sich zu investieren und Arbeitsplätze zu schaffen. Über die gewohnte sektorale Differenzierung der Wirtschaft nach Märkten und Produktions- bzw. Dienstleistungsbetrieben habe sich eine neuartige Form der Differenzierung gelegt: die von Zentrum und Peripherie, wobei die Finanzmärkte im Zentrum stünden.

WITSCHEN, DIETER. Menschenrechte der dritten Generation als Leitprinzipien eines internationalen Ethos. In: Zeitschrift für Katholische Theologie 117. Band Heft 2 (1995), S. 129–151.

Ist die Kategorisierung von Ansprüchen, deren moralische Berechtigung unbestritten ist, als Menschenrechte gerechtfertigt beziehungsweise hilfreich? Unter dieser Frage widmet sich Witschen der Forderung nach einer dritten Generation von Menschenrechten, wie sie seit den siebziger Jahren mehr und mehr vor allem aus der Dritten Welt erhoben wird. Gemeinhin werden zu einer solchen gerechnet: das Recht auf Entwicklung, auf Frieden, auf gesunde Umwelt, auf Teilhabe am gemeinsamen Menschheitserbe oder auf Kommunikation. Drei Einwände bestünden gegen das Konzept einer dritten Generation von Menschenrechten: eine erste Position betone die konstitutive Bindung an das Individuum als Träger; für eine zweite bestehe zuviel Unklarheit, wer bei den einzelnen Rechten die Berechtigten, wer die Verpflichteten seien und was den Inhalt des Anspruchs ausmache; eine dritte Position sehe in der Herausbildung immer neuer Menschenrechte eine Gefahr für die Menschenrechtsidee selbst durch Inflationierung des Gedankens. Mit Hilfe der Unterscheidung zwischen Menschenrechten und Rechten der Völker unternimmt Witschen einen eigenen Klassifikationsversuch: „Drittgenerationsrechte als Leitprinzipien des Rechts der Völker, die näherin als Menschenrechtsstandards begriffen werden".

Notizen

Die von Frankreichs Präsident Jacques Chirac angekündigte Wiederaufnahme der Atomversuche im Südpazifik hat der Vorsitzende der Französischen Bischofskonferenz, Erzbischof Joseph Duval, verurteilt. Die internationale Gemeinschaft finde Sicherheit nur in der endgültigen Abschaffung aller Atomwaffen und nicht in ihrer Aufstockung, erklärte Duval gegenüber einem Rundfunksender. Die von den Nuklearstaaten zur Schau gestellte Übermacht müsse den anderen Staaten als „unannehmbare Diskriminierung" erscheinen. Der im Januar von der Leitung der Diözese Evreux entbundene Bischof Jacques Gaillot befindet sich unterdessen auf dem Greenpeace-Schiff „Rainbow Warrior II", das im Südpazifik gegen die geplanten Atomversuche protestiert.

Mit einem gemeinsamen Brief wandten sich der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Mainzer Bischof Karl Lehmann, und der Ratsvorsitzende der EKD, der badische Landesbischof Klaus Engelhardt, Mitte Juni an den Bundeskanzler mit der Bitte, er möge sich gegen jede weitere Streichung von Feiertagen verwenden. Sie hätten Sorge, daß eine solche Maßnahme zur Finanzierung der zweiten Stufe der Pflegeversicherung erfolgen könne. Die Bischöfe setzen sich in ihrem Schreiben für einen politisch-gesellschaftlichen Konsens ein, der Feiertage als „kulturelles Gemeinschaftsgut" nicht antaste. Erneut verweisen sie dabei auf die gemeinsame Enttäuschung über die Streichung des Buß- und Bettages. Kaum einsichtig zu machen sei, daß keine andere Regelung möglich gewesen sei, um die Pflegeversicherung auf den Weg zu bringen.

Vor einer politischen Funktionalisierung des Gottsdienstes warnt eine Stellungnahme der EKD-Kammer für Theologie, die sich der Rat der EKD zu eigen gemacht hat („Der Gottesdienst in der politischen Welt"). Wenn der Vorrang der Gottesbeziehung vor der Weltbeziehung aus den Augen gerate, drohe die Gefahr, „daß aus dem Gottesdienst eine politische Veranstaltung wird". Die Stellungnahme betont die prinzipielle Offenheit des Gottesdienstes, die verfehlt werde, wenn sich zu ihm nur Menschen besonderer politischer Einstellung eingeladen fühlen könnten. Auch in besonders drängenden politischen Fragen müsse die Kirche ihren Beitrag zur Klärung zunächst einmal nach den allgemeinen Regeln des politischen Diskurses leisten und dürfe nicht in der politischen Auseinandersetzung die ihr spezifischen gottesdienstlichen Mittel (Talare, Altäre, Kreuze) einsetzen. Besonders Gottesdienste könnten demgegenüber bei politischen Themen notwendig sein, „in denen für die Mehrzahl der Gemeindeglieder erkennbar ein Bezug zu Gott und ihrem Glauben enthalten ist".

Die katholische Kirche in den Niederlanden verfügt jetzt über eine Regelung für den Umgang mit Fällen von sexuellem Mißbrauch durch Priester und andere Mitarbeiter in der Seelsorge. Es handelt sich dabei um ein rein innerkirchliches Verfahren; eventuelle strafrechtliche Folgen bleiben davon unberührt. Für die Opfer von sexuellem Mißbrauch durch kirchliches Personal wird eine zentrale Meldestelle eingerichtet, die in strikter Vertraulichkeit arbeitet und die Dienste von Vertrauenspersonen und gegebenenfalls eines Rechtsberaters vermittelt. Falls das Opfer formell Anklage erheben will, geschieht das über sogenannte „Delegierte" im Auftrag der Bischöfe bzw. Ordensoberen. Sie müssen jeden Fall vor einer endgültigen Beschlußfassung einer „Untersuchungs- und Beratungskommission" vorlegen. Auf der Grundlage der Beurteilung durch die „Delegierten" und diese Kommission können dann der zuständige Bischof oder Ordensobere entsprechende Maßnahmen gegenüber dem Angeklagten ergreifen.

In England wurden jetzt die am 2. Juni von Johannes Paul II. approbierten Regelungen für die Aufnahme früherer anglikanischer (in der Mehrzahl verheirateter) Geistlicher in den katholischen Klerus veröffentlicht. Gleichzeitig richteten die fünf katholischen Erzbischöfe von England und Wales einen Brief an alle Priester, der angesichts verbreiteter Kritik unter englischen Katholiken um Verständnis für die Regelungen wirbt. Kritisiert wird vor allem, daß verheirateten Priestern der Kirche von England nach ihrer Konversion der Weg zum katholischen Priesteramt geöffnet wird, während katholische Priester, die heiraten wollen, aus dem Amt scheiden müssen. Die Regelungen sehen für frühere anglikanische Geistliche eine normalerweise zweijährige Vorbereitungszeit bis zur katholischen Priesterweihe vor; sie sollen nicht als Gemeindepfarrer eingesetzt werden. Jeder Einzelfall wird von einer aus drei englischen Bischöfen bestehenden Kommission geprüft; das letzte Urteil fällt dann in Rom.

Bei einer Audienz für die Bischöfe aus Nordbrasilien Mitte Juli im Rahmen der gegenwärtig stattfindenden ad-limina-Besuche der brasilianischen Bischofskonferenz warnte Johannes Paul II. die brasilianischen Orden vor der Errichtung einer parallelen Kirche. Er betonte, der Bischof sei immer legitimer Hirte und Lehrer, Strukturen dürften sich nicht gegen den Ortsbischof richten. Die Bischöfe mahnte er, sich nicht von falsch verstandenem Respekt leiten zu lassen. Im Bedarfsfall sollten sie von ihrer Autorität Gebrauch machen. Allerdings sollten sie die Kompetenzen der einzelnen Ordensgemeinschaften respektieren. Die regionalen, nationalen und internationalen Konferenzen von Ordensoberen wiederum dürften nie die Autonomie der Gemeinschaften aus dem Auge verlieren (vgl. Osservatore Romano 12. 7. 95).

Der wegen einer als antisemitisch kritisierten Predigt angegriffene Danziger Priester Henryk Jankowski hat sich nach längerem Zögern für seine Wortwahl entschuldigt und kam damit möglichen Sanktionen seitens seines Bischofs zuvor. In einem Schreiben an den Danziger Erzbischof Tadeusz Goclowski bedauerte er seine „unbesonnenen Worte gegenüber dem Judentum" bei seiner Predigt am 11. Juni. Es sei nicht seine Absicht gewesen, Polen und Juden gegeneinander aufzubringen oder den Antisemitismus zu fördern. Er habe den Juden Schmerz zugefügt und bitte dafür um Entschuldigung. Jankowski hatte in der Predigt gesagt, hinter Hakenkreuz und Hammer und Sichel habe sich der Davidsstern gezeigt. Eine Regierung, die aus Personen gebildet sei, die nicht erklärten, ob sie „jüdischer oder Moskauer Herkunft" seien, könne nicht länger toleriert werden. Noch eine Woche vor seiner Entschuldigung lehnte Jankowski ein Einlenken ab. Der Sprecher des polnischen Außenministeriums Krzysztof Sliwinski, wurde im Juni zum ersten Botschafter Polens für Kontakte mit dem Judentum ernannt. Außenminister Wladyslaw Bartoszewski begründete die Ernennung mit der „besonderen Natur" der polnisch-jüdischen Beziehungen.

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 9 49. Jahrgang September 1995

Christentum ist kein Talisman in Schlechtwetterzeiten. Es muß sich in Konflikten bewähren.

Kurt Sontheimer

Ethik versus Religion?

Ethik trete gegenwärtig an die Stelle von Religion, so hieß es in einem Zeitungskommentar zum Urteil des Bundesverfasssungsgerichts über das Aufhängen von Kreuzen in staatlichen Schulräumen. Der genauere Bezugspunkt war eher harmlos. Gemeint war zunächst der Ethikunterricht, der sich allmählich zu einer selbstverständlichen Alternative zum schulischen Religionsunterricht entwickle. Aber der triumphale Unterton war nicht zu überhören: Dem Toleranzethos der Aufklärung gehöre die Zukunft, schon deswegen verlören Kreuze in öffentlichen Räumen ihren Sinn. Und ein anderer Kommentator meinte – allerdings nicht bestätigend, sondern eher ironisch konstatierend –: Ein Bild von Lessing als Ausdruck aufklärerischer Humanität und gegenseitiger Achtung unterschiedlicher Kulturen und Weltanschauungen träfe die Strebungen der Zeit wohl besser als das zentrale Realsymbol christlichen Glaubens.

Ist damit tatsächlich das Ethos der Aufklärung an die Stelle von Religion getreten? Macht ein gelebtes, gesellschaftlich selbstverständlich gewordenes Ethos der Toleranz Religion als sinngebende, die persönliche Lebensführung bestimmende und gesellschaftsintegrative Kraft entbehrlich?

Die real existierende Sittlichkeit wird bunt und verunsichert

Versucht man zunächst an dem zu bleiben, was an „empirischer" Alltagswirklichkeit und an Aussagen über sie wahrnehmbar ist, so fällt vor allem dreierlei auf: Als erstes ein nun schon seit den siebziger Jahren andauerndes beredtes Klagen über den Verschleiß oder gar Verfall sittlicher Bindungen, der allmählich auch das Geflecht bürgerlichen Wohlverhaltens zerfrißt.

Zunächst wurde der Glaube an die allseits guten Wirkungen aufgeklärter Moral erschüttert, als nach dem achtundsechziger Aufbruch die enttäuschten Hoffnungen auf ein neues egalitäres republikanisches Reich der Freiheit in terroristische Aktionen umschlugen. Waren nicht die „verlorenen Söhne des aufgeklärten Bürgertums", die als terroristische Wegelagerer und mordende Banden Staat und Gesellschaft in deren öffentlichen Leitfiguren attentierten und gewissenlos das Leben Unbeteiligter opferten, der schlagendste Beweis dafür, was aus Menschen wird, wenn zwar Toleranz gepredigt wird, aber die Entfaltung der eigenen Interessen und die subjektiven Bedürfnisse als alleiniges gesellschaftliches Leitbild an die Stelle persönlicher Gewissensbildung treten?

Später, Ende der achtziger, Anfang der neunziger Jahre, erhielten die Klagen über den Verfall sittlicher Bindungen bzw. über nicht mehr bindende moralische Werte neuen Auftrieb durch eklatante Erscheinungsformen neuer, nur teilweise ideologisch motivierter Gewaltbereitschaft und Gewalttätigkeit ganz überwiegend unter Jugendlichen und Heranwachsenden. Hunderte von Gutachten über Gewalt in den Medien und deren Einfluß auf die heranwachsende Generation waren die Folge. Und auch laute Zweifel an der gewissensbildenden Kraft aufklärerischen Toleranzethos' ließen nicht lange auf sich warten.

Schon damals konstatierte *Marion Gräfin Dönhoff* skeptisch: „Unsere moderne Welt, die durch das emanzipierte Individuum charakterisiert ist, hat ihre Wurzeln in der Auf-

klärung und in zwei Revolutionen: der Französischen und der industriellen. Diese Ereignisse haben an die Stelle der Gewißheit, daß es präetablierte, religiöse und moralische Normen gibt, den Glauben an Vernunft, Technik und den autonomen Menschen gesetzt. Nichts gegen Aufklärung – nur: sie (die Aufklärung) wird fragwürdig, wenn sie ins Grenzenlose projiziert wird."

Und jetzt? Fast täglich Meldungen über gewaltsame Übergriffe auf fremdes Eigentum, fast täglich auch Meldungen über Kindesmißbrauch und Kindesmißhandlungen zwischen den eigenen vier Familienwänden, schichtenübergreifende Zeichen von Wohlstandsverwahrlosung, Chaostage und Drogenschicksal, sich mehrende Fälle von Korruption in der öffentlichen Verwaltung und in der freien Wirtschaft bis hinauf in die Vorstandsetagen und aus der bürgerlichen Fasson geratene Spitzenmanager, von der lascher werdenden Steuer- und Zahlungsmoral ganz zu schweigen. Je bunter das Sittengemälde wird, um so verunsichernder wird es.

Das zweite: ein erkennbar angestrengtes Bemühen, vermeintlichem oder tatsächlich drohendem Werte- und Gesellschaftszerfall durch *Neubegründung ethischer Regeln,* aber auch durch Rückgriff auf Tradition und naturwüchsige Sozialformen (Familie, Nation) als gültige Möglichkeiten gemeinschaftlicher Identitätsbildung entgegenzuwirken. Die in den USA seit längerer Zeit aktive, in den letzten Jahren die Diskussion über Wertewandel, soziale Bindungen und politisches Ethos auch bei uns beeinflussende *Kommunitaristenbewegung* ist nur ein besonders herausragendes Beispiel dafür. Der neuerliche Bedarf an Moraldiskussion, der über bloßes Moralisieren hinausführt, ist offenkundig geworden, jedenfalls soweit sich dieser auf die moralischen Voraussetzungen des Zusammenhalts von Staat und Gesellschaft, also nicht eigentlich auf die persönliche Lebensführung, sondern in erster Linie auf die politische und die Gesellschaftsmoral bezieht.

Viele Wirkungen der modernen Staats- und Gesellschaftsentwicklung sind moralisch wohltätig

Das dritte: keine Spur des Verschwindens von Religion als Sinnbedürfnis, aber eine ethisch kraftlos gewordene Religiosität höchst subjektiver Prägung in Gruppen und Grüppchen, die Religion weniger als letzte, unüberbietbare Bindung an Gott verstehen, als vielmehr als eine Art zweiter sozialer Beheimatung in einer menschlich rauher und kälter werdenden Umwelt und als sinnstiftende Überhöhung individueller Selbstverwirklichung begreifen, sektiererisch in ihrer sozialen Ausformung, wobei Entwicklungen in Kirchengemeinden von Gruppenbildungen und Bewegungen außerhalb des kirchlichen Bereichs nicht immer scharf unterscheidbar sind.

Das alles – das verunsichernd buntgewordene Bild öffentlich wahrnehmbarer Sittlichkeit, die zunehmende Wahrnehmung moralischer Defizite im sozialen Verhalten und im Funktionsgefüge von Staat und Gesellschaft, das wahrnehmbar gestiegene Bedürfnis nach Neubegründung die Gesellschaft zusammenhaltender moralischer Regeln und der als ein Kontrast dazu wirkende ethische Eskapismus zeitgenössischer Religiosität – sind nur einige Elemente eines in vielen Brechungen schillernden Zeitgemäldes. Man darf sie in ihrer wahren Dimension nicht überschätzen.

Der christliche Glaube – zumindest in seinen moralischen Wirkungen – hat vermutlich auf die Lebensführung und auf das gesellschaftliche Verhalten von sehr viel mehr Menschen einen sehr viel tiefergehenden Einfluß, als die geringer werdende gesellschaftliche Präsenz der christlichen Kirchen und der auf weite Strecken religionsfreie ethische Diskurs vermuten lassen.

Die Klage über die defizitäre öffentliche Moral und den Verfall persönlicher sittlicher Bindungen gehört zum kulturkritischen Repertoire einer jeden Zeit. Menschen und Gesellschaften früherer Zeiten waren *nicht generell sittlich besser.* Die Raubritter des Spätmittelalters waren keine moralischeren Menschen als die jugendlichen Veranstalter heutiger Chaostage. Der Frühkapitalismus war gewiß nicht sittlich leistungsfähiger als unser zunehmend an Selbstüberforderung leidender Sozialstaat. Und die alle Ordnungen durchdringende „Christianitas" des vormodernen Abendlandes vermochte Feudalherrschaft und Fürstenwillkür nicht einmal annähernd moralisch zu bändigen.

Aber das seit den siebziger Jahren wieder gewachsene Bedürfnis nach Begründung verbindlicher moralischer Regeln oder einfach der Ruf nach „mehr Moral"? Soweit solches Klagen, Fordern und Begründen über öffentliches Moralisieren nicht hinauskommt, dient es der Moralisierung der Menschheit wenig. Nur allzuoft wird Moral auf diesem Wege zur billigen Schuldzuweisung an Zweite und Dritte, an Institutionen oder deren Repräsentanten, an Schule oder Parteien, Kirchen oder (generell) an die Politik. Der Moraldiskurs kann auch recht modische Züge annehmen. Das schönste Bemühen um Herausstellung von Moral kann auf unschönste Weise verzweckt werden.

Und vor allem dürfen wir bei aller Skepsis gegenüber der Durchschlagskraft des aufklärerischen Ethos die von der Gesellschafts- und Staatskonstruktion der Moderne ausgehenden wohltätigen Wirkungen nicht unterschätzen: Die demokratische Gewaltenteilung, die Kontrolle aller politischen Macht durch die Öffentlichkeit, an erster Stelle durch die Medien, die Gleichheit aller vor dem Gesetz, der sozialstaatliche Lasten- und Versorgungsausgleich, der auch dem akzeptable Lebenschancen eröffnet, der nur begrenzt oder gar nicht für sich selbst sorgen kann, die gesetzlich geschaffenen oder geordneten Sozialsysteme zur Absicherung von Lebensrisiken für den einzelnen sind überzeugende Zeugnisse der guten moralischen Wirkungen durch die Entwicklung von Gesellschaft und Staat selbst.

Die *Moralität in den Systemen* ist gewachsen, nicht kleiner geworden. Entsprechend viel Verantwortung verlagert sich vom einzelnen auf die Systeme. Nur institutionalisierte

Systemregeln, in Gesetze gegossene und sanktionsfähige Rechtsnormen können für soziale Gerechtigkeit sorgen, nicht die soziale Gesinnung des einzelnen. Wer das Gegenteil behaupten möchte, unterschätzt gründlich die Komplexität moderner Organisationsgesellschaften.

Aber wird deswegen die Frage nach der persönlichen Moral als Grundlage des gesellschaftlichen Zusammenhalts überflüssig und Religion als Ethoslieferant schon deswegen entbehrlich, weil moderne Organisationsgesellschaften das rationale Kalkül und die gesetzliche Institutionalisierung seiner Ergebnisse einen Teil dessen leisten, was in traditionalen Gesellschaften Religion durch Einfluß auf die persönliche Lebensführung und dessen Wirkungen auf die Öffentlichkeit leistete?
Mit Sicherheit nicht. Und selbst periodisch wiederkehrende und wieder verebbende „Ethikwellen" *(Niklas Luhmann)* müssen kein moralgeschichtlicher Zufall sein. Eher wohl signalisieren sie akute Reaktionen auf Konstruktions- und Prozeßfehler moralischer Art im Werden und im Fortgang der Moderne selbst. Da die gegenwärtige Ethikwelle, um beim Sprachgebrauch Luhmanns zu bleiben, besonders früh eingesetzt hat und ungewöhnlich lange andauert, lohnt es sich, sie ganz besonders ernst zu nehmen. Denn es sieht danach aus, als würde damit eine moralische Krise des „Projekts der Moderne" insgesamt signalisiert, insoweit damit die Geschichte der Emanzipation des Individuums im Fortschreiten moderner Freiheitsgeschichte gemeint ist.

Das auffallendste Problem: Wir sind im Fortschreiten der Freiheitsgeschichte der Moderne in Gefahr, uns zu Tode zu individualisieren. Die inzwischen buchstäblich zu verstehende gesellschaftliche Freisetzung des Individuums, nicht nur von sozialen, sondern von personalen Bindungen, kommt an eine Grenze, ab der diese sich gegen das Individuum selbst wendet und zugleich den gesellschaftlichen Zusammenhalt in Gefahr bringt. Dem zugrunde liegt ein selten aufgeklärtes Mißverständnis. Emanzipation wird fälschlicherweise verstanden als *Ziel* und nicht als *Weg* der Freiheitssicherung. Wer sich aber von allem emanzipiert und alle persönlichen und gesellschaftlichen Bindungen bzw. deren verbindlichen Charakter abstreift, fällt – nicht ins Leere, sondern in das enggestrickte Netz vertraulicher, das Individuum übermächtigender Regelungssysteme.
Die gesellschaftlichen Zwischenglieder – Ehe, Familie, soziale Milieus – werden instabiler, verlieren an Verläßlichkeit. Dafür schafft die moderne Organisationsgesellschaft rechtliche Bindungen; auch die Zugehörigkeit zu einem Verein richtet sich letztlich nach Recht und Gesetz. Aber die Organisationsgesellschaft vermag kaum moralische Bindungen aufzubauen. Der einzelne ist zwar rechtlich in das Gemeinwesen integriert. Er weiß sich dadurch rechtlich, nicht moralisch verpflichtet. Eine Rechtsgemeinschaft ohne moralische Verbindlichkeit ist aber auch als Rechtsgemeinschaft jederzeit gefährdet.
Systemethik kann Individualethik nicht ersetzen. Rechtssysteme, Wirtschaftssysteme, Sozialsysteme sind trotz der Umschichtung von Verantwortung vom Individuum auf sie moralisch nur so gut wie die Menschen, die sie bilden und tragen. Die Verfechter eines reinen Ethos der Aufklärung übersehen etwas Grundlegendes: die ambivalenten Folgen einer prinzipiellen Trennung von privater und öffentlicher Moral. Die Freigabe der privaten Moral in die Beliebigkeit schlägt auf die öffentliche Moral zurück. Das Sittenbild wird wie oben beschrieben und gegenwärtig wahrgenommen. Die Raubrittermoral kehrt zurück.

Die *Menschenrechtsmoral,* unverzichtbare und selbstverständliche Grundlage jedes humanen (politischen) Ethos, vermag gegen individualistische Willkür in der Ausnutzung von Rechten und der Vernachlässigung von Pflichten kaum ein Gegengewicht zu schaffen. Sie formuliert individuelles Recht und schützt den einzelnen vor öffentlicher Zudringlichkeit. Sie befördert aber kaum gemeinschaftstiftende moralische Bindungen, sondern begünstigt, wenn auch unbeabsichtigt, die zentrifugalen Kräfte. Man braucht nur die einschlägigen Verfassungsgerichtsurteile aus jüngerer Zeit durchzugehen, um sich ein Bild davon zu machen. Zwar ist die Sicherung der Individualrechte in sich gemeinschaftstiftend und gibt der politischen Gemeinschaft eine moralische Grundlage. Sie kann sich aber in keiner Weise selbst gegen Mißbrauch und Aushöhlung des eigenen moralischen Fundaments schützen.

Das Christentum bleibt Quelle der Moral und motivierende Kraft

Schließlich das wohl Wichtigste. Religionsfreie oberste ethische Normen lassen sich leicht formulieren: der Kategorische Imperativ, die Goldene Regel, die Pflichtenmoral. Aber sie liefern nicht von sich aus die Motivation zum sittlich guten Handeln. Sie entwickeln kaum emotionale Bindekraft. Dies ist, schon rein psychologisch gesehen, nur innerhalb eines über das individuelle Leben hinausweisenden sinnstiftenden Daseinsverständnisses möglich.
Das Christentum vermittelt beides: nicht ein partikulares, von einer Lokalreligion geprägtes, sondern ein universales humanes Ethos – dies verbindet es mit dem Ethos der Aufklärung – und die religiöse Herkunft seines Ethos aus dem Glauben an einen menschenfreundlichen Gott. Der Glaube, nicht die abstrakte ethische Regel bedeutet emotionale Bindung und schafft damit auch die seelischen Voraussetzungen für sittlich gutes Handeln.
Es ist an der Zeit, daß Christen sich auf diese doppelte Kraft besinnen und ihren Glauben als Quelle guten sittlichen Lebens nicht in eine religiöse Sonderwelt abdrängen lassen. Tragisch nur, daß Katholiken gegenwärtig gegen eine ethisch hilflose, auf Lebenshilfe reduzierte Selbstverwirklichungsreligiosität nicht gefeit sind und daß die kirchenamtliche Morallehre sich auf sexualethischen Nebengleisen verkämpft. Der jüngst erschienene Katholische Erwachsenenkatechismus (Ethischer Teil) zeigt, daß es auch anders geht.

David Seeber

Parallelaktion

Kirchenvolks-Begehren jetzt auch in Deutschland

Am 16. September soll in Deutschland ein „Kirchenvolks-Begehren" starten, eine bundesweite Unterschriftensammlung zugunsten von Reformen in der katholischen Kirche. Die Bezeichnung für ihre Aktion und auch den Text, der dabei unterschrieben werden soll, übernahmen die deutschen Initiatoren aus Österreich, wo das Unternehmen „Kirchenvolks-Begehren" mit überraschend großem Erfolg in diesem Frühsommer ablief (vgl. HK, August 1995, 404 ff.). Inhaltlich geht es um die Forderung nach einer „geschwisterlichen Kirche", die volle Gleichberechtigung von Frauen in der Kirche, die Abschaffung des Pflichtzölibats für Weltpriester, eine positive Bejahung der Sexualität und um „Frohbotschaft statt Drohbotschaft".

In Österreich startete das Kirchenvolks-Begehren in einer kirchlich hoch emotionalisierten Situation nach den Vorwürfen gegen den Wiener Erzbischof, Kardinal *Hans Hermann Groer*, er habe früher Jugendliche sexuell mißbraucht. Der Fall Groer brachte ein Faß zum Überlaufen, das ohnehin schon bis an den Rand gefüllt war: Seit Jahren hatte sich das kirchliche Klima in Österreich vor allem als Folge einiger Bischofsernennungen massiv eingetrübt, grassierten Frustration und Unmut bis hinein in die das kirchliche Leben tragenden Kernschichten.

In der Bundesrepublik sehen die *Rahmenbedingungen* für eine solche Aktion teilweise anders aus. Es fehlt der zündende Funke, für den in Österreich die deprimierenden Vorgänge um den Wiener Erzbischof sorgten. Die kirchliche Entwicklung insgesamt ist in den vergangenen Jahren in Deutschland ruhiger verlaufen als in der Alpenrepublik, was nicht zuletzt mit Zusammensetzung und Spitze der Bischofskonferenz zusammenhängt. Allerdings sind Unsicherheit und Mißmut auch hierzulande bei vielen Priestern, hauptamtlichen Laien und aktiven Gemeindemitgliedern mit Händen zu greifen. Die letzten beiden Katholikentage in Karlsruhe und Dresden haben das deutlich genug belegt, und auch an die „Kölner Erklärung" deutschsprachiger Theologieprofessoren von 1989 wäre in diesem Zusammenhang zu erinnern.

Die Forderungen des österreichischen Kirchenvolks-Begehrens, die von Mitte September bis Mitte November jetzt auch in Deutschland durch Unterschrift unterstützt werden sollen, sind recht unterschiedlicher Natur und zudem teilweise nicht gerade klar und überzeugend formuliert. Mit „Überwindung der Kluft zwischen Klerus und Laien" kann alles mögliche gemeint sein; und wer ist das „Volk", dessen Vertrauen ein Bischof genießen soll? Auch in den neueren römischen Dokumenten wie der Enzyklika „Evangelium vitae" werden Empfängnisverhütung und Abtreibung in der ethischen Bewertung nicht einfach gleichgesetzt, vom neuen Moralkatechismus der Deutschen Bischofskonferenz ganz zu schweigen. Eine Formel wie „Mehr Menschlichkeit statt pauschaler Verurteilung" (in bezug auf voreheliche Beziehungen oder Homosexualität) arbeitet mit einer problematischen Alternative; das gilt noch mehr für das plakative „Frohbotschaft statt Drohbotschaft".

Diese Defizite ändern aber nichts daran, daß mit dem Text des Kirchenvolks-Begehrens Probleme aufgegriffen werden, die seit Jahr und Tag vielen Priestern und Laien, Theologen und auch Bischöfen in Deutschland und anderswo gehöriges Kopfzerbrechen bereiten. Der Pflichtzölibat der Weltpriester erweist sich in vielen Fällen als Hindernis für die Seelsorge und die Glaubwürdigkeit der Kirche; das Nein Johannes Pauls II. zur Priesterweihe von Frauen in „Ordinatio sacerdotalis" hat vielerorts nicht überzeugt; mit Begründung und Erläuterung einzelner Elemente der kirchlichen Sexualmoral tun sich auch die deutschen Bischöfe in ihrem neuen Katechismus erkennbar schwer.

Der entsprechende Problemstau war allerdings auch schon vor der jetzt bevorstehenden Aktion und unabhängig davon jedem geläufig, der die kirchlichen Verhältnisse ehrlich und offen zur Kenntnis nimmt. Bei allen Synoden, Foren oder synodalen Vorgängen, die in den vergangenen Jahren in mehreren deutschen Bistümern stattfanden, kamen die einschlägigen Fragen auf den Tisch, ebenso bei der Diskussion über das „Dialogpapier", das vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken bei seiner Vollversammlung im Herbst 1993 einstimmig verabschiedet wurde. In Österreich hat man teilweise bedauert, daß das Kirchenvolks-Begehren an den bestehenden Gremien vorbei lanciert wurde. Diese Frage stellt sich angesichts der demnächst anlaufenden Parallelaktion in Deutschland noch stärker.

Zunächst bleibt abzuwarten, wie das Kirchenvolks-Begehren überhaupt anschlägt. Prognosen sind hier kaum möglich, schon weil Präzedenzfälle fehlen, an denen man Maß nehmen könnte. In Österreich waren von den Initiatoren 100 000 Unterschriften angezielt, aus denen dann knapp über 500 000 wurden. In Deutschland müßten entsprechend der wesentlich höheren Gesamtzahl der Katholiken etwa 2,5 Millionen Unterschriften zusammenkommen, um den österreichischen Level zu erreichen. In diesen Wochen gilt die Aufmerksamkeit im katholischen Deutschland weit mehr dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts zu den Kreuzen in bayerischen Grundschulen (vgl. ds. Heft, S. 460 ff) als dem Kirchenvolks-Begehren. Aber das kann sich im Verlauf der Aktion auch wieder ändern.

Annette Schavan, Vizepräsidentin des ZdK und seit kurzem baden-württembergische Kultusministerin, hat die Sorge geäußert (Frankfurter Rundschau, 31.7.95), ein Kirchenvolks-Begehren wirke polarisierend: „Es gefährdet den Dialog und die erreichten, wenn auch kleinen Fortschritte. Es ar-

tikuliert eine Ungeduld, die angesichts mancher Erfahrungen zwar verständlich, aber in der Sache schädlich ist." Man kann nur hoffen, daß sich solche Befürchtungen nicht bewahrheiten. Dabei wird viel von der Art und Weise abhängen, mit der Initiatoren und engagierte Befürworter der Aktion ihre Anliegen in den kommenden Wochen vertreten. Unfruchtbare Polarisierungen und die Kräfte absorbierender Streit um zweitrangige Fragen sind das letzte, was die Kirche in Deutschland derzeit gebrauchen kann.
Im CIC heißt es in Can. 212, den Gläubigen sei es „unbenommen, ihre Anliegen, insbesondere die geistlichen, und ihre Wünsche den Hirten der Kirche zu eröffnen". Dafür gibt es verschiedene Möglichkeiten, die sich nicht ein für allemal festlegen und regeln lassen, sondern von der jeweiligen Situation der Kirche abhängen. Dazu kann auch ein Kirchenvolks-Begehren gehören, auch wenn sich sein Erfolg aller Voraussicht nach in Grenzen halten wird. *ru*

Eingeholt

Berufung einer Rabbinerin löst Kontroverse aus

Die Wahl der 44jährigen Schweizerin *Bea Wyler* zur Rabbinerin der Jüdischen Gemeinden in Oldenburg und Braunschweig löste innerhalb des deutschen Judentums eine Kontroverse aus, die gleich in mehrfacher Hinsicht ein bezeichnendes Licht auf die Lage der jüdischen Gemeinden hierzulande wirft.
Mit der Ernennung von Frau Wyler werden diese von einem Thema eingeholt, das in anderen Ländern, allen voran in den Vereinigten Staaten schon seit längerem das Leben in den jüdischen Gemeinden beeinflußt und verändert hat. Die Ordination von Frauen ist eine jener Fragen, an denen sich die Unterschiede zwischen den Strömungen und Richtungen im Judentum festmachen lassen.

Das *amerikanische Judentum* kennt von liberal über konservativ und orthodox bis ultraorthodox die ganze Spannbreite innerjüdischer Pluralität. Während sich in der einen Synagogalgemeinde Frauen beim Gebet weiterhin lediglich auf der Empore aufhalten und beim für das Zustandekommen eines öffentlichen Gebets erforderlichen Mindestquorum von zehn Teilnehmern („Minjan") ausschließlich Männer zählen, sitzen in anderen Gemeinden Frauen und Männer unterschiedslos nebeneinander in der Synagoge und wirken Frauen als Vorbeterinnen und Kantorinnen wie selbstverständlich mit.

Die Zahl der ordinierten Rabbinerinnen geht weltweit inzwischen in die Hunderte. Der Anteil von theologisch ausgebildeten Frauen wächst im übrigen auch im konservativen und selbst im orthodoxen Judentum. Auch eine *jüdisch-feministische Theologie* gibt es, die z. T. unter christlichen Feministinnen rezipiert wird, die es aber in den eigenen Reihen eher schwerer hat als die feministische Theologie im Christentum. Dabei gibt sich die jüdisch-feministische Theologie – hierin ihrem christlichen Pendant vergleichbar – nicht mit der Forderung nach einer Zulassung von Frauen zu bestimmten gottesdienstlichen Funktionen bzw. gemeindlichen Ämtern zufrieden.

Der badische Landesrabbiner *David Soussan* erinnerte als Reaktion auf die Berufung von Bea Wyler daran, daß diese gegen die „2000 Jahre gültigen Gesetze" verstoße. Der Vorsitzende des Landesverbandes der Jüdischen Gemeinden Niedersachsens und Mitglied des Zentralrats der Juden in Deutschland, *Michael Fürst*, verteidigte dagegen die Entscheidung der beiden Gemeinden und distanzierte sich zugleich von der kritischen Haltung des Zentralrats-Vorsitzenden *Ignatz Bubis* in dieser Frage. Die jüdische Theologin *Pnina Navè-Levinson* beglückwünschte unterdessen die beiden Gemeinden zu ihrer Wahl (vgl. Die Welt, 2.8.95). Und die *Jüdische Allgemeine Wochenzeitung* (Ausgabe vom 10.8.95) ließ Rabbiner *Robert Gradwohl* zu Wort kommen, dessen Artikel mit dem Satz beginnt „Die Zeiten haben sich gründlich geändert" und mit der Aufforderung endet, die „jahrhundertelangen gewachsenen Traditionen... zu achten". Für jüdische Augen und Ohren ist dies nicht ein außergewöhnlicher und problematischer Fall von innerer Widersprüchlichkeit, sondern schlicht Ausdruck der Wirklichkeit des Judentums nicht nur hierzulande und als solches keine neue Erscheinung.

Die zutage getretene Meinungsvielfalt ist insofern für Juden das Normalste von der Welt – trotz all der Unsicherheiten und Widrigkeiten, die diese Konstellation auch andernorts mit sich bringt: Etwa, daß orthodoxe Juden sich weigern, an Gebeten teilzunehmen, die von Rabbinerinnen geleitet werden. Oder daß von Rabbinerinnen vorgenommene Rechtsakte wie Trauungen und Übertritte zum Judentum nicht als rechtsgültig im Sinne des jüdischen Gesetzes anerkannt werden. Ein Liberaler achtet zwar die amtlichen Handlungen des orthodoxen Rabbiners, nicht aber ein Orthodoxer die Handlungen eines liberalen Rabbiners oder erst recht einer Rabbinerin. Aber – und das ist entscheidend – eines wird trotz aller Meinungsverschiedenheiten in der Sache gegenseitig respektiert: die Autonomie der einzelnen Gemeinden.

Während das Judentum in den USA groß genug ist, um sich eine Aufspaltung in unterschiedliche Richtungen und Gemeindetypen leisten zu können, sieht man dies in Deutschland vielfach anders. Man versteht sich als Einheitsgemeinde, ist es aber weit weniger, als man vorgibt. In Deutschland herrschen seit der Zäsur der nationalsozialistischen Judenverfolgung und -vernichtung faktisch orthodoxe Gemeinden vor, was nicht heißt, daß die einzelnen Gemeindemitglieder in ihrer persönlichen Lebensführung auch dem orthodoxen Modell folgen. Hier gibt man sich nicht selten liberaler als in Gemeindebelangen.
Zur Auseinandersetzung um Bea Wyler kam es, obwohl diese sich durchaus

als konservativ versteht. In den Jüdischen Gemeinden – und dieses Argument ist nun auch wieder zu hören – befürchtete man, sich nur allzusehr aufzusplittern und damit die eigenen Kräfte zu überschätzen. Dies verhinderte Neuerungen und führte zur Entfremdung manches Gemeindemitglieds von der eigenen Gemeinde. Mancher wünschte sich seit langem in Deutschland eine offener geführte innerjüdische Debatte über solche Fragen. Befürworter der Entscheidung zugunsten einer Frau als Rabbinerin argumentieren denn auch damit, daß man bei der Teilnahme von Frauen am Gottesdienst z. T. vor dem Holocaust bereits weiter gewesen sei als heute. An diese Ansätze möchte man nun wieder anknüpfen.

Angesichts der Entwicklung im Judentum insgesamt können die Entscheidungen der beiden norddeutschen Jüdischen Gemeinden nicht überraschen. Sie waren in gewissem Sinn überfällig. Vor dem Hintergrund eines durch Zuzug aus Osteuropa zahlenmäßig erstarkenden jüdischen Lebens in Deutschland wird dies trotz aller Schwierigkeiten möglicherweise zu einer gewissen inneren Belebung beitragen. In jedem Fall wird man Zeit benötigen, um Veränderungen dieser Art zu verarbeiten. Auf die kommenden Beratungen sowohl der Rabbinerkonferenz als auch des Zentralrats der Juden in Deutschland darf man gespannt sein. *nt*

Bumerang

Fragwürdige Kampagne gegen vier österreichische Bischöfe

Noch ist es völlig ungewiß, wie die Bischöfe in Österreich auf das erstaunliche Ergebnis des Kirchenvolks-Begehrens (vgl. HK, August 1995, 404 ff.) reagieren werden, da sind sie schon mit der nächsten (unangenehmen) Überraschung konfrontiert: In einem sogenannten „Outing" bezichtigte der Generalsekretär der Homosexuellen-Initiative Wien, *Kurt Krickler*, vier österreichische Bischöfe homosexueller Neigungen. Schon einige Zeit munkelte man, daß diese Gruppe eine derartige Attacke plane.

Die Begründung dafür erscheint einigermaßen wirr: Weil die Österreichische Volkspartei eine Eliminierung der Homosexuellen-Paragraphen bei der anstehenden Strafrechtsreform ablehnt, wolle man vier österreichische Bischöfe, und je einen Monat später prominente Politiker der ÖVP und der SPÖ als homosexuell „entlarven". ÖVP-Klubobmann *Andreas Khol* dazu: „Wir lassen uns nicht erpressen. Von Herrn Krickler schon gar nicht."

Daraufhin bezichtigte Kurt Krickler in einer Pressekonferenz die Bischöfe *Egon Kapellari* (Klagenfurt), *Klaus Küng* (Feldkirch) und *Christoph Schönborn* (derzeit noch Koadjutor, ab Mitte September nach dem Rücktritt von Kardinal *Groer* Erzbischof von Wien) sowie Weihbischof *Andreas Laun* (Salzburg) „homosexueller Neigungen". Diese abgeschwächte Formulierung wählte Krickler offenbar, weil die Bischöfe schon vorher mit der sofortigen Klage gedroht hatten. Die vier Genannten machten ihre Ankündigung umgehend wahr: Sie wiesen die Anschuldigungen in aller Entschiedenheit zurück und reichten Klagen auf Unterlassung und Widerruf sowie auf einstweilige Verfügung ein. Diözesanbischof Kapellari erklärte, der Versuch, auf diese Art Bischöfe zu kompromittieren, sei eine Verletzung von Grundwerten, auf denen die demokratische Gesellschaft beruht.

Bemerkenswert ist, daß sich das öffentliche Echo auf diese dubiose Initiative als Bumerang für die homosexuelle Gruppe in Wien erwies: Fast alle Tageszeitungen und Wochenmagazine distanzierten sich von dieser Denunziation und äußerten ihre Sorge und Bestürzung über die Art und Weise, wie ohne nähere Anhaltspunkte oder gar Beweise Mitbürger fertiggemacht würden. Auch die meisten homosexuellen Gruppen kritisierten heftig den Vorstoß von Kurt Krickler in Wien und stellten fest, es schade der Sache der Homosexuellen, wenn diese nun „homosexuelle Neigungen" zur Grundlage öffentlicher Vorwürfe machen.

So erfreulich diese klare Reaktion der Öffentlichkeit für die betroffenen Bischöfe und für die ganze katholische Kirche in Österreich ist, es bleibt doch ein bitterer Nachgeschmack: Denn nach den turbulenten innerkirchlichen Ereignissen der letzten Monate könnte sich aufs neue der Eindruck verfestigen, die Bischöfe, die immer wieder als Vorkämpfer moralischer Prinzipien erlebt werden, nähmen es selbst „nicht ganz so genau". Auf diese Weise könnte von dieser künstlich erzeugten Affäre da und dort manches hängenbleiben. In dem Zusammenhang sind die zu erwartenden Gerichtsverfahren alles andere als angenehm, da zu erwarten ist, daß die leidige Angelegenheit nun in einem fort in den Medien zur Sprache kommen wird. Eine andere Reaktion war den Bischöfen aber gar nicht möglich.

Die Affäre wirft jedenfalls ein bezeichnendes Schlaglicht auf die Trivialisierung und Skandalisierung der öffentlichen Vorgänge, die Österreich nun schon seit einiger Zeit heimsucht. Dieses Phänomen dürfte unter anderem mit der extremen Boulevardisierung der österreichischen Medienszene zusammenhängen, die schon vor Jahren eingesetzt hat und immer bedenklichere Ausmaße annimmt. *cs*

Gemeinschaft

Anglikaner und Lutheraner kommen sich näher

Bei ihrer Tagung Mitte Juli setzte die Generalsynode der Kirche von England ein wichtiges ökumenisches Signal. Mit überwältigender Mehrheit in allen drei „Häusern" (Bischöfe, Klerus, Laien) billigte die Synode die „Porvoo-Erklärung", eine anglikanisch-lutherische Vereinbarung, mit der die

beteiligten Kirchen volle Gemeinschaft untereinander aufnehmen, einschließlich der Gemeinschaft im Bischofsamt. Partner von Porvoo (einer finnischen Bischofsstadt, in der 1992 das entsprechende Dokument verabschiedet wurde) sind die lutherischen Kirchen aller skandinavischen Länder und der drei baltischen Republiken einerseits, die Kirche von England sowie die anglikanischen Kirchen von Wales, Schottland und Irland andererseits.
Alle lutherischen Kirchen in Skandinavien und im Baltikum haben *Bischöfe*, aber nur ein Teil von ihnen (Estland, Finnland, Lettland und Schweden) hat in der Reformationszeit das Bischofsamt in historischer Sukzession bewahrt oder später wieder eingeführt. In Dänemark, Island und Norwegen wurde die historische Sukzession dagegen bei der Einführung des reformatorischen Bekenntnisses unterbrochen. Deshalb bildete die Frage des Bischofsamts und seiner Bedeutung für die Kirche sowie der historischen Sukzession auch einen Schwerpunkt der Gespräche, die schließlich zur Einigungsformel von Porvoo führten.

Für die Anglikaner gehört das „historische Bischofsamt" zu den unverzichtbaren Voraussetzungen für die Einheit der Kirche. In der Porvoo-Erklärung anerkennen die beteiligten lutherischen und anglikanischen Kirchen jetzt, „daß in allen unseren Kirchen das bischöfliche Amt als ein sichtbares Zeichen hochgeschätzt und aufrechterhalten wird, das der Einheit und Kontinuität der Kirche in apostolischem Leben, Sendung und Dienst förderlich ist und diese zum Ausdruck bringt". Die Aufnahme voller Kirchengemeinschaft wird aber nicht vom Eintritt in die historische Sukzession abhängig gemacht.

Die Aussagen über die historische Sukzession als Zeichen sind im Porvoo-Dokument eingebettet in ein gemeinsames Verständnis des apostolischen Amtes und des bischöflichen Amtes im Dienst der apostolischen Sukzession. Auf dieser Grundlage ergibt sich folgende Lösung: Einer Kirche mit historischer Sukzession steht es frei, auch in einer Kirche ohne dieselbe einen „authentischen bischöflichen Dienst" anzuerkennen. Ebenso steht es einer Kirche ohne historische Sukzession frei, sich dieses Zeichen zu eigen zu machen, „ohne ihre vorherige apostolische Kontinuität zu leugnen".

Neben der Kirche von England haben bisher die anglikanischen Kirchen von Irland und Schottland sowie auf lutherischer Seite die Kirchen von Schweden, Norwegen und Estland die Porvoo-Erklärung durch ihre zuständigen Organe ratifiziert. In der lutherischen Kirche von *Finnland* wurde die Ratifizierung jetzt um ein halbes Jahr verschoben, um mehr Zeit für die Diskussion über das Vorhaben zu gewinnen. Unsicher ist das Schicksal der Erklärung vor allem in *Dänemark*. Dort wurden die Gemeinden in die Meinungsbildung einbezogen, die zum großen Teil skeptisch oder negativ auf das Projekt reagierten. Die Bischöfe sind an dieses Votum zwar nicht formell gebunden, wollen es aber nicht außer acht lassen.
Ob alle beteiligten Kirchen die Erklärung annehmen, ist also noch nicht sicher. Das ändert aber nichts an der intensiveren Gemeinschaft zwischen den Kirchen, die schon ratifiziert haben oder es noch tun werden. Sie verpflichten sich, getaufte Glieder der Unterzeichnerkirchen von Porvoo als Glieder der eigenen Kirche zu betrachten, Bischöfe der beteiligten Kirchen regelmäßig zur Handauflegung bei der Ordination von Bischöfen gegenseitig einzuladen und jedem bischöflich ordinierten Amtsträger einer Kirche die Ausübung seines Amtes auch in den anderen zu erlauben.

Es sollen darüber hinaus „angemessene Formen der kollegialen und konziliaren Beratung" über wichtige Angelegenheiten von Glauben, Kirchenverfassung und christlicher Praxis zwischen den beteiligten Kirchen geschaffen werden. Außerdem soll es eine Kontaktgruppe geben, um das Wachsen der Gemeinschaft zwischen den Kirchen zu fördern und die Umsetzung der Gemeinsamen Erklärung zu koordinieren.

In der Erklärung stellen die beteiligten lutherischen und anglikanischen Kirchen fest: „Unseren Schritt zu einer engeren Einheit betrachten wir nicht als Selbstzweck, sondern als einen Teil der Suche nach weiterer Einheit." Die Porvoo-Kirchen sind auch in andere ökumenische Vereinbarungen eingebunden. Die Kirche von England hat 1991 mit den Gliedkirchen der EKD die „Meißner Erklärung" unterzeichnet. Darin erkennen sich Anglikaner und EKD-Gliedkirchen gegenseitig als Kirchen an und ermöglichen eucharistische Gastfreundschaft untereinander. Die damit erreichte Gemeinschaft bleibt allerdings unter der Stufe von Porvoo, weil sie sich nicht auf das Bischofsamt und die Sukzession erstreckt.
Die lutherischen Kirchen Skandinaviens sind mit den EKD-Gliedkirchen und allen lutherischen, unierten und reformierten Kirchen Europas in der „Leuenberger Kirchengemeinschaft" (vgl. HK, Juni 1994, 282 ff.) verbunden, auch wenn sie die Konkordie von 1973 nicht unterzeichnet haben. Die Kirche von England wiederum steht einer Beteiligung an Leuenberg auf der bisherigen Grundlage skeptisch gegenüber. Im Beitrag von Bischof *Stephen Sykes* von Ely bei der Vollversammlung der Leuenberger Gemeinschaft im Frühjahr 1994 (vgl. HK, Juni 1994, 282) blieb daran kein Zweifel.
Im diffizilen Dreiecksverhältnis zwischen „Porvoo", „Meißen" und „Leuenberg" geht es letztlich um die Frage, ob es zu einer die bisherigen Vereinbarungen übergreifenden strukturierten Gemeinschaft der reformatorischen und anglikanischen Kirchen in Europa kommt. In Kürze wird dazu erstmals eine Konsultation zwischen der Leuenberger Kirchengemeinschaft und den an den Erklärungen von Meißen und Porvoo beteiligten Kirchen stattfinden, und das ist nur zu begrüßen: „Es ist wichtig, daß ökumenische Initiativen miteinander in Beziehung gesetzt werden, damit sie letztlich demselben und gemeinsamen Ziel dienen: der sichtbaren Einheit der Kirche Jesu Christi" (*Günther Gassmann*, Ökumenische Rundschau 2/95, S. 182). *ru*

Bundesverfassungsgericht: Das Kruzifix-Urteil und seine Folgen

Massiver Protest erhob sich gegen ein Urteil des Bundesverfassungsgerichts, das die Pflicht zur Anbringung von Kreuzen in bayerischen Grundschulen als verfassungswidrig erklärte. Die Entscheidung ist Indiz von Verschiebungen im Verhältnis von Staat, Kirche und christlicher Tradition.

Mit seinem am 10. August veröffentlichten Beschluß vom 16. Mai zur Anbringung von Kreuzen oder Kruzifixen in Schulräumen (1 BvR 1087/91) hat der Erste Senat des Bundesverfassungsgerichts die heftigste Debatte über die Beziehungen von Staat und Kirche, den Stellenwert der christlichen Tradition für den religiös-weltanschaulich neutralen Staat und die Verhältnisbestimmung von positiver und negativer Religionsfreiheit ausgelöst, die in den letzten Jahren in Deutschland geführt wurde. Der Vorgang hat auch über die deutschen Grenzen hinaus starke Beachtung gefunden; von der Pariser Tageszeitung „Le Monde" (13./14.8.95) wurde er beispielsweise unter der Überschrift „Kulturkampf en Bavière" kommentiert.

Das Kreuz als unzulässiger Zwang?

Um *Bayern* geht es in dem BVG-Urteil in erster Linie: Das höchste deutsche Gericht erklärte in seiner Entscheidung über die Verfassungsbeschwerde eines anthroposophisch orientierten Ehepaares bzw. seiner drei Kinder aus der Oberpfalz den Satz aus der Schulordnung für die Volksschulen in Bayern (§ 13) für mit Artikel 4 Abs. 1 des Grundgesetzes unvereinbar und nichtig, der vorschreibt, daß in jedem Klassenzimmer ein Kreuz anzubringen ist. Die Entscheidung fiel mit fünf zu drei Stimmen im Ersten Senat. Drei Senatsmitglieder vertraten eine abweichende Meinung und befanden in ihrem Sondervotum, in die Religionsfreiheit der Beschwerdeführer werde durch das Kreuz im Klassenzimmer nicht eingegriffen.
Die Senatsmehrheit begründet das Urteil zugunsten der Beschwerdeführer vor allem damit, daß mit der Anbringung eines Kreuzes im Klassenzimmer auf religiös-weltanschaulich anders orientierte Kinder ein *unzulässiger Zwang* ausgeübt werde, dem sie sich nicht wie beim Religionsunterricht oder beim Schulgebet entziehen könnten: „Zusammen mit der allgemeinen Schulpflicht führen Kreuze in Unterrichtsräumen dazu, daß die Schüler während des Unterrichts von Staats wegen und ohne Ausweichmöglichkeiten mit diesem Symbol konfrontiert sind und gezwungen werden, ‚unter dem Kreuz' zu lernen."

Das Gericht stellt fest, die Anbringung des Kreuzes rechtfertige sich auch nicht aus der positiven Glaubensfreiheit christlicher Eltern und Schüler, da diese Glaubensfreiheit allen Eltern und Schülern gleichermaßen zukomme. Der daraus entstehende Konflikt lasse sich nicht nach dem Mehrheitsprinzip lösen, „denn gerade das Grundrecht der Glaubensfreiheit bezweckt in besonderem Maße den Schutz von Minderheiten". Es wäre für die Richter mit dem „Gebot praktischer Konkordanz" nicht vereinbar, die Empfindungen Andersdenkender völlig zurückzudrängen, „damit die Schüler christlichen Glaubens über den Religionsunterricht und freiwillige Andachten hinaus auch in den profanen Fächern unter dem Symbol ihres Glaubens lernen können".

Der Kölner Erzbischof, Kardinal *Joachim Meisner*, erklärte, das Bundesverfassungsgericht habe mit seinem Urteil den Versuch unternommen, „eine kreuzeslose abendländische Gesellschaft zu schaffen". In einem Beitrag der FAZ zum Urteil des BVG (12.8.95) findet sich der Satz: „Diesmal also ist der Gekreuzigte selbst verurteilt worden." Solche Reaktionen schießen über das Ziel hinaus und werden dem Urteil bzw. seiner Begründung nicht gerecht. Die Begründung unterscheidet z. B. ausdrücklich zwischen Kreuzen in Klassenzimmern und solchen im Straßenbild oder in Gebäuden. Das Verdikt des Gerichts „gilt nicht dem Kreuz, sondern dem Zwang zum Kreuz" (*Astrid Hölscher*, Frankfurter Rundschau, 15.8.95).

Die Problematik des BVG-Beschlusses liegt vielmehr zunächst darin, daß die Richter sich von der Vorstellung leiten lassen, von einem Kreuz im Klassenzimmer gehe ein *unzulässiger Zwang* auf nichtchristliche Schüler aus. In diesem Sinn spricht die Erklärung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz zum Urteil vom 10. August von einer „Wertung des Kreuzes im Sinne eines intoleranten Symbols mit Zwangselementen", die religiös-theologisch falsch sei und im übrigen die Kompetenz auch eines Verfassungsgerichts weit überschreite. Kein Schüler wird durch ein Kreuz in seinem Klassenzimmer gezwungen, sich mit dem christlichen Glauben auch nur zu befassen, geschweige denn sich in irgendeiner Weise positiv auf ihn einzulassen.

Darüber hinaus gibt das Urteil in der Abwägung zwischen positiver und negativer Religionsfreiheit bezogen auf eine staatliche Einrichtung wie die Schule der *negativen Religionsfreiheit* eindeutig den Vorrang und legt damit die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates mit laizistischer Tendenz aus. Hier bezieht das Minderheitsvotum eine klare Gegenposition, wenn es feststellt, die negative Religionsfreiheit sei kein „Obergrundrecht, das die positiven Äußerungen der Religionsfreiheit im Falle des Zusam-

mentreffens verdrängt". Das Recht der Religionsfreiheit sei kein „Recht zur Verhinderung von Religion". Und an anderer Stelle heißt es, im Minderheitsvotum unter der Geltung des Grundgesetzes dürfe das Gebot der weltanschaulich-religiösen Neutralität nicht als eine Verpflichtung des Staates zur Indifferenz oder zum Laizismus verstanden werden.

In etlichen Stellungnahmen zum Kruzifix-Urteil des BVG wurde an den Kampf der Nationalsozialisten gegen die Kreuze in den Schulen erinnert. In Bayern liegt eine solche Reminiszenz besonders nahe: Dort erfolgte die Entfernung der christlichen Symbole aus den Schulzimmern erst 1941, „zwei Jahre, nachdem sonst überall die Kreuze aus den Schulen entfernt worden waren" (*Heinz Hürten*, Deutsche Katholiken 1918–1945, Paderborn 1992, S. 312). Der Protest in der katholischen Bevölkerung war dann aber wie schon 1936 in Südoldenburg so heftig, daß die Regierung ihre Anordnung zurücknehmen mußte und die Kreuze hängen blieben bzw. wieder angebracht wurden.

Was ist mit den christlichen Grundwerten?

Beim Verweis auf die nationalsozialistischen Maßnahmen gegen die Schulkreuze ist allerdings Vorsicht angebracht. Im Dritten Reich war der Kampf gegen das Kreuz Teil des Versuchs, den christlichen Glauben durch die nationalsozialistische Ideologie zu ersetzen, betrieben Staat und Partei mit verschiedenen Mitteln Kirchenkampf, gegen den es unter den Bedingungen der Diktatur nur sehr begrenzte Möglichkeiten der Gegenwehr gab. Heute stehen den Kritikern des BVG-Urteils alle Möglichkeiten offen, die öffentliche Meinung, Parteien, Verbände usw. in ihrem Sinn zu sensibilisieren und um Unterstützung für ihre Anliegen zu werben. Das Urteil ist auch nicht Ausdruck einer staatlich verordneten ideologischen Generalattacke auf das Christentum und die Kirche, sondern möchte die Rechte von Minderheiten in einem Staat schützen, der den Kirchen optimale Entfaltungsmöglichkeiten bietet.

Die Reaktionen auf das Urteil haben vor allem zweierlei gezeigt. Zum einen, daß es – nicht, aber gerade auch in Bayern – nach wie vor viele Katholiken gibt, die selbstverständlich aus und mit den Riten und Symbolen ihres Glaubens einschließlich des christlichen Brauchtums leben, und deshalb nicht verstehen können, warum das Kreuz in öffentlichen Schulen keinen Platz mehr haben soll, bloß weil sich einzelne daran stören. Zum anderen, daß offenbar auch nicht wenige Zeitgenossen, die der Kirche nur schwach verbunden sind und sich in einem eher unbestimmten Sinn als Christen verstehen, auf ein gewisses Minimum an christlich-religiösen Verweisen im öffentlichen Leben und auch in staatlichen Einrichtungen nicht verzichten wollen, weil sie um den Zusammenhalt, den ethischen Grundkonsens und die religiösen Wurzeln der Gesellschaft besorgt sind.
Von diesen religiösen Wurzeln, vom „christlichen Abendland" und von der Bindung des demokratischen Rechtsstaats Bundesrepublik an christlich geprägte und verankerte Grundwerte war und ist im Zusammenhang mit dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts viel die Rede. Bundeskanzler *Helmut Kohl* äußerte in seiner Eigenschaft als CDU-Vorsitzender: „Unsere freiheitliche Gesellschaftsordnung ist wesentlich auf christlichen Grundwerten aufgebaut ... Die Offenheit unserer pluralistischen Gesellschaft wäre falsch verstanden, wenn sie dazu führt, daß die Werte unserer abendländischen Kultur aufgegeben werden."

Allerdings besteht gerade auf diesem Feld heute einiger Klärungsbedarf. Nicht selten kann man schließlich den Eindruck haben, der Verweis auf die christlichen Grundwerte oder die abendländisch, maßgeblich vom Christentum mitgeprägte Kultur sei vor allem Ausdruck einer gewissen Verlegenheit oder auch Hilflosigkeit. Wenn es zum Schwur kommt (siehe die Auseinandersetzungen um Feiertagsstreichung und Sonntagsarbeit), gerät das gemeinsame christliche Erbe gegenüber ökonomischen Überlegungen leicht ins Hintertreffen.
Andererseits malen kirchliche Stellungnahmen gelegentlich die drohende Gefahr eines „Staates ohne Gott" an die Wand, ohne sich genügend über das spannungsreiche Verhältnis von persönlicher Glaubensentscheidung, staatlicher religiös-weltanschaulicher Neutralität und unverzichtbarem Wertfundament eines Rechtsstaats Rechenschaft zu geben. Jenseits mancher Aufgeregtheiten könnte das Urteil des Verfassungsgerichts zu den Kreuzen in der staatlichen Schule deshalb ein Anlaß dafür sein, die Frage nach der christlichen Tradition in einer säkularisierten und multireligiösen Gesellschaft wie auch nach den christlichen Voraussetzungen und Konnotationen rechtsstaatlicher Grundwerte in aller Ehrlichkeit neu aufzugreifen.

Christliches Selbstbewußtsein ist gefragt

Noch nicht abzusehen ist derzeit, welche Auswirkungen das Karlsruher Urteil und die durch es ausgelöste Diskussion auf das in zahlreichen Verträgen geregelte Verhältnis von *Staat und Kirche* in Deutschland haben werden. *Rudolf Wassermann* sprach in einem Kommentar zum BVG-Urteil (Die Welt, 11.8.95) von einem „tiefen weltanschaulichen Riß", der durch das Gericht gehe. Jedenfalls stehen Mehrheitsbeschluß und Sondervotum für zwei divergierende Tendenzen, die Zuordnung von Staat und Kirche verfassungsrechtlich zu bewerten bzw. weiterzuentwickeln: eine stärker am Grundsatz der Neutralität und der Trennung orientierte und eine, die mehr die Zusammenarbeit und die Bindung des Staates an das christlich-abendländische Erbe betont. Es wird einiges davon abhängen, welche dieser beiden Tendenzen in der Rechtsprechung künftig die Oberhand erhält.
Die Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der EKD haben erst kürzlich in

einer gemeinsamen Stellungnahme zum Verhältnis von Staat und Kirche im Blick auf die Europäische Union (vgl. HK, Juni 1995, 284) den in einer langen Tradition entstandenen staatskirchenrechtlichen Status quo in Deutschland verteidigt und seine Vorzüge für beide Seiten herausgestellt. In den neuen Bundesländern wurden Verträge zwischen Staat und Kirche abgeschlossen bzw. sind noch in Arbeit, die mit geringen Abweichungen das bewährte deutsche System der Staat-Kirche-Beziehungen übernehmen. Akute Gefahr besteht weder für den Religionsunterricht an staatlichen Schulen noch für die Theologischen Fakultäten (vgl. HK, Juni 1995, 293 ff.) oder auch für die Kirchensteuer.

Das muß allerdings nicht unbedingt so bleiben. Zwar sind die überzeugten, kämpferischen Laizisten in Deutschland sicher eine kleine Minderheit (im Westen jedenfalls), aber die gesellschaftliche Basis der Kirchen dürfte weiter bröckeln. Nach dem Muster der jetzt positiv beschiedenen Verfassungsbeschwerde gegen die Anbringung von Kreuzen in staatlichen Pflichtschulen könnten religiös-weltanschauliche Minderheiten verschiedenster Couleur ihre Ansprüche gegenüber der christlichen Mehrheit bei der Gestaltung der Rechtsordnung in verstärktem Umfang geltend zu machen versuchen.

Der Münsteraner Dompropst *Josef Alfers* forderte die Christen dazu auf, nach dem Kruzifix-Urteil des Bundesverfassungsgerichts Farbe zu bekennen und die im Grundgesetz festgeschriebenen Möglichkeiten der Religionsfreiheit selbstbewußt zu nutzen. Die Gläubigen müßten sich den Wert christlicher Symbole neu bewußt machen. Gleich, was jetzt im einzelnen aus den Kreuzen in bayerischen Schulen oder auch anderswo wird: Genau hier wäre anzusetzen. *U. R.*

Niederlande: Weichenstellungen in Richtung Dialog

In der katholischen Kirche der Niederlande stehen die Zeichen derzeit eher auf Dialog als auf Konfrontation. Auf allen Seiten spürt man deutlich, wie sehr die Bindekraft von Glaube und Kirche nachgelassen hat. Diskutiert wird u. a. ein niederländischer „Katholikentag".

Bei ihrer jüngsten Vollversammlung am 12. und 13. Juni rief die Niederländische Bischofskonferenz eine „Begleitkommission Dialog" ins Leben und nahm damit eine Anregung der ebenfalls von ihr eingesetzten „Kommission Dialog" auf, die Ende letzten Jahres ihre Vorschläge für eine Intensivierung des Dialogs zwischen den verschiedenen Instanzen, Organisationen und Gruppierungen in der katholischen Kirche des Landes vorgelegt hatte (vgl. HK, Januar 1995, 7 f.). Die neue fünfköpfige Kommission soll zum einen den *Dialogprozeß* auf der Ebene der niederländischen Kirchenprovinz begleiten. Zum anderen soll sie der Bischofskonferenz Vorschläge dazu unterbreiten, wie das Nachdenken über den Dialog in der Kirche fortgesetzt werden kann. Dabei wird auf die Ausgangspunkte und Bedingungen für den Dialog verwiesen, wie sie die Kommission 1994 in ihrem Abschlußbericht zusammengestellt hat.

Einen Monat vor der Einsetzung der neuen „Begleitkommission" hatte in Den Haag das diesjährige Großtreffen der „Achter-Mai-Bewegung" stattgefunden. Sie hat ihren Namen vom 8. Mai 1985 erhalten, als kurz vor dem dann ausgesprochen kühl verlaufenen Papstbesuch in den Niederlanden (vgl. HK, Juni 1985, 260 ff.) ein Treffen mit dem programmatischen Motto „Das andere Gesicht der Kirche" stattfand. Das zehnjährige Jubiläum dieses Ereignisses stand im Zeichen eines entspannteren Verhältnisses zwischen der Bewegung und den niederländischen Bischöfen, von denen diesmal gleich zwei im Programm mitwirkten.

Durchbruch im Verhältnis zu den Bischöfen

Bischof *Ad Van Luyn* von Rotterdam, gleichzeitig Vorsitzender des niederländischen Zweigs von Pax Christi, saß mit auf einem Podium zum Thema „Für Frieden in der Fremde", bei dem es u. a. um den niederländischen Beitrag zur UN-Mission im ehemaligen Jugoslawien ging. Bischof *Tiny Muskens* von Breda diskutierte mit Vertretern unterschiedlicher Strömungen und Institutionen im niederländischen Katholizismus über „Dialog und Leitungsfunktion" und sagte in seinem einleitenden Statement, die Kirche befinde sich heute weltweit an einem Wendepunkt. Überall gehe es um die Frage der Inkulturation; der Dialog gehöre in diesen Zusammenhang: „Wie können wir Kirche und Glauben in den verschiedenen Kulturen lebendig erhalten?"

Bei der Eröffnungsveranstaltung des Treffens in Den Haag nannte *Hedwig Wasser*, Vorsitzende der „Achter-Mai-Bewegung", die Anwesenheit der beiden Bischöfe einen *Durchbruch* in den schwierigen Beziehungen zwischen der Bewegung und den Bischöfen. Man hoffe, daß die Zeit der Konfrontation vorüber sei und beide Seiten aus den Fehlern der Vergangenheit lernten. In einer Pressekonferenz während der Veranstaltung sagte Frau Wasser, zunächst sei „Achter Mai" eine Art kirchliche Widerstandsbewegung gewesen; das sei aber inzwischen vorbei: „Von jetzt an sind wir ein Partner im Dialog."

Eher versöhnliche Klänge kamen inzwischen auch von der anderen Seite

des aktiven katholischen Spektrums in den Niederlanden. Am 24. Juni traf sich in Den Bosch die 1986 als Reaktion auf die „Achter-Mai-Bewegung" Vereinigung „Contact Rooms Katholieken" (CRK) zu ihrem jährlichen „Kontakttag". Hier gab es einen Workshop zum Thema „Ist die Polarisierung vorbei?", bei dem der Theologe und Kunsthistoriker *Antoine Bodar* eine „Mentalitätsveränderung" in der „Achter-Mai-Bewegung" konstatierte und sich positiv auf die Aussagen von Hedwig Wasser über die Notwendigkeit des Dialogs bezog. CRK-Vorsitzender *W. Witteman* äußerte gegenüber der Presse, „Achter Mai" sei inzwischen weniger hart und kritisch gegenüber den Bischöfen als früher. Am CRK-Kontakttag nahmen ca. 5000 Menschen teil, nach Den Haag zum Treffen der „Achter-Mai-Bewegung" waren etwa 10000 gekommen, allerdings nur wenige Jugendliche und junge Erwachsene.

Zum Auftrag der Bischofskonferenz für die „Begleitkommission Dialog" gehört auch die Beschäftigung mit dem Thema „Katholikentag". Die Frage, ob nicht an die Stelle der in den letzten zehn Jahren abgehaltenen Treffen von „Contact Rooms Katholieken" und „Achter-Mai-Bewegung" eine Art niederländischer Katholikentag mit breiter Beteiligung der verschiedenen Strömungen treten könnte, spielte auch in der Diskussion mit Bischof Muskens in Den Haag eine Rolle. Der Bischof selber plädierte dafür, möglichst bald einen solchen Katholikentag zu veranstalten, und zwar um der Jugend willen: „Wenn wir weiter untereinander streiten, können wir unseren Glauben nicht an eine neue Generation weitergeben."

Jan Groot Wassink von „Contact Rooms Katholieken" sprach sich bei der Veranstaltung mit dem Bischof von Breda ebenfalls für einen landesweiten Katholikentag in Verantwortung der Bischofskonferenz und unter Mitwirkung von CRK und „Achter Mai" aus. *Marie-José Janssen*, Gefängnisseelsorgerin und Mitglied einer Initiativgruppe von Pastoralreferenten im Erzbistum Utrecht, zeigte sich ebenfalls von der Idee eines großen niederländischen Katholikentags angetan; gleichzeitig dürfe aber die Vielfarbigkeit, wie sie sich in den verschiedenen Bewegungen zeige, auf keinen Fall aufgegeben werden.

Die Fronten sind in Bewegung geraten

Bereitschaft, an einem niederländischen Katholikentag teilzunehmen, signalisierte für die „Charismatische Erneuerung" in den Niederlanden deren Vorsitzende, *Tiny Pouwels-Van de Pas*, beim diesjährigen „Offenen Tag" der Bewegung am 5. Juni in Den Bosch, zu dem 2000 Menschen kamen. Ob es in absehbarer Zeit wirklich zu einem solchen Katholikentag kommt und welche Form er haben wird, muß zunächst noch offen bleiben. Gerade die Aufmerksamkeit für dieses Thema zeigt aber, daß die kirchlichen Fronten in den Niederlanden ein Stück weit in Bewegung geraten sind.

Jedenfalls hat in der „Achter-Mai-Bewegung" eine Diskussion darüber eingesetzt, welche Rolle dieser Zusammenschluß von etwa hundert Institutionen, Organisationen und Gruppen in Zukunft in Kirche und Gesellschaft spielen soll. Sie schlägt sich derzeit in kontroversen Artikeln in der „Achter Mai" nahestehenden Wochenzeitung „De Bazuin" nieder. In der Nummer vom 28. Juli stellte *Patrick Altena* polemisch-unbequeme Fragen an die Bewegung, ihren Arbeitsstil und ihre jährlichen Treffen: „Fühlt ihr euch nicht unwohl angesichts der geistigen Inzucht, die ihr seit Jahr und Tag betreibt? Habt ihr nicht langsam genug davon, immer wieder in trostlosen Sälen immer wieder mit den gleichen Leuten zu reden?... Hört ihr wirklich auf das, was Menschen von uns, von der Kirche, erwarten?"

In der gleichen Ausgabe von „De Bazuin" replizierte *Jos Thewessen*, Vorstandsmitglied der „Achter-Mai-Bewegung". Er rät der Bewegung für ihren weiteren Weg, sich um möglichst viel Selbständigkeit zu bemühen, sowohl im Dialogprozeß, der von den Bischöfen angestoßen wurde, wie bei einem möglichen landesweiten und breit angelegten Katholikentag. Zur Selbständigkeit gehören für ihn vor allem Offenheit und Ehrlichkeit nach innen wie nach außen. *Meinungsverschiedenheiten* innerhalb der Bewegung sollten ausgehalten und nicht versteckt werden. Die jährlichen Treffen zeigten, daß in „Achter-Mai" viel Kreativität stecke; deshalb hätten diese Treffen in möglicherweise veränderter Form mehr Zukunft, als heute viele meinten.

Beim „Achter-Mai"-Treffen in Den Haag wurde u. a. ein von der Bewegung angeregtes Buch vorgestellt, das eine Art Bilanz des niederländischen Katholizismus am Ende dieses Jahrhunderts versucht und sich dabei sowohl mit der Geschichte der katholischen Kirche in den Niederlanden wie mit einzelnen Bereichen des kirchlichen Lebens befaßt (Katholieken in de moderne tijd, Verlag De Horstink, Zoetermeer 1995). In diesem Band unternimmt der Theologe *Lodewijk Winkeler* (er schrieb vor einigen Jahren eine viel beachtete Dissertation über die Rolle der Intellektuellen im niederländischen Katholizismus nach 1945) einen aufschlußreichen Rückblick auf die Entwicklung der letzten fünfundzwanzig Jahre.

Die Botschaft und ihre Überbringer

Winkeler verweist dabei auf ein Mißverhältnis zwischen innerkirchlicher Diskussion und gesellschaftlichem Diskurs seit Ende der achtziger Jahre: „Die Gesellschaft drohte die katholische Opposition rechts und links zu überholen. Während sich die Katholiken noch vor allem mit Strukturen beschäftigten, diskutierte die wohlgemerkt säkularisierte Gesellschaft Inhalte – Überzeugungen, Normen und Werte" (S. 109). Die Generation der Katholiken, die enthusiastisch das Zweite Vatikanum und das niederländische Pastoralkonzil miterlebt hät-

ten, sei mit Enkeln konfrontiert worden, die nichts von der Kirche wissen wollten oder höchstens noch vage an „etwas Höheres" glaubten.
Der Beitrag endet mit der Frage, was unter Berücksichtigung der Entwicklung des letzten Vierteljahrhunderts vom jetzt angelaufenen Dialog in der katholischen Kirche der Niederlande zu erwarten sei. Für Winkeler wäre es schon ein erster Erfolg, wenn es gelänge, das in den letzten Jahren und Jahrzehnten immer wieder heiß umstrittene Thema Autorität in der Kirche im Dialog zu umschiffen. Für die Jugend sei diese Frage ohnehin nur von geringer Bedeutung: „Wenn sie überhaupt interessiert ist, dann an der Botschaft und nicht an deren Überbringer" (S. 112). Die ältere Generation der Katholiken habe es schwerer gehabt, zu dieser Schlußfolgerung zu finden.
Bei seiner nächsten Sitzung Ende September wird sich das „Landelijk Pastoraal Overleg" (LPO), eine Art überdiözesaner Pastoralrat der niederländischen Kirchenprovinz, schwerpunktmäßig mit dem Thema „Gott erleben" befassen, also einem für Glaube und Glaubensweitergabe zentralen Problem. Insgesamt gilt die Arbeit des LPO bis 1998 dem Thema „Evangelisierung in einem Klima des Dialogs", wobei neben „Gott erleben" noch „Gemeinschaft" und „Gerechtigkeit" als weitere Schwerpunkte aufgenommen werden sollen. Hier könnte sich zeigen, wie weit im aktiven Teil des niederländischen Katholizismus die Einsicht gediehen ist, daß die Botschaft wichtiger ist als ihr Überbringer. *U. R.*

US-Bischöfe: Klage über Beziehungen zu Rom

In der amerikanischen Bischofskonferenz hat sich Unmut über die Kommunikationsverhältnisse in den eigenen Reihen aufgestaut. Im Rahmen einer Strukturdebatte der Bischofskonferenz kommt dieser offen zum Ausdruck. US-Bischöfe haben den Eindruck, es fehle in den eigenen Reihen an Offenheit und gegenseitigem Vertrauen.

Auf der Tagesordnung der jüngsten Frühjahrsvollversammlung der US-amerikanischen Bischofskonferenz Mitte Juni in Chicago stand ein Punkt, dem man zunächst seine über die Kirche in den Vereinigten Staaten hinausreichende Brisanz nicht unbedingt ansah: 1991 war ein Ad-hoc-Komitee der Bischofskonferenz mit dem Auftrag gebildet worden, sich sowohl über Wesen und Aufgabe der Konferenz Gedanken zu machen als auch Vorschläge für eine effektivere Gestaltung von deren Arbeit auszuarbeiten.
In Vertretung des aus Gesundheitsgründen nicht anwesenden Erzbischofs von Chicago und früheren Präsidenten der US-Bischofskonferenz, Kardinal *Joseph Bernardin*, trug der Erzbischof von Boston, Kardinal *Bernard Law*, einen Bericht dieses Ad-hoc-Komitees vor, in dem Grundanliegen und Vorschläge zu einer Reform der Strukturen dieser zu den größten Konferenzen der Weltkirche zählenden Bischofskonferenz aufgelistet wurden (Wortlaut in: Origins, 29.6.95, 113 ff.): *Zusammenlegung* der (jüngeren) „National Conference of Catholic Bishops" (NCCB) mit der (älteren) „United States Catholic Conference" (USCC) – letztere hat ihre Aufgaben auf den Gebieten des Erziehungswesens, der sozialen Arbeit auf internationaler wie nationaler Ebene, der Medien; *Verringerung der Zahl der ständigen Kommissionen* von 28 auf 15; Vergrößerung der verbleibenden Kommissionen und Ausweitung von deren Aufgabengebieten. Mitglieder der ständigen Kommissionen sollen *nur Bischöfe* sein können; der Zahl der Nicht-Bischöfe als Berater soll die Zahl der Mitglieder nicht überschreiten; Vorsitzender einer Kommission soll ein Bischof nur in *einer* ständigen Kommission sein können, Mitglied überhaupt in höchstens zwei Kommissionen.

Effektive und affektive Kollegialität

Es wird empfohlen, die Zusammenarbeit auf der Ebene *kleinerer geographischer Einheiten* (Kirchenprovinzen, Regionen der Bischofskonferenz) zu verstärken. Man solle darüber nachdenken, wie man drängende Themen umgehender behandeln, die Menge an Vorbereitungsmaterial für eine Konferenz verringern sowie die Zahl der von der Bischofskonferenz insgesamt erarbeiteten und verabschiedeten Dokumente verkleinern könne.
Außerhalb dieses Berichtes trug Kardinal Law zur theologischen Bestimmung der Stellung von Bischofskonferenzen einen Text vor, dessen Status unklar blieb (vgl. Origins, 13.7.95, 134 ff.). „Origins" zitiert Law mit der Bemerkung, diese „Ergänzung" („attachment") sei nicht Teil des Berichts und stelle eine „Zusammenfassung eines von einem Komiteemitglied erarbeiteten längeren Papiers" dar. In dem Text wird im wesentlichen die bekannte, aber nicht unproblematische Unterscheidung von „effektiver" und „affektiver Kollegialität" referiert. Demnach werde die bischöfliche Kollegialität „primär" vom „gesamten Bischofskollegium in Zusammenhang mit dem Papst" ausgeübt.

Die Arbeit von Bischofskonferenzen und -Synoden sei zwar „bedeutsam für das Leben der Kirche", an der bischöflichen Kollegialität habe sie jedoch nur auf „analoge" Weise Anteil. Es handele sich um einen „begrenzten und klar umrissenen Ausdruck bischöflicher Verantwortung". Alles in allem kommt in dieser Darstellung eine die Autorität von Bischofskonferenzen deutlich begrenzende Position zum Ausdruck.

Die vagen Angaben Laws zum Status dieser Äußerung dürften darauf schließen lassen, daß in dieser Frage innerhalb der Ad-hoc-Kommission kein Konsens erzielt wurde, was angesichts der Position in der Sache nicht verwundert.

Auch wenn dies der Bericht von Kardinal Law nur in ganz wenigen Zeilen offenbarte – die Diskussion unter den US-Bischöfen über die Zusammenarbeit im Rahmen der nationalen Konferenz gestaltet sich weitaus (selbst-) kritischer, als er dies deutlich werden ließ. Unter den Bischöfen gärt es in bezug auf die Arbeit der Konferenz. Dies zeigt ein anderes Dokument, das von einer Gruppe von Bischöfen verfaßt, bereits vor einem Jahr dem Ad-hoc-Komitee überreicht worden war, nun aber am Rande der Vollversammlung in Chicago bekannt wurde und weltweit schnell Beachtung fand (Wortlaut in: National Catholic Reporter, 28.7.95; Origins, 13.7.95, 129 ff.).
Etwa ein Dutzend Bischöfe hat es erarbeitet. Pressemeldungen sprachen von rund 40 US-Bischöfen, die hinter dieser Analyse stünden. Der Erzbischof von Milwaukee, *Rembert Weakland*, sowohl Mitglied des Ad-hoc-Komitees als auch Mitautor dieses Sondervotums, betonte, daß sich das Papier auf die Ansichten von mehr Bischöfen abstütze und die Unterstützung für das Papier innerhalb der Bischofskonferenz größer sei, als es in dieser Zahl zum Ausdruck komme.

„Wir schweigen zu den wichtigen Fragen"

In einer Reihe von praktischen Vorschlägen zur Konferenzstruktur und -arbeit berührt sich dieses Dokument mit den von Kardinal Law gemachten Vorschlägen. Im Mittelpunkt des Sondervotums steht jedoch der Versuch, sich stärker auf die vom Zweiten Vatikanischen Konzil gewollte *Kollegialität* zu besinnen – innerhalb der US-Konferenz, vor allem aber auch im Verhältnis zum Vatikan. Ausgangspunkt für die Analyse ist dabei das offenbar verbreitete Gefühl unter US-Bischöfen, daß „drängende und wichtige Themen" innerhalb der Bischofskonferenz nicht so behandelt würden, wie sie dies verdient hätten. „Es wird zwar niemand daran gehindert zu sprechen, aber irgendwie vertun wir die Gelegenheit, uns offen über unsere Gedanken und Gefühle auszutauschen, über die man im privaten Rahmen die Ansichten von Bischöfen, Priestern oder anderen führenden Mitarbeitern in den Diözesen hört. Viele haben den Eindruck, als Konferenz schwiegen wir zu den wirklich wichtigen Fragen und beschäftigten uns statt dessen mit Nebensächlichkeiten."
Die Ursache sieht man in der Tatsache begründet, daß es sich um Themen handelt, die „Meinungsverschiedenheiten" mit kurialen Stellen berührten und bei denen die Bischöfe in ihrer „Doppelrolle als Vorsteher einer Ortskirche und als Mitglieder des Bischofskollegiums" einer „eigenartigen Form des Drucks" ausgesetzt seien. Es sei jedoch von entscheidender Bedeutung, daß Bischöfe in der Lage seien, aus der Perspektive des Glaubens offen über alles zu sprechen, was das kirchliche Leben betreffe. Der „sensus fidelium" müsse dabei mehr als bisher in Rechnung gestellt werden.

Kardinal Law hatte in seinem Bericht lediglich allgemein darauf hingewiesen, daß die Zusammenarbeit zwischen Bischofskonferenz und der römischen Kurie, etwa bei der Erstellung von Konferenzdokumenten, „Aufmerksamkeit" verdiene. Die Gruppe um Erzbischof Weakland wird in ihrem Papier deutlicher.

Die Bischöfe wehren sich dagegen, daß Konferenzdokumente, noch ehe sie abschließend behandelt wurden, bereits in Rom vorgelegt würden. Die Antwort aus Rom werde dann wie eine „Direktive" behandelt. In einem Fall habe das Dokument schon eher in Rom vorgelegen, als es die eigene Konferenz habe zur Kenntnis nehmen können. Beim „Frauenhirtenbrief" habe sich Kardinal Ratzinger direkt an die zuständige Kommission gewandt und so den Abfassungsprozeß entscheidend beeinflußt, ohne daß die übrige Bischofskonferenz den Brief zu sehen bekommen habe. Bei der englischen Übersetzung des „Weltkatechismus" habe man sich das Übersetzungsprozedere von einer „kleinen Gruppe" aus der Hand nehmen lassen, ohne daß die Konferenz dazu gehört worden sei. Umgekehrt wird eine Reihe von Beispielen genannt, bei denen sich römische Stellen zu sensiblen Fragen äußerten, ohne eine Bischofskonferenz wie die amerikanische dazu zu befragen: beim Priesterdirektorium (vgl. HK, Juni 1994, 320), beim römischen Dokument „Ex corde ecclesiae" über die katholischen Universitäten, beim Apostolischen Schreiben „Ordinatio sacerdotalis" über die Zulassung von Frauen zur Priesterweihe (vgl. HK, Juli 1994, 355 ff.).

Das Kardinalskollegium und die Kollegialität

Die Gruppe um Weakland fordert die übrigen Bischöfe auf, initiativ zu werden. Die Autoren fragen in ihrem Sondervotum, ob es in Fällen, in denen nicht ausdrücklich eine Stellungnahme der Bischofskonferenzen von Rom eingefordert wird, wirklich richtig sei, solche römischen Äußerungen unkommentiert zu lassen; immerhin würden sie zu autoritativen Quellentexten, auf die man sich in den anschließenden Dokumenten zitierend beziehe. Initiativ werden solle man auch in bezug auf die festzustellende „systematische Neuinterpretation von Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils". Die Minderheitsmeinung des Konzils werde als die „wahre Position des Konzils" ausgegeben. Beispiel: das Schreiben der Glaubenskongregation über „Einige Aspekte der Kirche als Communio" (vgl. HK, Juli 1992, 319 ff.) mit seinem Versuch, die Kollegialität der Bischöfe im Rahmen von Bischofskonferenzen herunterzuspielen.

Besorgt zeigt man sich über die Entwicklung des *Kardinalskollegiums*. Dies werde zunehmend als Beratungsgremium für den Papst gebraucht. Da-

durch werde die Kollegialität der Bischöfe „aufgeweicht". Kritik wird auch am Prozedere der *Bischofssynoden* geübt, so an der Geheimhaltung der Antworten der Bischofskonferenzen auf die Lineamenta und der Auswahl der Delegierten.

Eine besondere Eindringlichkeit erreicht die Stellungnahme in ihrem Abschnitt über die inneren Kommunikationsverhältnisse der Konferenz. Offene Diskussion über substantielle Themen sei nicht hilfreich, solange ein „tiefgreifendes und ernstes Vertrauensproblem unter den Bischöfen" bestehe, „fehlende Offenheit und Ehrlichkeit" in der Art und Weise, wie man „denkt, fühlt und handelt". Einige Bischöfe erweckten den Eindruck, sie sprächen für die Kurie und Rom und wüßten im Gegensatz zu den anderen, was der Vatikan denke. „Es herrscht der Eindruck, als stünden einige Bischöfe in direktem Kontakt mit Rom über Themen, die gerade auf der Tagesordnung stehen, und übten entscheidenden Einfluß aus."

Einige Themen, obwohl von vitalem Interesse für das kirchliche Leben, würden erst gar nicht behandelt, da sie als *zu heikel und kontrovers* gälten. Die Liste dieser Themen ist lang; erwähnt werden darin der Priestermangel, die „Priestermoral", ökumenische Fragen, Gleichheit in der Kirche, das Verhältnis der US-Bischofskonferenz zu Rom, der Annullierungsprozeß, die Beziehungen von Teilen des US-Episkopats zu fundamentalistischen Kreisen, Sexualethik, die Weihe von verheirateten Männern zu Priestern, eine Reihe von Fragen in bezug auf Priester und Priesteramt (Homosexualität, Pädophiliefälle) und manches andere.

Das Papier spricht die problematisch gewordenen kommunikativen Verhältnisse zwischen den Ortskirchen in den USA und Rom so offen an, wie man es in dieser Deutlichkeit von Bischöfen noch nicht gelesen hat. Gerade was die Offenheit der Debatte innerhalb der Bischofskonferenz und die Beziehungen zum Apostolischen Stuhl angeht, spiegelt dieses Dokument weit mehr als nur die Zustände innerhalb der US-Bischofskonferenz wider. Selbst wenn das Papier ausschließlich die amerikanischen Verhältnisse im Blick hat, so kommt ihm daher wegen der Ähnlichkeit der Probleme in anderen Ortskirchen bzw. Bischofskonferenzen auch über die USA hinaus erhebliche Bedeutung zu. *K. N.*

In Geschichte verstrickt

Die Serbische Orthodoxie und ihre Rolle im gegenwärtigen Jugoslawienkonflikt

Seit Beginn des Kriegs im ehemaligen Jugoslawien meldet sich immer wieder die Serbische Orthodoxe Kirche mit Appellen zugunsten der serbischen Sache zu Wort. Sie tut dies auf dem Hintergrund einer langen Geschichte, in der sich feste Deutungsmuster herausgebildet haben, die teilweise quer zur historischen Wirklichkeit stehen. Auch heute sieht die Orthodoxe Kirche die Serben nur als Opfer des Konflikts. Durch ihre Haltung hat sie für erhebliche ökumenische Irritationen gesorgt.

Vor einigen Wochen ging ein Foto durch die Presse, auf dem das Oberhaupt der Serbischen Orthodoxen Kirche, Patriarch *Pavle*, zusammen mit dem politischen und dem militärischen Oberhaupt der bosnischen Serben, *Karadžić* und *Mladić*, zu sehen war: der Patriarch, in liturgischer Gewandung, hielt den beiden, gegen die kurz darauf Anklage vor dem Internationalen Kriegsverbrecher-Tribunal in Den Haag erhoben wurde, ein Stück Kuchen zum Kuß hin, wie es der Hausherr nach serbischem Brauch am Fest des Hauspatrons (slava) dem Ehrengast anbietet. Auch früher schon gab es Bilder, die Kirchenvertreter auf den Sitzungen der selbsternannten serbischen Parlamente in Knin (Kroatien) und Pale (Bosnien) zeigten, oder zusammen mit Anführern von Milizen, die im Westen ebenfalls als Kriegsverbrecher betrachtet werden.

Bezeugen solche Bilder, daß die Serbische Orthodoxe Kirche (SOK) Kriegsverbrecher unterstützt und die Methoden billigt, nach denen die bosnischen Serben ihre Ziele zu erreichen suchen? Oder verweisen sie auf eine Fehleinschätzung der gesamten Situation im früheren Jugoslawien durch die Vertreter der Serbischen Orthodoxie?

In ihrer Geschichte immer national orientiert

Um die Haltung der SOK im gegenwärtigen Krieg zu verstehen, muß beachtet werden, daß sich die Lage dieser Kirche in den letzten Jahren entscheidend gewandelt hat. Bis vor knapp zehn Jahren war die SOK in der serbischen und der jugoslawischen Gesellschaft marginalisiert. Es gab keinen Bereich, in dem sie bedeutenden Einfluß ausgeübt hätte. Sowohl personell als auch finanziell war ihre Situation äußerst prekär. Das begann sich zu ändern, als Slobodan Milošević 1987 in Serbien an die Macht kam und

begann, die serbische nationale Frage im öffentlichen Diskurs der Republik in den Vordergrund zu stellen. Die SOK als Trägerin der serbischen nationalen Identität spielte für ihn dabei eine sehr wichtige Rolle, auch wenn die Unterstützung der Kirche durch den Staat wegen der nach wie vor kommunistischen Ideologie nicht offen und rückhaltlos sein konnte. Doch wurde der SOK etwa der Weiterbau einer großen Kirche für den serbischen Nationalheiligen Sava im Zentrum Belgrads gestattet. Das Bauprojekt war wegen des Ausbruchs des Zweiten Weltkriegs in den Fundamenten steckengeblieben und durfte nach dem Krieg nicht mehr weiterverfolgt werden. Andere Kirchenbauten jedoch, die für die pastorale Betreuung der Gläubigen wichtig gewesen wären – etwa eine Kirche im Neubaustadtteil Novi Beograd –, wurden nicht gestattet.
Ein weiteres Zeichen für die veränderte Lage war die wachsende Präsenz der Kirche in der Öffentlichkeit. Zu besonderen Anlässen, vor allem solchen nationalen Charakters (etwa die 600-Jahr-Feier der Schlacht auf dem Amselfeld 1989), konnten Kirchenvertreter beispielsweise in den Medien auftreten. Besonders wurde die Wahl des jetzigen Patriarchen im Dezember 1990, durch die der greise und schwer erkrankte Patriarch *German* abgelöst wurde, auch in den staatlichen Medien gewürdigt.

Die SOK war auch in der Zeit, als ihr in Serbien solche Aufmerksamkeit noch nicht zuteil wurde, national orientiert. Dafür gibt es eine Reihe von Gründen. Schon vor der 500-jährigen Türkenzeit läßt sich das Verhältnis zwischen dem mittelalterlichen serbischen Reich und der orthodoxen Kirche mit dem traditionellen orthodoxen Begriff der „Symphonia" bezeichnen: *Sava* (1174–1235), der erste serbische Erzbischof, war Sohn des *Stefan Nemanja*, des Begründers der serbischen Dynastie der Nemanjiden. Während der Vater den serbischen Staat schuf und festigte, erreichte der Sohn die Autokephalie und Einigung der serbischen Kirche. In der Zeit der Osmanen war die Kirche Hüterin der serbischen nationalen, religiösen und kulturellen Identität. Vor allem die Klöster spielen hier eine wichtige Rolle.
Auch die Wanderungsbewegungen nach Norden, in südungarisches Gebiet, geschahen unter Beteiligung der Kirche, so daß seit dem 17. Jahrhundert im Habsburgerreich nicht nur eine signifikante Zahl von Serben siedelte, sondern auch eine eigene kirchliche Struktur zu finden ist. Da diese Serben aus strategischen Gründen von den Österreichern bevorzugt in der sog. Militärgrenze (= krajina) zum Osmanischen Reich angesiedelt wurden, gibt es in Kroatien seit Jahrhunderten kompakte serbische Siedlungsgebiete, deren Zukunft nach der Massenflucht in Folge der Rückeroberung der Krajina durch kroatische Truppen allerdings unsicher ist.

Auch in der Zeit der Befreiung von den Türken und danach hat die SOK immer die Interessen des serbischen Volkes vertreten. Eine entscheidende politische Veränderung trat 1918 ein, als der Staat Jugoslawien, zunächst unter der Bezeichnung „Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen", gegründet wurde. Für die meisten Serben war dieser Staat gleichsam die Fortsetzung des serbischen Königreiches (das im 1. Weltkrieg ja zu den Siegermächten gehört hatte): König, Regierung, Armee, staatliche Strukturen etc. blieben die gleichen, nur Staatsgebiet und Bevölkerung waren erheblich vergrößert. Die Kroaten und Slowenen waren jedoch der Ansicht, mit den Serben zusammen auf gleichberechtigter Grundlage einen neuen Staat geschaffen zu haben.
Dieser fundamentale Unterschied in der Betrachtung des jugoslawischen Staates sollte bleibende Wichtigkeit erlangen, und zwar bis zum Auseinanderbrechen Jugoslawiens 1991. Das Zwischenkriegs-Jugoslawien war aufgrund der genannten Voraussetzungen serbisch dominiert; die anfängliche Begeisterung der Kroaten über den gemeinsamen südslawischen Staat wich bald herber Enttäuschung. Als die Regierung in den 30er Jahren ein Konkordat mit dem Heiligen Stuhl abschließen wollte, verhinderte die SOK das, indem sie alle Parlamentsabgeordneten zu exkommunizieren drohte, die der Ratifizierung zustimmen sollten.

Im kommunistischen Jugoslawien

1941 wurde Jugoslawien von den Truppen der Achsenmächte in kürzester Zeit überrannt. In Kroatien und Bosnien wurde mit deutscher und italienischer Hilfe ein Marionettenstaat, der sog. „Unabhängige Staat Kroatien", errichtet. Die im Bereich dieses Staates lebenden Serben wurden grausam verfolgt, die SOK verlor viele Priester, Bischöfe und einen großen Teil ihrer Gläubigen. Nach dem 2. Weltkrieg, im sozialistischen Jugoslawien, wurden die Kirchen zunächst verfolgt und in ihrer Tätigkeit erheblich eingeschränkt. Erst in den 60er Jahren kam es zu einer gewissen Lockerung, die jedoch den Aktionsradius der Kirchen nur unerheblich vergrößerte. Nach den Worten des katholischen Erzbischofs von Belgrad, eines Slowenen, hat in dieser Zeit die orthodoxe Kirche in Jugoslawien am schwersten unter den Unterdrückungsmaßnahmen gelitten.
Das kommunistische Regime in Jugoslawien versuchte das latente Nationalitätenproblem dadurch zu lösen, daß das Land (nach sowjetischem Vorbild) in sechs Republiken aufgeteilt wurde, die jeweils mehrheitlich von einer Titularnation bewohnt waren. Die einzige Ausnahme war Bosnien und Herzegowina, das als Land von Muslimen (1971 als eigene Nation anerkannt), Serben und Kroaten galt. Für viele Serben bedeutete das eine weitere Ungerechtigkeit gegenüber dem serbischen Volk: die Serben in Kroatien und Bosnien seien in ihren Republiken ohnehin benachteiligt; die Makedonier, Montenegriner und der größte Teil der Muslime seien ethnisch auch Serben, und durch die Einführung solcher „erfundener" Nationen werde die serbische Nation systematisch verkleinert.

Eine solche Sichtweise wurde durch die jugoslawische Verfassung von 1974, die den einzelnen Republiken mehr Gewicht beimaß, und vor allem natürlich durch die Sezessionsbestrebungen von Slowenien, Kroatien und Bosnien und

Herzegowina 1990/92 noch bestärkt. Eines der wichtigsten serbischen Argumente zu dieser Zeit war, daß es den Serben nicht verwehrt werden dürfe, in einem Staat zu leben. Wenn also die Kroaten das Recht hätten, sich von Jugoslawien abzutrennen, dann hätten die dortigen Serben das Recht, sich von Kroatien abzutrennen und bei Jugoslawien zu bleiben.

Diese Ansicht war (und ist nach wie vor) in der serbischen Öffentlichkeit, in den meisten Medien, bei fast allen serbischen Politikern (auch den meisten der Opposition) und bei einem großen Teil der serbischen Intellektuellen anzutreffen, allen voran die Serbische Akademie der Wissenschaften und Künste, die schon vor Ausbruch der Kämpfe in einem Memorandum auf die vermeintliche systematische Benachteiligung der Serben in Jugoslawien hingewiesen hatte. Auch die SOK teilt diese Meinung. In zahlreichen Erklärungen gibt sie die Verantwortung für diese Situation vor allem den Kommunisten.

Subjektiv von einer akuten Bedrohung überzeugt

Eine solche politische Einschätzung allein wäre noch nicht fatal, wenn nicht noch das *subjektive Empfinden von akuter Bedrohung* hinzukäme. Die SOK ist – wie die Mehrheit der Serben – der Ansicht, die Serben in Kroatien, Bosnien und anderen Gebieten, vor allem im Kosovo, dem heute mehrheitlich von Albanern bewohnten historischen Kerngebiet des serbischen Reiches, seien in ihrem physischen Überleben bedroht. Das Wort vom Völkermord wird hier häufig verwendet, und oft werden etwa Diskriminierungen von Serben in Kroatien in eine Kontinuität mit dem Genozid während des Zweiten Weltkrieges gebracht. Die Argumentation lautet: Wenn die Serben in Kroatien oder in Bosnien sich bereit erklären würden, unter der jeweiligen Regierung zu leben, so bedeutete das ihren nationalen Selbstmord. Sie würden entweder durch Katholisierung bzw. Islamisierung ihrer nationalen Identität beraubt, oder sie würden schlicht umgebracht werden.

Eine solche Furcht ist durch objektive Gründe oder Argumente nicht zu rechtfertigen. Die kroatische Regierung hat zwar seit dem Wahlsieg von Präsident *Tudjman* und seiner Partei HDZ im Frühjahr 1990 (der als Reaktion auf den serbischen Nationalismus seit 1987 zu verstehen ist) deutlich die nationale Komponente betont, und tatsächlich gibt es in Kroatien kaum ein ausgeprägtes Gefühl für die Rechte von Minderheiten und das Zusammenleben mit anderen Nationen und Glaubensgemeinschaften. In Kroatien lebende Serben werden, auch wenn sie zum kroatischen Staat loyal sind, heute oft benachteiligt, nicht zuletzt auch als Folge des bisherigen Krieges.

Doch ist es völlig unbegründet gewesen, von einem bevorstehenden Völkermord an den Serben zu sprechen. Wichtig ist jedoch, daß die Serben *subjektiv* davon überzeugt waren, derartig bedroht zu sein. Nur so läßt sich verstehen, daß praktisch alle Serben 1991 das Eingreifen der Volksarmee als Befreiung verstanden. Die Soldaten, die seinerzeit in die serbisch bewohnten Dörfer Kroatiens einmarschierten, wurden begeistert begrüßt und gefeiert. Auch die Priester und Bischöfe der SOK empfanden die Besetzung kroatischen Territoriums durch die Volksarmee als Befreiung serbischer Gebiete.

Es ist deutlich, daß hier die Erinnerung an die Zeit des Zweiten Weltkriegs (und letzten Endes das nie verarbeitete Trauma) eine wichtige Rolle spielt. Doch geht die historische Erinnerung noch weiter zurück: die Schlacht auf dem Amselfeld 1389 ist ein zentrales Moment für die kollektive historische Erinnerung der Serben. In dieser Schlacht haben die Osmanen die Serben (und ihre bosnischen Bundesgenossen!) besiegt, den serbischen Fürsten Lazar getötet, damit das serbische Reich zerstört und die Grundlagen für die jahrhundertelange Dominanz des Osmanischen Reiches auf dem Balkan begründet.
In serbischem Verständnis beginnt mit dieser Schlacht eine jahrhundertelange Zeit des Leidens für die Serben. Die Zeit unter den Türken bzw. auch unter den Österreichern und Ungarn, die stufenweise Befreiung der serbischen Volkes, der 1. und der 2. Weltkrieg, die Unterdrückung unter den Kommunisten bis hin zu den jetzigen Kriegen: all das wird als Leidenszeit der Serben gesehen und mythisch überhöht. Auch in kirchlichen Zeitschriften finden sich häufig Aussagen wie die, daß die Qualen des serbischen Volkes größer seien als die Jesu am Kreuz, daß der serbische Himmel der größte sei, weil er voller unschuldiger Opfer ist u.ä. Daß eine solche Sichtweise der Geschichte nicht mit den tatsächlichen Ereignissen übereinstimmt, wird dabei nicht erkannt.

Es läßt sich also sagen, daß die Geschichte für das serbische Bewußtsein zu einer Größe geworden ist, die ganz eigene Bedeutung für das heutige Denken und Handeln hat. Viele Serben sehen in den bosnischen Muslimen und in den (zumeist islamischen) Kosovo-Albanern den Feind und Unterdrücker vergangener Jahrhunderte und fassen den jetzigen Krieg als Rache für das damals erlittene Unrecht auf. Die kollektive Erinnerung ist so stark, daß die Niederlage auf dem Amselfeld oder die Repressionen während der Türkenzeit als Unrecht empfunden werden, das „wir" erlitten haben, das also auch die heute lebenden Serben, denen natürlich die Türken keinerlei persönliches Unrecht angetan haben, als selbst erlebte Unbill empfinden und erfahren.
Aus dem Gesagten wird deutlich, daß die Position der SOK in diesem Krieg in weiten Zügen mit den Ansichten übereinstimmt, die in der serbischen Gesellschaft vorherrschend sind. Dabei hat die Kirche immer ihre *Verbundenheit mit der serbischen Nation* betont und das sehr wohl von der Regierung Serbiens, dem Regime Milošević, zu trennen gewußt. Besonders deutlich wurde das im Sommer 1994, als die serbische Regierung ein Embargo gegen die bosnischen Serben einführte und versuchte, Karadžić zur Annahme des Plans der Kontaktgruppe zu bringen. Die Kirche hat sich seit diesem Zeitpunkt eindeutig und explizit auf die Seite der

bosnischen Serben gestellt. Sie verurteilte in zahlreichen Erklärungen dieses Embargo gegen die „ohnehin gekreuzigten und leidenden Brüder westlich der Drina (Grenzfluß zwischen Serbien und Bosnien)".

Im jetzigen Krieg mit der serbischen Nation solidarisch

Die SOK betrachtet sich als die Hüterin der spirituellen und nationalen Einheit aller Serben und sieht daher in jeder Trennung und Aufteilung zwischen Serben ein Negativum, das dem nationalen Interesse widerspricht. Das zeigte sich jetzt auch in ihren Reaktionen auf die Rückeroberung der Krajina durch Kroatien, in denen u. a. auch der Sturz von Präsident Milošević gefordert wurde. Die Tatsache, daß die Behörden der bosnischen Serben der Kirche entgegenkommen, indem sie etwa Religionsunterricht und Militärseelsorge ermöglichen (was in Serbien noch nicht erlaubt ist), und daß sich die Führer der bosnischen Serben als gläubige orthodoxe Christen geben, während Milošević nach wie vor die sozialistische Idee einer Gesellschaft vertritt, in der Religion bestenfalls eine marginale Erscheinung ist, hat die SOK in ihrer Option für die Linie der bosnischen Serben sicher noch bestärkt.
Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, daß die SOK in praktisch allen ihren zahlreichen Äußerungen, in denen sie ihre politische Position verdeutlicht, darauf weist, daß Gewalt kein Mittel zur Lösung der Konflikte ist, daß die Zerstörung von Kirchen und Moscheen ebenso wie die Vertreibung von Menschen aus ihren angestammten Wohnsitzen ein Verbrechen ist und daß sie sogar einräumt, daß auch die serbische Seite Schuld auf sich geladen hat. Allerdings wehrt sie sich ebenso entschieden gegen die Zuteilung einer Alleinschuld auf die serbische Seite, wie sie angeblich vor allem in den westlichen Medien geschieht.

Ebenso gibt es eine Reihe von Appellen, die von serbischen Kirchenvertretern gemeinsam mit Vertretern anderer Kirchen unterzeichnet worden sind. Der sicherlich eindringlichste Text wurde von Patriarch Pavle und dem Erzbischof von Zagreb, Kardinal *Franjo Kuharić*, im September 1993 verabschiedet. Dort heißt es u. a.:
„Wir appellieren nicht nur, sondern wir fordern auch aufgrund unserer geistlichen Position und unserer pastoralen und moralischen Verantwortlichkeit: 1. Sofort und bedingungslos alle Feindseligkeiten einzustellen, jegliches Blutvergießen und alle Zerstörungen, vor allem die gotteslästerliche und wahnsinnige Zerstörung von Gebetsstätten und Heiligtümern, sowohl der christlichen wie auch der islamischen, zu beenden, und ohne Verzögerung in direkte Verhandlungen zwischen den kriegsführenden Seiten einzutreten; 2. Sofort und bedingungslos alle Kriegsgefangenen und Geiseln zu befreien wie auch alle Gefangenenlager aufzulösen und aus den Gefängnissen alle Eingekerkerten dieses unseligen Krieges zu befreien; 3. Sofort und bedingungslos mit der unmenschlichen Praxis der ethnischen Säuberungen aufzuhören, von wem sie auch immer ausgehen; 4. Allen Flüchtlingen und Vertriebenen die Rückkehr an die heimatlichen Wohnstätten zu ermöglichen und allen Bischöfen und Priestern unserer Kirchen wie auch den islamischen Geistlichen freien Zugang zu ihrer Herde und ungestörte Ausübung ihres Amtes zu gewährleisten."

Bekanntlich hatte dieser deutliche Aufruf keine Wirkung auf den Kriegsverlauf. Daher stellt sich die Frage, welche Einflußmöglichkeiten die Kirche überhaupt hat. Grundsätzlich ist zu sagen, daß die gestiegene Bedeutung der SOK in der serbischen Öffentlichkeit vor allem mit der fast *hermetischen Geschlossenheit der Gesellschaft* zusammenhängt. Die Meinung der SOK wird also zur Bestätigung des verbreiteten und ohnehin fast unbestrittenen Standpunkts verwendet. Sollte die Kirche nun eine Meinung verbreiten, die sich diametral von der unterscheiden würde, die bei den Serben bestimmend ist, dann wäre damit zu rechnen, daß ein solcher Standpunkt marginalisiert, daß er keine Bedeutung in der Öffentlichkeit erlangen würde. Appelle wie der oben zitierte, von denen es eine ganze Reihe gibt, spielen im öffentlichen Bewußtsein im Blick auf die SOK keine Rolle (übrigens auch nicht in der kroatischen Öffentlichkeit).
Die SOK stellt also keineswegs eine Instanz dar, die sich kritisch zu den serbischen Positionen im jetzigen Krieg verhielte. Diese ihre Haltung läßt sich aber nur im Kontext der serbischen Sichtweise verstehen. Die besondere Akzentuierung liegt darin, daß die SOK auf die Pflichten hinweist, die Christen in einer solchen Kriegssituation haben.

Den Dialog trotz aller Schwierigkeiten weiterführen

Auf viele westliche Beobachter wirkt eine solche Haltung der SOK zynisch: Wie kann man betonen, daß das serbische Volk „gekreuzigt" sei und wieder vor einem neuen Völkermord stehe, wenn doch gleichzeitig Muslime und Kroaten die Hauptleidtragenden dieses Krieges sind? Wie kann man auf christliche Prinzipien hinweisen, wenn im Namen des orthodoxen Christentums schreckliche Greueltaten an Angehörigen anderer Nationen begangen werden? Im Westen ist eine Diskussion um die Frage entstanden, ob man die SOK nicht auf internationaler ökumenischer Ebene isolieren solle. Vor allem Repräsentanten evangelischer Kirchen haben einen Ausschluß aus dem Weltkirchenrat gefordert (der nach der Verfassung des ÖRK gar nicht möglich ist), und die Beziehungen zwischen der SOK und evangelischen Kirchen in der Schweiz und Deutschland sind erheblich abgekühlt.
Auch in der Konferenz Europäischer Kirchen hat es ähnliche Forderungen und Irritationen gegeben. Die Beziehungen zur katholischen Kirche sind jedoch seit Beginn der Spannungen und des Krieges erheblich intensiver geworden: Gab es früher nur ganz sporadisch Begegnungen auf hierarchischer Ebene, so haben sich seit 1991 Patriarch Pavle und

Kardinal Kuharić mehrere Male getroffen, zwei Bischöfe der SOK wurden erstmals in der Geschichte in Rom vom Papst empfangen, und es gibt relativ regen Kontakt mit katholischen Institutionen wie dem CCEE, Pax Christi oder einzelnen Bischofskonferenzen. Der Bischof von Hildesheim, *Josef Homeyer*, hat zu Beginn dieses Jahres bekanntgegeben, daß mit Hilfe der Deutschen Bischofskonferenz eine deutsch-serbisch-kroatische Historikerkommission gegründet worden sei, die versuchen solle, die Verwerfungen zwischen den Kirchen und Nationen aufzuarbeiten.

Es stellt sich also die Frage, welche Vorgehensweise die richtige ist: Soll man der SOK dadurch, daß man sie isoliert, deutlich zu erkennen geben, daß wir im Westen ihre Haltung weder billigen noch nachvollziehen können, oder soll man versuchen, durch das Angebot eines Dialogs den Kontakt mit der SOK aufrechtzuerhalten, und ihr zeigen, daß die Ereignisse im Zusammenhang mit der Auflösung Jugoslawiens auch ganz anders gesehen werden können, ohne daß dadurch die berechtigten Interessen Serbiens und der Serben vernachlässigt werden? Mir scheint, daß sich die westlichen Kirchen für die Option des Dialogs entscheiden sollten. Es wird keine Lösung des Jugoslawien-Krieges ohne ein Umdenken bei den Serben geben, und die SOK ist ein wichtiger Faktor für einen solchen Prozeß. Eine Isolierung der SOK würde jedoch diesen notwendigen Prozeß nicht fördern, sondern hemmen.

Thomas Bremer

„Öffentliche Nadelstiche und Dialog“

Ein Gespräch mit Volkmar Deile, Generalsekretär der deutschen Sektion von amnesty international

In dem Maße, wie die Menschenrechte mit dem Ende des Ost-West-Konfliktes ins Zentrum der internationalen Politik gelangten, nahm auch die Bedeutung der auf nationaler wie internationaler Ebene agierenden, für den Schutz der Menschenrechte engagierten Nichtregierungsorganisationen (NRO) zu. Nicht zuletzt die Weltmenschenrechtskonferenz in Wien 1993 hat diese neue Rolle der NROs deutlich gezeigt. Wie sich die Menschenrechtsarbeit unter diesen neuen Vorzeichen gestalten läßt, darüber sprachen wir mit Volkmar Deile, seit fünf Jahren Generalsekretär der deutschen Sektion von amnesty international. Die Fragen stellte Alexander Foitzik.

HK: Herr Deile, in der Berichterstattung über die letzten vier großen UN-Weltkonferenzen in Rio, Wien, Kairo und Kopenhagen kehrt ein Motiv immer wieder: Die wichtige Rolle der Nichtregierungsorganisationen vor, während und besonders nach den Konferenzen. Wie stellt sich diese Entwicklung vor dem Erfahrungshintergrund von amnesty international dar? Wo liegen die Gründe für den vielfach konstatierten Zugewinn an Bedeutung und Aufmerksamkeit für die NROs? Was war neu für die NROs bei der Weltmenschenrechtskonferenz in Wien 1993?

Deile: Neu war zunächst einmal, daß überhaupt eine solche Konferenz zustande kommen konnte. Die Wiener Weltmenschenrechtskonferenz war von einer Grundidee getragen: Es müsse nun, nach dem Ende der Ost-West-Konfrontation, die Chance ergriffen werden, die Menschenrechte zur Grundregel des Zusammenlebens der Menschen und Völker zu erheben. Bei der ersten Weltmenschenrechtskonferenz in Teheran 1968 waren weniger als die Hälfte der Staaten vertreten, die in Wien dabei waren, und nur 57 NROs. In Wien waren es 1500. Daß die Menschenrechtsfrage in dem Maße zu einer zentralen Fragestellung internationaler Politik wurde, wie dies in den letzten Jahren geschehen ist, dafür ist vor allem die Befreiung der Menschenrechte aus der Umklammerung des Ost-West-Konfliktes ursächlich. Aber wir haben zwei neue Entwicklungen: Zum einen gibt es enorme Verschiebungen in der Staatenwelt durch den Zerfall der Staatsautorität in einer ganzen Reihe von Ländern, etwa Somalia, Liberia oder Afghanistan. Gleichzeitig schließen sich ganze Regionen zu größeren Einheiten zusammen, zunächst auf wirtschaftlicher, dann aber auch auf politischer Ebene wie im Fall der EU. Beide Entwicklungen zeigen, daß der Nationalstaat nicht mehr der alleinige Garant für die Menschenrechte ist. Neue Akteure müssen auf deren Einhaltung verpflichtet werden.

HK: Und wer soll sie darauf verpflichten? Sind die gesellschaftlichen Voraussetzungen überhaupt schon gegeben?

Deile: Mit den Veränderungen der internationalen Politik 1989 sind viele Gesellschaften in Transformationsprozesse eingetreten. In deren Verlauf und Sog haben sich in allen Bereichen eine Fülle nichtstaatlicher Organisationen heraus-

gebildet, von der Umwelt- über die Entwicklungs- bis hin zur Frauenpolitik, gerade aber auch im Menschenrechtssektor. Der durch die geopolitische Teilung der Welt in Ost und West entstandene Druck hatte in vielen Staaten die Entwickung eines zivilgesellschaftliches Engagements verhindert. Ein solches Engagement – der Einsatz für die eigenen wie die Interessen der anderen, der Versuch der Einflußnahme auf Lebensbedingungen und -umstände – ist jedoch so etwas wie eine Grundeigenschaft des Menschen. Diese so lang unterdrückte zivilgesellschaftliche Energie suchte nun nach Möglichkeiten und Formen der Entfaltung. Die Repräsentanz der neu entstandenen NROs auf den Weltkonferenzen gestaltet sich natürlich nicht einfach, da diese z. T. über keine oder nur sehr wenig Mittel verfügen. Es mußten und müssen Wege gefunden werden, um eine regionale Balance unter den heute existierenden Menschenrechtsorganisationen sicherzustellen. Nur durch gegenseitige Hilfe und Ressourcenteilung ist eine Zusammenarbeit der NROs ohne europäisch-nordamerikanisches Übergewicht möglich.

„Freigesetzte zivilgesellschaftliche Energie sucht nach Ausdrucksformen"

HK: Die enorme Zunahme der schieren Zahl von Menschenrechts-NROs ist eine Sache. Was hat sich aber bezüglich deren Rolle und Einflußmöglichkeiten geändert?

Deile: In dem Maß, wie die Menschenrechte von der Peripherie ins Zentrum der internationalen politischen Aufmerksamkeit gerückt sind, brauchen die Regierungen und Parlamente Informationen zur Menschenrechtssituation und -lage international und in den einzelnen Ländern. Politik, die gezwungen ist, die Frage des Menschenrechtsschutzes ernster zu nehmen, weil sie in der Öffentlichkeit debattiert wird, bedarf der Expertise. Dabei gehört es beispielsweise nicht zu den traditionellen Aufgaben des diplomatischen Dienstes, hierfür zu recherchieren oder sich in die Menschenrechtsproblematik eines Staates, die eine Frage der Herrschaftsordnung und Machtausübung sind, einzumischen. Also wurden die Erfahrung, die Informationen, die Expertise der Menschenrechtsorganisationen gebraucht und angefragt.

HK: Allerdings firmieren unter dem Label NRO die verschiedensten Gruppen, die sich bezüglich ihrer Interessen, ihrer Größe und Struktur oft recht deutlich unterscheiden. Das hat sich doch auch vor zwei Jahren in Wien gezeigt...

Deile: In Wien gab es die NROs, die sich für die Stärkung des internationalen Systems zum Schutz der Menschenrechte einsetzten. Daneben gab es aber auch solche, die einfach „nur" die internationale Aufmerksamkeit für die vergessenen Probleme ihrer Minderheit vor einem solchen Weltforum erreichen wollten. So ergab sich eine Mischung aus universalen Interessen und regionalen und lokalen Betroffenheiten.

HK: Das Gerangel, das es in Wien unter den Regierungsdelegationen über den Status der NROs, deren Beteiligung an der Redaktion der Schlußerklärung gab, zeigte, daß sich diese keineswegs in allen Staaten gleich großer Beliebtheit erfreuen. Warum eigentlich?

Deile: Mit fließenden Übergängen lassen sich in puncto Menschenrechte derzeit zwei „Sorten" von Regierungen unterscheiden. Zum einen sind es Regierungen, die aufgrund der Verteidigung ihrer eigenen Interessen und der der Eliten ihres Landes zwar verbal einer allgemeinen, universellen Geltung der Menschenrechte meist zustimmen, diese jedoch praktisch laufend relativieren oder verletzen, indem sie sich auf verschiedene Entwicklungsstufen, historische, religiöse und kulturelle Kontexte berufen. Die zweite „Sorte" räumt dem Menschenrechtsschutz verbal einen hohen Stellenwert ein, setzt sich in den Menschenrechtsgremien der UNO sehr konsequent für dessen Durchsetzung ein, praktiziert aber in ihren bilateralen Beziehungen Selektivität und Doppelstandards. Mit der Spannung zwischen beiden Richtungen müssen die international agierenden NROs rechnen und entsprechend auch ihre Strategien darauf abstellen. So haben etwa in Wien einige Delegationen, darunter auch die deutsche, die NROs sehr genau über den aktuellen Diskussionsstand, über bestimmte Defizite informiert. Entsprechend konnten dann diese ihre Lobbyarbeit auf eben diese Defizite konzentrieren.

HK: Hatte diese Strategie seinerzeit denn auch entsprechenden Erfolg?

Deile: Einer der interessantesten Vorgänge vor der Wiener Weltmenschenrechtskonferenz zeigte zugleich die enorme Bedeutung der NROs. Als die ASEAN-Staaten im Vorfeld von Wien die universelle Geltung der Menschenrechte massiv in Frage stellten, fand zeitgleich in Bangkok auch ein Treffen asiatischer NROs statt. Zwar wurde auch dort etwa der über die Menschenrechtsfrage betriebene Protektionismus der reichen Länder kritisiert. In der Frage der individuellen Menschenrechte war man jedoch rigoros: Mit dem Verweis auf historische Entwicklung lasse sich beispielsweise nicht das Folterverbot aufweichen. Damit mußten nicht nur die NROs und bestimmte Regierungen opponieren, sondern die asiatischen NROs konterkarierten die Haltung ihrer eigenen Regierungen, die ihre Herrschaftsinteressen mit dem Verweis auf angebliche asiatische Werte verteidigten. Das war sehr hilfreich.

HK: Am Ende der Weltmenschenrechtskonferenz haben sich die NROs eine weltweite Vernetzung vorgenommen. Wie gestaltet sich inzwischen diese Zusammenarbeit, wo liegen ihre Grenzen und Schwierigkeiten?

Deile: Die NROs sind heute auf den unterschiedlichen Ebenen miteinander in Kontakt. Im Vorfeld von Wien haben sich in allen Kontinenten und Regionen die NROs getroffen. In einigen Fällen hat sich die Zusammenarbeit verstetigt wie etwa in Deutschland mit dem „Forum Menschenrechte", einer Plattform von Menschenrechts-NROs, der beispiels-

weise auch Caritas, Justitia et Pax, Misereor und die Gewerkschaften angehören. Mehr als eine Vernetzung sollte man dabei grundsätzlich nicht anstreben. Gemeinsame Vertretungen und Büros, die für die einzelnen Organisationen sprechen, halte ich für keine fruchtbare Lösung. Die Zwangsharmonisierung unterschiedlicher Organisationen beispielsweise durch einen gemeinsamen Vorstand würde es zwangsläufig mit sich bringen, daß die einzelnen Organisationen ihr Profil verlieren würden. Damit wären sie aber nicht mehr die Sprecher ihrer je eigenen „Klientel". Der Verlust an Verankerung in der Bevölkerung aber fördert dieses Abgehobensein, das man ja bereits bei einigen NROs beobachten kann. Vielmehr geht es darum, daß jede Organisation von ihrem spezifischen Aufgabengebiet her für ein gemeinsames Anliegen, für eine besondere Kampagne ihr Bestes tun kann, indem sie ihr Proprium einbringt.

„Die Abhängigkeit von der Öffentlichkeit schafft ein Stück Legitimation"

HK: In den vergangenen Wochen hat das Thema „NRO" erneut für Schlagzeilen und Kommentare gesorgt, allerdings mit eher kritischen Untertönen. Als „Greenpeace" mit ihrer Aktion gegen die Versenkung einer Ölplattform nicht nur einen Riesenkonzern, sondern auch die englische Regierung in die Knie zwang, beschworen Kritiker ein Szenario, in dem Konzerne und nichtstaatliche Organisationen die weltweiten Belange unter sich ausmachen, vor allem an den demokratisch gewählten Regierungen vorbei. Mit der Warnung vor solchermaßen antidemokratischen Tendenzen wurde ganz massiv die Legitimation von NROs hinterfragt. Ist das auch ein Thema für Menschenrechts-NROs?

Deile: Die Frage der Legitimation ist natürlich auch für die Menschenrechtsorganisationen wichtig, obwohl wir uns seit unserer Gründung gegen den Nichteinmischungsstandpunkt von Regierungen stark gemacht haben. Zuerst einmal jedoch: Das erfolgreiche Unterdrucksetzen gesellschaftlicher Akteure – seien dies nun Regierungen oder Wirtschaftsverbände – durch politische Aktionen entspricht sicherlich dem ureigensten Sinn von Demokratie. Keine NRO sollte und kann dabei mit dem Anspruch auftreten, sie sei die Zivilgesellschaft, sie vertrete den Willen der Bevölkerung. Was NROs zu Recht in Anspruch nehmen können, ist, daß sie ein Teil eines pluralen zivilen Engagements sind.

HK: Woraus aber bezieht nun konkret eine Organisation wie amnesty ihre Legitimation?

Deile: Zunächst einmal aus ihrer Aufgabe, den Opfern von Menschenrechtsverletzungen zu helfen, und daraus, daß sie von der Öffentlichkeit abhängig ist. Gewöhnlich kann ja eine Organisation von sich aus sehr wenig durchsetzen. Erst die Unterstützung durch die Öffentlichkeit ist es, die entsprechend wirkungsvoll politischen Druck erzeugt. Gerade für die Arbeit von amnesty ist es außerordentlich wichtig, daß sich die Öffentlichkeit an ihre Seite stellt, ihr damit zuerst die Möglichkeit gibt, sich mit einem sorgfältig recherchierten Fall und klaren Forderungen an benennbare Verantwortliche zu wenden. Weiterhin muß amnesty sowohl erst die Gelegenheit erhalten, als umgekehrt auch die Fähigkeit besitzen, ihr humanitäres Anliegen so zu organisieren, daß daraus solidarischer politischer Druck zugunsten von Menschen entstehen kann. Drittens müssen wir imstande sein, auf die eigene Regierung so Einfluß zu nehmen, daß sie unser Anliegen zu einem Bestandteil ihrer Politik macht.

HK: Was legitimiert eine Menschenrechts-NRO über ihre inhaltliche und „fachliche" Kompetenz hinaus?

Deile: NROs sind, wenn sie von staatlichen Töpfen unabhängig sind, auf Unterstützung durch die Öffentlichkeit, d. h. viele Menschen und etwa die Medien angewiesen. Und gerade für die Menschenrechtsarbeit ist die Aufrechterhaltung finanzieller und damit politischer Unabhängigkeit die Grundvoraussetzung jeder Wirkung. Für amnesty international gilt weltweit der Grundsatz: kein Geld von Regierungen annehmen, selbst wenn diese selbst eine relativ weit fortgeschrittene Menschenrechtsarbeit betreiben. Denen aber, die sie unterstützen, sind die NROs immer rechenschaftspflichtig – umgekehrt aber erhalten sie durch diese Unterstützung auch ein Stück Legitimation. Eine gewisse Legitimation erhalten sie auch dadurch, daß sie durch die Konzentration auf ihr Anliegen imstande sind, nicht nur punktuell, sondern längerfristig zu arbeiten. Dies ist in den vergleichsweise kurzen Wahlperioden nicht möglich.

HK: Trotz langfristiger Perspektiven verlangt der Einsatz für den Schutz der Menschenrechte immer flexibles Reagieren auf wechselnde politische Konstellationen, national wie international. Wie stellt amnesty ihre Arbeit auf solche Veränderungen ein, bzw. welche waren in jüngster Zeit zu bewältigen?

Deile: Die Geschichte von amnesty ist von Beginn an geprägt von solchen Änderungen, Modifikationen und Erweiterungen ihres Mandats. In den 60er Jahren fing amnesty an, sich für die bedingungslose Freilassung gewaltloser politischer Gefangener einzusetzen. Die angeklagten Staaten verteidigten sich dagegen, die Gefangenen seien alle in ordentlichen Gerichtsverfahren verurteilt worden. Zwangsläufig mußte sich amnesty daher also mit unfairen Gerichtsverhandlungen beschäftigen und der Scheinlegalität von Unrechtsakten. Auch wenn dann die Gerichtsverfahren korrekt abgelaufen sind, konnten die Geständnisse immer noch durch Folter und Mißhandlung erzwungen sein. Also mußte sich amnesty – und nicht nur, weil dies uns moralisch und ethisch geboten war – mit der Folter auseinandersetzen. Die staatlichen Repressionsformen ändern sich permanent. Staaten, die dem Druck internationaler Solidarität entgehen wollten, der am einfachsten im Falle von Langzeitgefangenen aufgebaut werden kann, gingen dazu über, Menschen nur noch für zehn Tage festzusetzten, sie dann wieder freizulassen, um sie nach vierzehn Tagen wieder zu inhaftieren

und zu foltern. Ein besonders gutes Beispiel für diese Praxis ist der Sudan.

HK: Anfang der neunziger Jahre startete amnesty international ihre Kampagne gegen das „Verschwindenlassen". Warum wurde sie notwendig?

Deile: Dieses „Verschwindenlassen" war vor allem zuerst eine Massenpraxis der lateinamerikanischen Militärdiktaturen, die sich in den letzten Jahren jedoch über den ganzen Erdball ausgebreitet hat. Menschen werden von Polizei oder Militär zu Hause abgeholt; wenn aber dann Familienangehörige nach ihnen fragen, weiß niemand mehr von ihnen. Der Effekt ist klar – jeder denkt, dies könnte mir auch passieren. Deshalb mußte amnesty das Verschwindenlassen und den staatlichen Mord in ihr Mandat mitaufnehmen. Neben den Regierungen, die Völkerrechtssubjekte sind, Menschenrechtsabkommen ratifiziert haben, berichts- und rechenschaftspflichtig sind gegenüber den internationalen Menschenrechtsinstrumenten, gibt es aber noch andere, neue Menschenrechtsverletzer, beispielsweise bewaffnete Oppositionsgruppen wie den peruanischen „Leuchtenden Pfad", die frühere PLO oder die kurdische PKK. Auch diese nehmen Menschen gefangen, foltern und mißhandeln sie. Die zahlreichen Bürgerkriege auf der Welt lassen dieses Problem dabei immer größer werden. Wiederum mußte amnesty beschließen, auch die Menschenrechtsverstöße von bewaffneten Oppositionsgruppen in ihr Mandat aufzunehmen. Sich verändernde Repressionsformen haben uns in unserer ganzen Geschichte gezwungen, unser Aufgabenfeld und unsere Arbeitsformen flexibel zu gestalten.

HK: Inzwischen ist die gesamte Menschenrechtsdiskussion heftig in Bewegung geraten. In der Entwicklungspolitik spielen Menschenrechte zunehmend eine größere Rolle. Neu ist auch die Konzentration auf die sozialen Menschenrechte. Besonders Entwicklungsländer dringen auf die Schaffung einer „dritten Generation" von Menschenrechten, wozu beispielsweise das Recht auf Entwicklung, auf Frieden und eine intakte Umwelt zu zählen wären. Muß amnesty ihr Mandat nun auch so weit öffnen, daß – zugespitzt formuliert – aus der Menschenrechts-NRO eine entwicklungspolitische werden kann?

Deile: Letzteres natürlich nicht. Amnesty beschränkt sich in seiner Arbeit eindeutig auf den Bereich des internationalen Paktes über die bürgerlichen und politischen Rechte. Sollten wir uns auch zur Fülle der anderen Rechte engagieren? Vor der Weltmenschenrechtskonferenz betonte amnesty in einer Erklärung die Unteilbarkeit aller Menschenrechte, ihre gegenseitige Abhängigkeit, die Gleichberechtigung ihrer Anliegen und wandte sich gegen jede Hierarchisierung der Menschenrechte. Deshalb müssen wir uns jedoch nicht auch noch für die Realisierung der sozialen und wirtschaftlichen Rechte engagieren. Selbstverständlich suchen wir aber die Vernetzung mit Organisationen, die dieses tun. In dem Netzwerk des Forums Menschenrechte bildet sich etwa die Unteilbarkeit aller Menschenrechte ab. Unsere primäre Zielsetzung ist es, bei schweren individuellen Menschenrechtsverletzungen zu helfen und Menschen präventiv vor diesen zu schützen.

„Der Zugang zur Politik ist heute kein Problem mehr"

HK: Um dieses möglichst effektiv zu betreiben, ist amnesty international auf ihr gutes Ansehen in der Öffentlichkeit, aber eben auch bei den Regierungen und politisch Verantwortlichen angewiesen. Wie haben sich die Arbeitsbedingungen verändert, wie gestalten sie sich heute?

Deile: Zu Zeiten des Kalten Krieges galten wir für den Ostblock als vom CIA gesteuert – dies belegen unter anderem sehr anschaulich die vorhandenen Stasiakten über amnesty. Für die mittel- und lateinamerikanischen Militärdiktaturen waren wir gleichzustellen mit KGB-Agenten. Die Gleichzeitigkeit beider Vorwürfe war zwar für uns immer auch ein vorzüglicher Beweise tatsächlicher Unabhängigkeit. Seitdem diese Blockrationalität verschwunden ist, haben sich aber nicht nur die Arbeit selbst, sondern auch die Arbeitsbedingungen verändert. Sicherlich sind die Einflußmöglichkeiten, die amnesty heute hat, um zugunsten der Opfer von Menschenrechtsverletzungen durch Information und Aktion zu intervenieren, gewachsen. Im gleichen Maß haben sich auch neue Möglichkeiten eröffnet, mit den Regierungen in Dialog zu treten, sie direkt auf unsere Anliegen aufmerksam machen zu können. Anders als noch vor fünfzehn Jahren stellt der Zugang zur Politik für amnesty heute kein Hauptproblem mehr dar, obwohl die Unterschiede zwischen der Außen- und Entwicklungspolitik und der Innenpolitik beim Asylrecht markant sind. Vertreter von amnesty werden heute eingeladen, um neugewählte Regierungen zu beraten, welche Instrumente des Menschenrechtsschutzes nach einer politischen Transformationsphase in neu zu schaffende Verfassungen aufgenommen werden sollen.

HK: Wie sieht denn das Verhältnis zwischen der deutschen Sektion von amnesty und der Bundesregierung innerhalb dieser veränderten Koordinaten aus?

Deile: Auch hier geht es nicht mehr um das Ernstgenommenwerden, ist der Zugang zur Politik nicht mehr das Hauptproblem. Die für uns entscheidenden Fragen lauten vielmehr: Werden unsere Forderungen des Einsatzes für Verfolgte und Gefangene ernsthaft geprüft, werden sie Bestandteil von Regierungsverhandlungen, werden die von uns gestellten Listen mit den Namen politischer Gefangener nur diskret und unauffällig in Verhandlungspausen übergeben, reizt die Regierung alle realpolitischen Räume wirklich aus, um das Menschenrechtsthema zur Sprache zu bringen, hat die Regierung eine Konzeption für ihre Menschenrechtspolitik?

HK: Ist dieses Ernstgenommenwerden schon an einen kritischen Punkt angelangt, wo um die Unabhängigkeit von

amnesty gefürchtet werden muß? Funktioniert die Zusammenarbeit mit staatlichen Stellen gar schon so gut, daß die Glaubwürdigkeit in Gefahr gerät?

Deile: Konkret sehe ich keine unmittelbare Gefahr für amnesty. Grundsätzlich lauern hier jedoch einige Klippen. Ein Beispiel, das dieses veranschaulicht: Deutschland steht mit einem Staat X in Verhandlungen über Entwicklungszusammenarbeit. Dazu übergibt amnesty der deutschen Seite einen Bericht über Menschenrechtsverletzungen in diesem Land. Damit erreicht die Regierung des anderen Landes das amnesty-Anliegen aus der Hand der deutschen Regierung. In ihren Augen gesehen gibt es für sie da kaum noch Unterschiede mehr zwischen Regierung und NRO. Eine andere vieldiskutierte Frage ist die, ob und wieweit man sich auf die Beraterrolle in politischen Prozesses einläßt, die nicht öffentlich sind. Bisher gilt dabei der Grundsatz, daß zumindest alles, was amnesty tut, innerverbandlich öffentlich behandelbar und vertretbar sein muß. Das Prinzip Öffentlichkeit ist für amnesty nun einmal konstitutiv.

„Lobbyarbeit ist kein Ersatz für öffentliche Aktionen"

HK: Damit begibt sich amnesty gerade mit seiner Lobbyarbeit auf eine permanente Gratwanderung…

Deile: Wir müssen die Kunst beherrschen, auf der einen Seite so nahe wie möglich an den politischen Prozeß heranzukommen, dabei aber andererseits nicht zu offiziellen Regierungsberatern zu werden. Nur als unabhängige Organisation bleiben wir imstande, auch die eigene Regierung unter Druck setzen zu können. Konkret: Daß wir Bundeskanzler und Bundespräsident eine Liste mit Namen politischer Gefangener in ihre Verhandlungen mit der chinesischen Regierung mitgeben, darf nicht bedeuten, beim Besuch der chinesischen Delegation auf öffentliche Demonstrationen zu verzichten. Ebenso dürfen wir uns damit nicht der Möglichkeit begeben, die eigene Regierung wegen ihres inkonsequenten, selektiven Umgangs mit dem Thema Menschenrechte zu kritisieren. Für amnesty besteht eine strenge Reihenfolge. Zuerst kommen Kampagnen und Aktionen. Mit der Lobbyarbeit unterstützen wir dann, was wir in den Kampagnen tun; sie ist niemals Ersatz für öffentliche Aktionen.

HK: „Lobbyarbeit" ist ja so etwas wie das neue Zauberwort in der NRO-Szene geworden. Welche Grenzen dürfen dabei für eine Menschenrechts-NRO wie amnesty international nicht überschritten werden?

Deile: Problematisch wird es dann, wenn eine NRO über diese Lobbyarbeit ihre soziale Basis, die Verankerung in der Bevölkerung verliert. NROs täuschen sich, wenn sie glauben, gute Lobby- und Pressearbeit könnten die Aktionen vieler Menschen ersetzen. Vor allem aber geht es im letzten dabei doch um einen anderen Punkt: Wenn man der Meinung ist, die Politik müsse sich bezüglich der Menschenrechtsfragen insgesamt grundsätzlich ändern, stellt sich doch die Frage, wer diese Veränderungen herbeizwingen kann. In den Aktionen durchlaufen Menschen dazu wichtige Lernprozesse. Das politische Potential für Veränderungen von Politik entsteht aus der Beteiligung vieler Menschen an Aktionen, den dort gemachten Erfahrungen. Sie verändern die Einstellungen und Verhaltensweisen.

HK: Dabei sind die Erwartungen und Motivationen der NRO im Zusammenspiel mit der Regierung nur die eine Seite, deren eigene Interessen und Ansinnen die andere. Gegenüber welchen Erwartungen und in welchen Situationen müssen sich die Menschenrechtsorganisationen ihrerseits verwahren?

Deile: Wir müssen selbstverständlich immer davon ausgehen, daß Regierungen sich ihren Interessen entsprechend verhalten. Das heißt, die Menschenrechtsdimension kommt eben nur so weit zum Tragen, wie sie anderen Interessen nicht widerspricht. Dies ist auch in Deutschland so. Die politische Ebene muß sich daher klarmachen, daß das Verhältnis zu uns immer zwei Seiten hat: den öffentlichen Nadelstich und den Dialog über die Anliegen; wobei der öffentliche Nadelstich den Dialog meistens befördert, ihn zumindest keinesfalls verhindert. Umgekehrt dürfen wir uns keine Illusionen darüber machen, daß, wenn sich die Bundesregierung eine amnesty-Namensliste geben läßt, sie damit ihre auch innenpolitische Absicherung betreibt. Sie hat dann etwas in der Hand für den Fall, daß die deutsche oder internationale Presse sie wegen opportunistischen Verhaltens gegenüber Diktaturen anprangert.

„Die gegenwärtige Berichterstattung über Menschenrechtsverletzungen provoziert oft Ohnmachtsgefühle"

HK: Mit diesem Realismus werden Sie wohl gelegentlich auch auf Widerspruch aus den eigenen Reihen stoßen. Darf sich amnesty solchermaßen instrumentalisieren lassen?

Deile: Ja, weil es um das Leben desjenigen geht, der auf der Liste steht. Unser Hauptziel ist die Freilassung gewaltloser politischer Gefangener, die Verbesserung der Haftbedingungen und der Schutz vor Folter. Um dies zu erreichen, ist uns mancher noch so krumme politische Weg, auch eine noch so zweifelhafte Motivation von seiten der Politik, recht. Die Grenze aber liegt dort, wo wir für politische Zwecke instrumentalisiert werden, die nicht unserer Zielsetzung, nicht unseren Satzungszwecken entsprechen. Natürlich kommt aber auch dieses vor. Berichte über Menschenrechtsverletzungen dienen immer auch zum Mittel, andere ins Unrecht zu setzen. Es wird sehr viel Propaganda auf dem Menschenrechtssektor betrieben.

HK: Sie haben mehrfach betont, welche zentrale Rolle die gesellschaftliche Öffentlichkeit für den Erfolg der Arbeit

spielt. Wie steht die deutsche Sektion von amnesty international heute in der deutschen Öffentlichkeit da?

Deile: Grundsätzlich erfahren wir gerade in der medialen Öffentlichkeit sehr viel Unterstützung. Dabei ist jedoch die Berichterstattung zum Thema Menschenrechte insgesamt nicht unproblematisch, denn oft beschränkt sie sich auf schwere Menschenrechtsverletzungen, auf Katastrophen. Dies wiederum provoziert bei den meisten Menschen Ohnmachtsgefühle. Unserer Arbeit aber wäre mit der Verbreitung guter Nachrichten besonders geholfen – etwa der, daß ein Drittel der amnesty-„Eilaktionen" erfolgreich sind, oder daß zwei Drittel der Gefangenen, deren Fälle im Zeitraum 1992/93 Gegenstand von „Briefen gegen das Vergessen" waren, dadurch freikamen.

HK: Gleich, ob es sich um Kirchen, Gewerkschaften oder Sportvereine handelt, alle haben Schwierigkeit, neue ehrenamtliche Mitarbeiter für ihre Sache zu gewinnen und an sich zu binden. Amnesty stellt hohe Erwartungen an seine Mitglieder bezüglich der Beteiligung an Briefaktionen oder öffentlichen Kampagnen. Kämpft auch eine Menschenrechtsorganisation wie amnesty mit einer Mitgliedererosion?

Deile: In der deutschen Sektion besitzen wir mit etwa 600 Gruppen ein großes Potential; das Gruppenmodell stagniert jedoch. Der Bestand hält sich gerade. Seit drei Jahren gibt es deshalb nun auch die Möglichkeit, Einzelmitglied zu werden. Dabei müssen sich diese jedoch schriftlich verpflichten, sich an einer Aktionsform, etwa der „Eilaktion" zu beteiligen. In den letzten zwei Jahren haben wir so über 5000 Einzelmitglieder hinzubekommen. Die Stagnation in den Gruppen wird dadurch mehrfach kompensiert. Gerade aber im Vergleich etwa zu Holland, wo ein Prozent der Bevölkerung amnesty-Mitglieder sind, wäre Zuwachs schon noch wünschenswert und auch denkbar. Wir haben 11 000 Mitglieder in ca. 600 ai-Gruppen, 5000 Einzelmitglieder, 17 000 Förderer und etwa die gleiche Anzahl an Spendern. Wir wollen aber sicherlich keine reinen Sympathie-Mitglieder sammeln. Sie können Förderer unserer Arbeit auch ohne den Mitgliedsstatus sein. Mitgliedschaft bei amnesty soll weiterhin heißen, sich an den Aktionen zu beteiligen.

Gefürchtet, überschätzt, dämonisiert

Rechtskonservative Gruppierungen im deutschen Katholizismus

Am rechten Rand des innerkirchlichen Meinungsspektrums haben sich in Deutschland Initiativen und Gruppierungen herausgebildet, die zwar oftmals wenig bekannt, aber nicht ohne Einfluß in den Diözesen sind. So unterschiedlich diese auch im einzelnen sein mögen, insgesamt ergibt sich das Bild eines zwar begrenzten, aber dafür um so aktiveren Milieus der Unzufriedenen. Sie auszugrenzen ist keine Lösung. Allerdings darf sich die Kirche ihre Tagesordnung auch nicht von solchen Gruppen bestimmen lassen.

Verschiedene innerkirchliche Auseinandersetzungen der letzten Jahre wurden entscheidend von der Tatsache mitbeeinflußt, daß Bewegungen, Gruppen, Publikationsorgane und Einzelpersonen, die sich selbst als ausgesprochen traditions- und papsttreu verstehen, ihren Einfluß geltend machten, zuweilen an den zuständigen Ortsbischöfen vorbei. Ob es die Haltung der drei Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz in bezug auf den pastoralen Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen war oder der Versuch in den Vereinigten Staaten, eine Übersetzung des Weltkatechismus in betont frauengerechter Sprache durchzusetzen, ob sich ein Bischof besonders reformfreudig gibt oder irgendwo Unorthodoxes verlautet oder geschieht – die Kritiker „von rechts" werden auf den Plan gerufen.

Diesem Teil kirchlicher Öffentlichkeit paßt vielfach die ganze Entwicklung nicht, die die katholische Kirche in der Nachkonzilszeit nahm. Ihm zeigt die katholische Kirche konfessionell zu wenig klar Flagge. Man setzt auf entschiedene Unnachgiebigkeit gegenüber dem viel gescholtenen „Zeitgeist". Das Zweite Vatikanische Konzil und die in seinem Gefolge unternommenen Reformen sind für diesen Teil des Katholizismus wenn nicht gar rundherum ein rotes Tuch, so doch mindestens teilweise fragwürdig. Von einer größeren, auch kirchlichen Öffentlichkeit wenig beachtet, hat sich ein Machtfaktor herausgebildet, dessen Einfluß auf den unterschiedlichsten kirchlichen Ebenen zwar nicht zu unterschätzen ist, dessen Überschätzung aber möglicherweise mit dazu beiträgt, daß die katholische Kirche in manchen Fragen auf der Stelle tritt, anstatt die entsprechenden Probleme offen und ehrlich anzugehen.
Wer sind diese immer wieder bremsend wirkenden Kreise? Für wen sprechen sie? Wer steht hinter ihnen? Was sind ihre Publikationsorgane? Wie groß ist ihr Anteil an der katholischen Bevölkerung im deutschsprachigen Raum? Was sind ihre zentralen Themen? Welche Vorstellung von Kirche spricht aus ihren Analysen und Kommentaren?

Die Bezeichnung des hier angesprochenen Teils des Katholizismus als „rechtes Spektrum" kann bestenfalls als *Hilfs-*

begriff dienen. Die Kennzeichnung dieser Strömung als „konservativ" ist zu unspezifisch. Der „Traditionalismus" wird zu sehr mit den schismatischen wie nicht-schismatischen Gegnern des Zweiten Vatikanischen Konzils identifiziert, das angezielte Segment reicht jedoch darüber hinaus. „Integralismus" bzw. „Neointegralismus" trifft zwar einen Teil des Spektrums, kann jedoch nicht für das Ganze stehen. Der Begriff des „Fundamentalismus" wurde bereits – zum Mißfallen der Betroffenen – als Charakterisierung verwendet (*Wolfgang Beinert* [Hg.], ‚Katholischer' Fundamentalismus, Regensburg 1991; vgl. HK, September 1991, 422 ff.); am überzeugendsten ist indes wohl eher die adjektivische Bezeichnung „fundamentalistisch" für jene Einstellung, die in Kirche, Politik und Gesellschaft vernunftpessimistisch und kompromißunfähig vor geistig-politischer Komplexität und Unübersichtlichkeit kapituliert und in eine enggeführt verstandene Tradition flüchtet. In der Schweiz hat sich die Bezeichnung als „katholikal" durchzusetzen begonnen – analog zum „evangelikalen" Flügel innerhalb des Protestantismus (vgl. HK, August 1991, 364).

Eine Unterschriftenaktion zugunsten der vorkonziliaren Messe

Auf den ersten Blick zerfällt das rechtskonservative Spektrum des Katholizismus in eine Fülle kleiner und kleinster Initiativen und Gruppen. Sieht man jedoch hinter die Namen der Gruppierungen, geht die Autoren- und Referentenlisten einschlägiger Zeitschriften und Einrichtungen durch, zeigt sich, wie eng begrenzt das personelle Reservoir dieser Strömung tatsächlich ist. Unter den unterschiedlichsten Bedingungen tauchen immer wieder dieselben Namen auf – im einen Fall ist man stärker „unter sich", im anderen Fall reichert man das Spektrum durch den einen oder anderen (Alibi-)Vertreter einer vermittelnderen Position an. Die zahlreichen Namen stehen für einen hoch vernetzten, publizistisch überaus agilen, aber zahlenmäßig deutlich minoritären Teil des Katholizismus.

Zu den bekanntesten Gruppierungen innerhalb des rechten katholischen Spektrums gehören jene, die mit dem *Traditionalismus* eines Marcel Lefebvre in Verbindung zu bringen sind. Seit der schismatischen Bischofsweihe durch Lefebvre am 30. Juni 1988 teilt sich die Traditionalistenbewegung in einen schismatischen und einen nicht-schismatischen Zweig. Am 17. Juli 1988 erfolgte die Gründung der *Priesterbruderschaft St. Petrus* in der Nähe von Freiburg i. Ue. (Schweiz). Das Priesterseminar der Bruderschaft befindet sich in Wigratzbad (Bistum Augsburg) in unmittelbarer Nähe einer sogenannten Gebetsstätte Wigratzbad, die auf kirchlicherseits nicht anerkannte angeblich übernatürliche Vorgänge zurückgeht. Eigenen Angaben zufolge umfaßt die Priesterbruderschaft gegenwärtig 46 Priester, zwei Diakone und 95 Seminaristen (Informationsblatt der Priesterbruderschaft St. Petrus, Februar 1995).

In Stuttgart und Salzburg wirken Priester der Priesterbruderschaft in eigenen Niederlassungen. Unter dem Namen *Christkönigsjugend* unterhält sie eine eigene Jugendbewegung. Das künftige Schicksal der Bewegung und ihrer Priesterausbildung scheint solange nicht gesichert zu sein, wie nicht geklärt ist, was mit den Priestern geschieht, die von der Bruderschaft zur Weihe geführt werden. In den USA verfügt diese inzwischen über zwei Niederlassungen.
Im Februar 1993 erschien die erste Ausgabe einer theologischen Zeitschrift der Priesterbruderschaft unter dem Titel *Umkehr* (Untertitel: „Eine Zeitschrift für Christen, die denken"). Die erste Nummer enthielt u. a. ein Plädoyer des Philosophen *Robert Spaemann* gegen das, was er einen „banalen Nihilismus" der Gegenwartskultur nennt, sowie einen Vortrag des Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger*, den dieser vor amerikanischen Bischöfen hielt und in dem er auf das aus seiner Sicht problematische, weil zu Lasten der Bischöfe veränderte Verhältnis von Theologen und Bischöfen eingeht. In der jüngsten Ausgabe von „Umkehr" (Mai 1995) erschien ein Interview mit dem Churer Bischof *Wolfgang Haas* zur Lage der Kirche, das in anderen Organen des rechtskatholischen Spektrums aufmerksam registriert wurde.

Zu den Aktivitäten der Priesterbruderschaft St. Petrus und ihres Umfeldes gehörte in letzter Zeit der Versuch, auf eine Ausweitung der Verwendung der sogenannten tridentischen Messe zu drängen (vgl. HK, Juni 1994, 284 f.). Das *Informationsblatt der Priesterbruderschaft St. Petrus* (Ausgabe Juni/Juli 1995) veröffentlichte unterdessen ein Pressefoto, auf dem Vertreter dieser Initiative bei einer Begegnung mit dem Papst am 27. April dieses Jahres zu sehen sind: *Dom Gérard Calvet*, Abt des traditionalistischen Benediktinerklosters Le Barroux (Erzdiözese Avignon), die Vorsitzende der 1990 gegründeten Laienvereinigung *Pro Missa Tridentina*, *Monika Rheinschmidt*, sowie Robert Spaemann, zweiter Vorsitzender dieser Gruppierung. Eigenen Angaben zufolge erbrachte die Aktion 75 000 Unterschriften (50 000 davon sollen von Le Barroux gesammelt worden sein, 25 000 von Pro Missa Tridentina bzw. der Priesterbruderschaft St. Petrus).

Selbst wenn Kritik bzw. Ablehnung wesentlicher Aussagen des Konzils bzw. der nachkonziliaren Entwicklung zuweilen mit der Lefebvrebewegung identifiziert werden, mit ihren Vorbehalten stand und steht sie nicht allein da. 1969 wurde in Frankfurt die *Bewegung für Papst und Kirche* gegründet, die inzwischen im 26. Jahrgang die in Regensburg erscheinende Monatszeitschrift *Der Fels* (Untertitel: „Katholisches Wort in der Zeit") herausgibt.
Die Juni-Ausgabe dieser Zeitschrift enthielt u. a. eine Predigt von Kardinal *Joachim Meisner*, die dieser aus Anlaß der Einweihung einer Kapelle in einem neuen Opus-Dei-Tagungszentrum hielt, den zweiten Teil einer auf drei Teile angelegten Darstellung der Lage vor und nach dem Schreiben der Glaubenskongregation vom 14. September 1994 über den Kommunionempfang wiederverheirateter Geschiedener, in dem Vorbehalte gegenüber der römischen Linie

z. T. zurückgewiesen werden, und schließlich die Dokumentation von Offenen Briefen – die z. T. auch andernorts abgedruckt wurden – eines *Arbeitskreises Theologie und Katechese* an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann*, und den EKD-Ratsvorsitzenden, Landesbischof *Klaus Engelhardt*, zugunsten des Erhalts des konfessionellen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen. In jeder Ausgabe des „Fels" wird eine Auswahl an Zeiten für „Meßfeiern im alten Ritus gemäß Altritus-Indult und Motuproprio ‚Ecclesia Dei' " veröffentlicht.

Ähnlichkeiten mit Jugendsekten

Dem gleichen Umfeld gehört die international vertretene *Una-Voce-Bewegung* an, die bereits 1964, also unmittelbar nach der Verabschiedung der Liturgie-Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils gegründet wurde. Die im 25. Jahrgang erscheindende *Una Voce-Korrespondenz* veröffentlichte erst unlängst (Ausgabe von Mai/Juni 1995) einen Vortrag des früheren Präsidenten der Internationalen Föderation Una Voce, *Eric de Saventhem*, in dem dieser die 30jährige Entwicklung der Una Voce-Bewegung skizzierte: Begonnen habe man mit dem Anliegen, Latein und Gregorianik in der römischen Liturgie zu erhalten. Auf Grund der Erfahrungen mit dem Missale Pauls VI. habe man sich jedoch zur Ausweitung der Zielsetzung entschlossen: sich für die Bewahrung der alten Riten einzusetzen. Trotz aller gemeinsamer Ziele mit Lefebvres Priesterbruderschaft St. Pius habe man, nicht zuletzt auf dessen Anraten, die Eigenständigkeit bewahrt. Schließlich sei man zum Entschluß gekommen, Rom um die Errichtung eines „*Ritus Antiquus* oder *Ritus romanus Antiquus* im Sinne einer kirchenrechtlich eigenständigen Ritusfamilie zu bitten", ein Anliegen, mit dem man bekanntlich in Rom nicht durchdringt (vgl. HK, Juni 1995, 333 f.).

Zu den gegenwärtig meistdiskutierten Gruppierungen im rechtskonservativen katholischen Lager gehört die 1976 gegründete *Katholische Pfadfinderschaft Europas* (KPE). Ihr Gründer und Leiter, *Andreas Hönisch*, war wegen seines Engagements für die KPE aus dem Jesuitenorden ausgeschlossen worden. Hönisch entstammt der *Deutschen Pfadfinderschaft St Georg*, von der er sich jedoch wegen angeblicher „Fehlentwicklungen" lossagte. Vorbild der Gründung der KPE war die Abspaltung in Frankreich der „*Scouts d'Europe*" von den „*Scouts de France*". *Roman Bleistein* bescheinigte der KPE Ähnlichkeiten mit den Jugendsekten: „Die Verteufelung der Welt, die starke Betonung der Gruppe, das starre dogmatische System, die apokalyptischen Äußerungen, die Mentalität des Erwähltseins können ... nur eine gefährdete religiöse Identität hervorbringen" (Bundesvorstand der DPSG [Hg.], Arbeitspapier mit Dokumenten zum Phänomen der „Katholischen Pfadfinderschaft Europas"..., 4. Auflage, Neuss 1995, S. 27).

1994 überraschte der Vatikan mit der Nachricht, die Kommission „Ecclesia Dei", die für die Ex-Lefebvrianer zuständig ist, habe die *Gemeinschaft der Diener Jesu und Mariens* (Servi Jesu et Mariae; SJM) als „Kongregation päpstlichen Rechts" anerkannt (vgl. HK, September 1995, 436) und Hönisch zum Generaloberen ernannt. Die SJM verpflichtete sich zur Feier der tridentinischen Messe. Bezeichnenderweise wurde die Ordenskongregation mit dieser Entscheidung nicht befaßt.

Die KPE verfügt lediglich in der Diözese Augsburg über eine kirchliche Anerkennung. Diese war noch vom früheren Augsburger Bischof *Josef Stimpfle* 1992, kurz vor seinem Rücktritt, ausgesprochen worden. Der heutige Bischof von Augsburg, *Viktor Dammertz*, verhält sich äußerst reserviert gegenüber der KPE und deren Umfeld. Mehr als eine traditionalistische Gemeinschaft möchte er seiner Diözese offenbar nicht zumuten. Der Gemeinschaft der Diener Jesu und Mariens verweigerte er die Errichtung einer Niederlassung auf dem Gebiet der Diözese Augsburg. Das Mutterhaus der Kongregation liegt im Bistum St. Pölten, der Diözese von Bischof *Kurt Krenn*. Ihr Theologiestudium absolvierten die Studenten der Kongregation – wenigstens bisher – in Wigratzbad. Seit 1982 gibt die KPE die Zeitschrift „Pfadfinder Mariens" heraus.

Enge Verbindungen bestehen zwischen KPE/SJM bzw. Hönisch und dem *Opus Angelorum* (Engelwerk; vgl. HK, August 1990, 384 ff.). Priester des SJM wurden von Bischof Krenn auf die Diözese Anapolis, einer Engelwerk-Hochburg, geweiht. Einen gültigen kirchlichen Status besitzen nicht das Engelwerk als solches, dafür aber ihr nahestehende Gemeinschaften: die *Schutzengelbruderschaft* (1961 als Pia Unio errichtet), die 1967 gegründete Kongregation der *Schwestern vom Heiligen Kreuz*, die *Priestergemeinschaft vom Heiligen Kreuz im Werk der heiligen Engel*, 1969 gegründet, und schließlich die *Regularkanoniker vom Heiligen Kreuz*, 1979 errichtet. Wegen seiner ausufernden Engellehre und problematischer Spiritualitätspraktiken belegte die vatikanische Glaubenskongregation das Engelwerk 1992 mit Auflagen (vgl. HK, August 1992, 349 f.), nachdem 1983 bereits eine erste Ermahnung ausgesprochen worden war.

„Die Sicherheit, mit Papst und Kirche in Übereinstimmung zu sein"

Zu den wichtigsten Elementen des rechtskatholischen Spektrums gehören eine Reihe von Publikationen, in denen sich seit langem dieser Teil des Katholizismus artikuliert und versucht, sein Gewicht in die Waagschale des innerkirchlichen Kräftespiels zu legen. Die größte Publikation ist die im Stil einer Boulevardzeitung aufgemachte, in Westfalen erscheinende *Neue Bildpost* (Auflage Ende 1993: 93 000; Ende 1994: 79 000; Angaben der „Informationsgesellschaft zur Feststellung der Verbreitung von Werbeträgern").

Die Zeitschrift *Theologisches* war von 1970 bis 1993 Beilage zur *Offertenzeitschrift für die katholische Geistlichkeit Deutschlands* (Chefredakteur seit 1980: *Johannes Bökmann*;

Auflage: 22 000). Von dieser Zeitschrift bzw. den in ihr versammelten Autoren geht seit langem immer dann, wenn man vermeintlich unaufgebbare katholische Positionen bedroht sieht, massiver Druck auf die Bischöfe aus. In „Theologisches" erschienen auch ausgesprochen negative Stellungnahmen zur Initiative der drei südwestdeutschen Bischöfe zur Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen von dem Moraltheologen (und heutigen Weihbischof in Salzburg) *Andreas Laun* (Ausgabe 5/1994) sowie den Theologen *Germain Grisez*, *John Finnis* und *William May* (Ausgabe 6/1994). Die von einer Arbeitsgruppe des *Bensberger Kreises* 1991 vorgelegte Stellungnahme zu dieser Zeitschrift kam zu dem Ergebnis: „‚Theologisches' fördert nicht nur die Polarisierung in Kirche und Gesellschaft, die Zeitschrift trägt auch bei zu jenem Glaubwürdigkeitsverlust der Kirche, den sie selber so oft beklagt."

In „Theologisches" wird regelmäßig zu Zusammenkünften des sogenannten *Kölner Priesterkreises* eingeladen, die bis vor einem Jahr im Generalvikariat der Erzdiözese Köln stattfanden, seitdem in einem Kölner Hotel. Seit wenigen Jahren finden einmal pro Jahr jeweils im Herbst Theologische Tagungen in einem Hotel in Fulda statt. Außerdem enthält auch diese Zeitschrift Einladungen zu Sommerakademien des sogenannten *Linzer Priesterkreises*.
Unter dem Titel *Kirche heute* ging die „Offerten-Zeitung" mit Beginn des Jahrgangs 1994 über in eine – so ihr ambitionierter Untertitel – „Monatszeitschrift für die katholische Kirche im deutschen Sprachraum" (Chefredakteur: *Hans Benirschke*). In einer Eigenanzeige warb die Zeitschrift mit der „Sicherheit, mit Papst und Kirche in Übereinstimmung zu sein", mit „Argumentationshilfen in der Glaubensvermittlung". Die Liste der Autoren liest sich wie ein „Who is who?" derjenigen, die im deutschsprachigen Raum glauben, Rom und den Papst verteidigen zu müssen, und vor Modernismus warnen: *Alfons Maria Stickler* (der aus Österreich stammende Kurienkardinal gehörte zu den schärfsten Kritikern des Vorstoßes der drei Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz zugunsten des Kommunionempfangs von wiederverheirateten Geschiedenen); Bischof *Kurt Krenn*, *Alma von Stockhausen*, Gründerin der (als wissenschaftliche Hochschule staatlich anerkannten) Gustav-Siewerth-Akademie in Bierbronnen (Südschwarzwald; vgl. HK, September 1990, 404); der emeritierte Münchener Dogmatiker *Leo Scheffczyk*, Andreas Laun; der Opus-Dei-Priester und Mariologe *German Rovira*, der Bamberger Dogmatiker *Johannes Stöhr*. In der jüngsten Ausgabe (Nr. 7–8/1995) findet sich ein Hinweis auf den nächsten im September in Feldkirch stattfindenden Kongreß „Mut zur Ethik"; einer der Veranstalter ist der *Verein zur Förderung der Psychologischen Menschenkenntnis* (VPM), Zürich.

Soweit innerhalb der deutschen Universitätstheologie eine Nähe zu diesen Positionen besteht, findet dies seinen Niederschlag in der von Kurt Krenn, Leo Scheffczyk und *Anton Ziegenaus* herausgegebenen Zeitschrift *Forum Katholische Theologie*. Neben den Herausgebern gehören zu den Autoren – Namen, die gleichfalls andernorts immer wieder auftauchen: der Augsburger Kirchengeschichtler *Walter Brandmüller*, der Dogmatiker und Feminismus-Kritiker *Manfred Hauke* (Augsburg/Lugano), der Pfarrer und Theologe *François Reckinger*, der Fundamentaltheologe *Joseph Schumacher* (Freiburg), *Josef Seifert* von der *Internationalen Akademie für Philosophie* in Liechtenstein.

Mit teilweise denselben Namen, versteckt in einer großen Zahl von weniger klar zuzuordnenden prominenten Autoren, tritt der Aachener Jungverleger *Manfred Müller* in den Produkten seines MM-Verlages hervor. Im fünften Jahrgang erscheint in diesem Verlag die deutsche Ausgabe der italienischen Monatszeitschrift *Trenta Giorni*, *30 Tage*. Trenta Giorni, eine Zeitschrift der aus Italien stammenden und auch vor allem dort vertretenen Bewegung „Comunione e liberazione", verfügt über ein Netz von Ausgaben in mehreren Sprachen. Ende 1994 erschien im gleichen Verlag die erste Ausgabe eines sogenannten *MM-Magazins*. Ziel ist es offenbar, angeblich als Ergänzung zu „30 Tage", eine entsprechende Zeitschrift als „Monatszeitschrift für Gesellschaft, Kultur und Kirche" auf den Markt zu bringen.

Wider eine vermeintliche rationalistische Bedrohung des Glaubens

Die ersten Buchprodukte dieses Verlages machen den Versuch, einem als larmoyant und nörglerisch empfundenen innerkirchlichen Klima mit etwas mehr Freude am Katholischsein zu begegnen und eine *Trendwende herbeizuführen*. Mit einem „Plädoyer für die Kirche" (Aachen 1991) begann der apologetische Reigen. Bekenntnisse unter dem programmatischen Titel „Von der Lust, katholisch zu sein" (Aachen 1993) folgten. In „Marsch auf Rom" (Aachen 1993) widmete man sich der *Kritik an der Kirchenkritik;* angekündigt ist ein Buch mit dem Titel „Gott ja, Kirche nein", das kirchenkritische Thesen entkräften soll.
Zu den seit langem schärfsten Stimmen im rechten katholischen Lager gehören *Claus Peter Clausen* und die von ihm verantworteten Publikationen. Clausen ist zum einen Herausgeber des Informationsdienstes „Der schwarze Brief", der im 29. Jahrgang in Lippstadt erscheint. In diesen Monaten gehört Clausen zu denjenigen, die die deutschen Bischöfe massiv zum Rückzug aus der staatlich anerkannten Schwangerschaftskonfliktberatung drängen. Das Ende Juni verabschiedete Abtreibungsstrafrecht wird im Schwarzen Brief schlicht als „Tötungs-" oder „Todesgesetz" apostrophiert. Clausen gibt außerdem die Zeitschrift „Alte und neue Mystik – Marianische Prophetie" heraus. Die Chefredaktion besorgt er daneben auch für die Zeitschrift „Pfadfinder Mariens" der KPE.
Deutlich politisch ausgerichtet ist auch das *Pur-magazin*, das im 9. Jahrgang im schwäbischen Kisslegg erscheint (Chefredakteur: *Bernhard Müller*). Sonderausgaben dieser Zeitschrift erschienen u. a. über die Priesterbruderschaft St. Pe-

trus sowie über die Gustav-Siewerth-Akademie. In einem Fragebogen zur Person („Nachgefragt") stellten sich eine Reihe von Autoren vor, deren Texte in zahlreichen der genannten Organe zu finden sind: der Schriftsteller *Martin Mosebach* (Mitglied von Pro Missa Tridentina), *Christa Meves*, Alma von Stockhausen, Michael Müller u. a. Der Philosoph *Walter Hoeres*, einer der eifrigsten Kritiker vermeintlicher Verfallstendenzen in der Kirche in Deutschland, bekennt sich darin zur Priesterbruderschaft St. Petrus, zu SJM und Opus Dei „und auch" zur Priesterbruderschaft St. Pius.
Im selben Verlag erschien im vergangenen Jahr ein Buch, das gerade in seiner literarisch dilettierenden Direktheit manches vom Lebensgefühl von konservativen Katholiken hierzulande zum Ausdruck bringt, die es nicht verwinden, daß die amtliche Kirche sie zu wenig ernst nehme, sondern ihnen gewissermaßen in der Figur von Sektenbeauftragten begegnet (*Otto Maier*, Der Beauftragte, Kisslegg 1994). Der Autor ist auch Mitglied des in Deidesheim (Pfalz) ansässigen sogenannten *Kreises Katholischer Priester*.

Zu den Unterzeichnern einer Erklärung dieses Kreises zur Lage der katholischen Kirche in Deutschland aus den 80er Jahren gehörten auch Andreas Hönisch, *Werenfried van Straaten*, der Liturgiewissenschaftler *Klaus Gamber* u. a. In seinen Publikationen klagt der Kreis eine vermeintliche rationalistische Bedrohung des Glaubens an und sieht sich zum Bekenntnis gegen eine sich in der Kirche ausbreitende „heidnische Ideologie" herausgefordert. Im Rundbrief dieser Vereinigung von Ende 1994 spricht der Mainzer Kirchenrechtler *Georg May* in einer abgedruckten Predigt von seiner Furcht vor einem „völligen Zusammenbruch der kirchlichen Einheit".
Ein Verlag, von dem gegenwärtig einige Aktivitäten auf der rechten Seite des kirchlichen Spektrums ausgehen, ist die *Maria aktuell* Verlags-GmbH in Abensberg, in dem auch die Zeitschrift „Kirche heute" erscheint. Gründer des *Buchversands Maria Aktuell* ist der frühere Geschäftsführer der *Josef Kral Verlagsdruckerei*, *Albrecht Graf von Brandenstein-Zeppelin*. Mit Unterstützung durch Kardinal Stickler und des damaligen Generalvikars des Papstes für die Vatikanstadt, Bischof *Petrus Canisius van Lierde,* wurde den Kunden der Aufbau einer „christlichen Hausbibliothek" angeboten.

Manichäismen, Verschwörungstheorien, Kulturpessimismus

Die Auswahl der von diesem Buchversand vertriebenen Literatur überläßt von Brandenstein-Zeppelin eigenen Angaben zufolge dem *Vereinten Apostolat im Geist Mariens* (VAM), dessen Mitinitiator er ist. Im VAM, der sich als „Arbeitsgemeinschaft Katholischer Bewegungen zur Neuevangelisierung" versteht, sind zahlreiche Gruppen, Bewegungen und Einzelpersonen des rechten Spektrums versammelt: der Buchversand „Maria Aktuell", die Zeitschrift Der Fels, KPE und SJM, die 1989 in Würzburg gegründete *Katholische Glaubensliga/Liga pro fide catholica*, *Bewegung für das Leben e.V.*, *Fatima Aktion 77*, *Medjugorje Deutschland e.V.*
Fatima-, Medjugorje- und andere marianische Gruppierungen bilden ein wesentliches Element dieses Teils des Katholizismus. Von Brandenstein-Zeppelin ist ein Mitbegründer des Vereins „Medjugorje Deutschland e.V.". Dem VAM stehen auch die sich auf die Privatoffenbarungen von *Don Stefano Gobbi* beziehende *Marianische Priesterbewegung* (MPB) nahe. *Oasi delle Pace* (Oase des Friedens), eine Vereinigung von Gebetsgruppen der Medjugorje-Bewegung gehört auch dem VAM an sowie *Jugend 2000*.

Jugend 2000 machte in den vergangenen Jahren vor allem im Zusammenhang mit der Organisation von Reisen zu den Weltjugendtreffen mit Johannes Paul II. von sich reden (vgl. HK, September 1993, 437 f.). Kirchlich anerkannt ist diese Arbeitsgemeinschaft nur in der Erzdiözese Köln. Mitgliedsverbände von Jugend 2000 sind die KPE, die Christkönigsjugend sowie die *Marianische Jugendbewegung* (MJB), *Radio Maria e.V.* Der Sitz von Jugend 2000, wie im übrigen auch des VAM und von Radio Maria e.V., ist in Marienfried, einer Gebetsstätte im Bistum Augsburg, die auf kirchlicherseits nicht anerkannte angebliche Marienerscheinungen aus dem Jahre 1946 zurückgeht. Von den einschlägigen Gruppierungen wird Marienfried das „Fatima Deutschlands" genannt.
Der Titel der österreichischen Monatszeitschrift *Der 13.* geht gleichfalls auf die Fatima-Frömmigkeit zurück. Sie erscheint jeweils am 13. eines Monats; in Fatima kam es jeweils am 13. eines Monats zu Erscheinungen. Die erstmals im Oktober 1985 erschienene Zeitschrift gehört heute zu den stärksten Fürsprechern des St. Pöltener Bischofs Kurt Krenn. 1989 empfahl die Zeitschrift zur Priesterausbildung statt der Diözesanseminare u. a. die Seminare der Priesterbruderschaft St. Petrus, des *Opus Dei*, der SJM sowie der Regularkanoniker vom Heiligen Kreuz.
Bei aller Unterschiedlichkeit vor allem auch in bezug auf das intellektuelle Profil und die thematischen Akzentsetzungen der genannten Bewegungen, Gruppierungen und Personen im einzelnen – die Gemeinsamkeiten sind offensichtlich. Sie werden im übrigen anschaulich untermauert durch den hohen Grad an personeller Verflechtung. Die Zeiten scheinen alles in allem jedenfalls nicht schlecht zu sein für Initiativen dieser Art – selbst wenn man rein quantitativ den Umfang dieses kirchlichen Teilmilieus auch nicht überschätzen wird.

Was im einzelnen die zentrale Motivation ausmacht, die dahintersteht, läßt sich wohl nur schwer verallgemeinernd sagen: Im einen Fall ist es der Wunsch nach der Rückkehr in eine klar konturierte katholische Sonder- bzw. Eigenwelt, in die man einmal hineinsozialisiert wurde. Im anderen Fall hat sich so etwas wie eine *kirchliche Spielart des New Age* ausgebildet, eine antirationalistische Sehnsucht nach Wiederverzauberung der Welt. Manichäismen, Verschwörungstheorien, Kulturpessimismus, Sehnsüchte nach weltanschaulicher

Eindeutigkeit und eine kräftige Portion Apologetik entwickeln ihre Dynamik, bis hin zu jenen „Altgläubigen", die sich mit dem Weg, den die Kirche mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eingeschlagen hat, überhaupt nicht anfreunden können.

Das Problem für die übrige Kirche, das von diesem Teil des Katholizismus ausgeht, besteht nicht darin, daß es ihn gibt. Es ist schlechterdings nicht zu erwarten, daß es ihn in absehbarer Zeit nicht mehr geben wird. Im Gegenteil. Daß die katholische Kirche in der Vergangenheit in breiten Schichten ihrer Mitglieder Rückhalt genoß, dürfte auch darauf zurückzuführen sein, daß sie den Kontakt zu Strömungen und Tendenzen dieses Typs nicht abbrach, sondern sich als integrationsfähig erwies.

Das Problem dürfte heute darin bestehen, daß von diesem Teil des Katholizismus mehr Einfluß auf die kirchliche Gesamtentwicklung ausgeht, als es seinem realen Gewicht zukommt. Mit dem „so beliebten Mittel der Dämonisierung" würde man jedoch nur die Methoden des Gegners übernehmen und sie in umgekehrter Richtung anwenden (*Medard Kehl*, Die Kirche, Würzburg 1992, 199). Kirchlicherseits käme es vielmehr darauf an, diese Milieus nicht unnötig auszugrenzen, auch das vereinseitigt Richtige, das sich möglicherweise in ihnen artikuliert, zu suchen, sich aber auf keinen Fall die eigene Tagesordnung von diesen Kreisen diktieren zu lassen und im übrigen – soweit überhaupt möglich – die sachbezogene Auseinandersetzung mit ihnen nicht zu scheuen.

Klaus Nientiedt

Tradition und neues Selbstbewußtsein

Die Rolle von Frauen in islamischen Gesellschaften

In diesen Tagen beginnt in Peking die von der UNO veranstaltete Weltfrauenkonferenz. Zur Frauenfrage, die bei dieser Konferenz verhandelt wird, gehören nicht zuletzt religiöse Aspekte, prägen doch religiöse Traditionen und Überzeugungen die Stellung der Frau in den verschiedenen Weltgegenden mit. Im folgenden Beitrag gibt der Berliner Islamwissenschaftler Peter Heine für uns einen Überblick zur Rolle der Frau in islamischen Gesellschaften: Sie ist differenzierter zu betrachten, als es verbreitete Klischees nahelegen.

Kaum ein Aspekt islamischer Kulturen fasziniert westliche Beobachter so sehr wie die Frage nach der Stellung von Musliminnen im religiösen, politischen, sozialen und wirtschaftlichen Kontext ihrer Gesellschaften. Dabei spielen die Vorstellungen über die Situation von Musliminnen, die aus den Märchen von 1001 Nacht seit dem 17. Jahrhundert in Westeuropa vorherrschen, immer noch eine prägende Rolle. Der Harem mit seinen Odalisken hat die westlichen Männerphantasien stets angeregt und die Gemälde von Ingres oder anderen orientalistischen Malern haben das Ihre dazu beigetragen, ein Bild von Laszivität, sexueller Unterdrückung und wirtschaftlicher Ausbeutung der Frauen in der islamischen Welt in Europa zu verfestigen. Andererseits kennt jeder aufmerksame Beobachter die selbstbewußten älteren Musliminnen im Straßenbild europäischer Städte oder in den U-Bahnen der großen Metropolen wie Berlin, London oder Paris, die Söhne und Töchter, Enkel und Enkelinnen mit präzisen Gesten und keinen Widerspruch duldenden Kommandos kontrollieren.

Die Situation ist in der Tat mehr als widersprüchlich. Man weiß, daß ein Mann nach islamischem Recht mit vier Frauen zur gleichen Zeit verheiratet sein darf und daß Scheidungen nach den Regeln der Scharia von seiten des Mannes sehr leicht zu bewerkstelligen sind. Das würde auf eine strukturell schwache gesellschaftliche Position von Musliminnen hindeuten. Betrachtet man jedoch die gegenwärtige islamische Welt, so kann man feststellen, daß in drei islamischen Staaten, nämlich der Türkei, Pakistan und Bangladesch, Frauen an der Spitze der jeweiligen Regierung stehen, während die Zahl der Regierungschefinnen in christlichen oder säkular-westlichen Staaten zur Zeit zwischen eins und zwei schwankt. Dagegen dürfen in *Saudi-Arabien*, dem Land, in dem die westlichen Alliierten 1990/91 die Menschenrechte gegen Saddam Hussein verteidigten, Frauen nicht Auto fahren. Diejenigen, die dieses Recht in einem „drive-in" für sich in Anspruch zu nehmen versuchten, werden in dem arabischen Königreich immer noch gesellschaftlich geächtet. Wie steht es also mit der Stellung von Frauen in islamischen Gesellschaften?

Durch verschiedene Aussagen des Korans geregelt

Bei der Behandlung dieser Frage könnte man sich zunächst auf den Standpunkt stellen, daß es so viele unterschiedliche Formen und Spielarten des Islams gibt, daß eine generelle Antwort gar nicht möglich ist. In der Tat wird man unterscheiden müssen zwischen der Stellung von Frauen auf dem Land oder in den urbanen Zentren der islamischen Welt,

zwischen solchen mit einer akademischen Ausbildung und Analphabetinnen, zwischen Berberinnen im hohen Atlas, Händlerinnen in Nordnigeria, Weberinnen in Bangladesch usw. Allgemein gültige Antworten wird es also so wenig geben wie auf die entsprechende Frage nach der Stellung von Christinnen in westlichen Gesellschaften. Dennoch sind einige allgemeinere Antworten möglich, die allerdings nicht mehr als einen Ansatzpunkt für das Verständnis unterschiedlicher Verhaltensweisen und Beziehungen zwischen den Geschlechtern in den verschiedenen Gesellschaften der islamischen Welt bieten können.

Die religiöse Stellung von Musliminnen gegenüber ihren männlichen Glaubensgenossen wird durch verschiedene Aussagen des Korans geregelt. Dabei ist zunächst einmal grundsätzlich festzuhalten, daß nach islamischer Vorstellung Männer und Frauen vor Gott gleich sind. Religiöse Wertungskriterien für beide Geschlechter sind Frömmigkeit und Gottesfurcht. Die im Koran an die Menschen gerichteten Forderungen gelten für Männer wie für Frauen und die dort angedrohten Strafen für Verfehlungen und Belohnungen für ein gottgefälliges Verhalten sind für beide gleich. Dennoch geht der Islam wie die beiden anderen monotheistischen Religionen Judentum und Christentum von einer *prinzipiellen Überlegenheit des Mannes* gegenüber der Frau aus. Das kommt zunächst dadurch zum Ausdruck, daß Gott auch im Islam als männlich vorgestellt wird.
Im Koran heißt es im übrigen: „Die Männer haben Vollmacht und Verantwortung gegenüber den Frauen, weil Gott die einen vor den anderen bevorzugt hat und weil sie von ihrem Vermögen (für die Frauen) ausgeben. Die rechtschaffenen Frauen sind demütig ergeben und bewahren das, was geheimgehalten werden soll, da Gott es geheimhält. Ermahnt diejenigen, von denen ihr Widerspenstigkeit befürchtet, und entfernt euch von ihnen in den Schlafgemächern und schlagt sie. Wenn sie euch gehorchen, dann wendet nichts weiter gegen sie an. Gott ist erhaben und groß. Und wenn ihr ein Zerwürfnis zwischen beiden (Ehepartnern) befürchtet, dann bestellt einen Schiedsrichter aus seiner Familie und einen aus ihrer Familie. Wenn sie sich aussöhnen wollen, wird Gott ihnen Eintracht schenken. Gott weiß Bescheid und hat Kenntnis von allem" (Sure 4,34–35). Diese Verse sind die entscheidenden Aussagen des Korans hinsichtlich der religiösen wie der gesellschaftlichen Stellung von Musliminnen im Verhältnis zu den Muslimen.

Es sind vor allem die beiden zu Beginn genannten Regeln über *Polygynie* und *Scheidung,* die das westliche Bild von der Stellung der Muslimin bestimmen. In der gesellschaftlichen Praxis sind diese Regeln jedoch von geringerer Bedeutung. Das islamische Recht gestattet auf der Basis der Koranstelle: „...dann heiratet, was euch an Frauen beliebt, zwei, drei oder vier. Wenn ihr aber fürchtet, sie nicht gleich zu behandeln, dann nur eine ... (Sure 4,3)" einem Mann, mit vier Frauen zugleich verheiratet zu sein unter der Voraussetzung, daß er alle vier gleich behandelt. Eine Vielzahl islamischer Rechtsgelehrter ist der Meinung, daß eine derartige Gleichbehandlung für einen Mann nicht möglich ist; daher interpretieren sie diese Stelle als Aufforderung zur Monogamie. In der gesellschaftlichen Praxis der islamischen Welt sind polygyne Verbindungen im übrigen außerordentlich selten, weil die Zivilgesetzgebung vieler islamischer Staaten Monogamie vorschreibt. Zudem ist kaum jemand in diesen Regionen wirtschaftlich in der Lage, mehrere Frauen zu unterhalten.
Wo polygyne Ehen gestattet sind, bleibt ihr Prozentsatz im Promille-Bereich. Ein Mann kann sich nach islamischem Recht durch das Aussprechen einer Scheidungsformel ohne Angabe von Gründen von seiner Frau trennen. Äußert er diese Formel dreimal, ist die Scheidung endgültig. Frauen müssen dagegen ein eheliches Fehlverhalten des Ehemannes vor einem Richter nachweisen, um geschieden zu werden. In der Praxis läßt sich jedoch trotz der für den Mann einfachen Scheidungsmöglichkeit feststellen, daß die Zahl der Scheidungen von Ehen zwischen Muslimen prozentual nicht höher ist als die der geschiedenen Ehen in westlichen, säkularen Gesellschaften.
Im *wirtschaftlichen Bereich* sind Musliminnen nach dem islamischen Recht Männern völlig gleichgestellt. Lange Zeit erfreuten sie sich einer größeren wirtschaftlichen Handlungsfreiheit als ihre europäischen Zeitgenossinnen. Musliminnen können ihren eigenen Besitz verwalten, Geschäfte selbständig tätigen, erben und vererben. Das hat dazu geführt, daß in Ländern wie Saudi-Arabien, in denen im öffentlichen Leben eine strikte Geschlechtertrennung praktiziert wird, Frauen ihre eigenen Geschäfte oder Banken managen oder in Westafrika als „Mama-Benz" den Fernhandel über die Grenzen der verschiedenen Staaten hinaus kontrollieren. Allerdings finden sich auch Beispiele dafür, daß Ehemänner, Väter oder Brüder Frauen jede wirtschaftliche Aktivität mit der Begründung verwehren, sie seien so unerfahren, daß sie nicht in der Lage zu wirtschaftlichem Handeln sind. Nach Schariatsrecht sind Frauen im Erbfall zwar schlechter gestellt als Männer, haben jedoch eine genau vorgeschriebene Quote des Nachlasses zu erhalten. Auch hier stellt sich die Praxis jedoch häufig anders dar. In Fällen, in denen das ältere traditionelle Gewohnheitsrecht Frauen grundsätzlich aus der Erbfolge ausschließt, kann sich das islamische Recht mit seinen Erbvorschriften in der Regel nicht durchsetzen. Das gilt vor allem dann, wenn Landbesitz oder andere Immobilien vererbt werden. Trotz der entsprechenden koranischen Vorschriften erhalten in islamischen Ländern die Frauen in diesen Fällen nichts vom Erbe.

Versuch der Geschlechtertrennung in allen sozialen Bereichen

Damit wäre ein Thema angesprochen, das nicht nur im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Stellung von Frauen in islamischen Gesellschaften eine wichtige Rolle spielt. Immer wieder finden sich soziale Normen, die mit dem islamischen Recht in keiner Weise in Verbindung gebracht werden

können, von flüchtigen Beobachtern jedoch als typisch islamisch angesehen werden. Dazu gehören auch die arrangierten Ehen oder die sogenannten Parallelcousinenheiraten. Arrangierte Ehen, bei denen die Brautleute durch die Vermittlung von Eltern oder Verwandten zusammengebracht werden, finden sich auch in Süditalien oder Griechenland. Die Heiratspräferenz zwischen Cousin und Cousine väterlicherseits ist nicht nur bei Muslimen, sondern auch bei orientalischen Juden und Christen üblich. Dennoch werden diese Praktiken als islamisch und die daraus resultierenden Konflikte fälschlicherweise als typisch islamisch betrachtet.

Im religiösen Zusammenhang sind muslimischen Frauen eine Reihe von Funktionen, die mit dem islamischen Ritual zusammenhängen, in der Regel verwehrt. So kann eine Frau nicht das Richteramt ausüben. Als Vorbeterin beim gemeinsamen Gebet oder als Predigerin kann sie nur fungieren, wenn die Gemeinschaft der Betenden ausschließlich aus Frauen oder unmündigen Kindern besteht. Die religiöse Pflicht der Pilgerfahrt darf sie nur in Begleitung ihres Ehemannes oder eines männlichen Verwandten erfüllen. Beim Gemeinschaftsgebet am Freitagmittag sollen Frauen hinter den Männern oder durch einen Vorhang von diesen getrennt plaziert werden, damit die Männer nicht durch den Anblick der Frauen von ihrem Gebet abgelenkt werden. Die geringe Mobilität von Musliminnen und der immer wieder festzustellende Ausschluß aus der offiziellen Religion hat zu einer spezifisch weiblichen Form von islamischer Religiosität geführt, die häufig einen lokalen oder regionalen Charakter hat und von volksreligiösen Vorstellungen geprägt ist.

Kennzeichnend für islamische Gesellschaften ist der ständige unternommene Versuch, eine *Geschlechtertrennung* in allen sozialen Bereichen zu praktizieren. Diese Segregation läßt sich nicht auf historische Vorbilder in der Zeit des Frühislams zurückführen. Genauere kulturgeschichtliche Untersuchungen darüber, wie es zu der Entstehung einer geschlechterbezogenen Arbeitsteilung, nach der der Mann für die Außenwelt und die Frau für Haus und Familie zuständig sind, gekommen ist, fehlen bisher. Man könnte jedoch die These wagen, daß diese Geschlechtertrennung mit der sich immer stärker entwickelnden Urbanisierung und einer immer differenzierteren Arbeitsteilung in den Städten der großen Ländern der islamischen Welt zu tun hat. Denn auf dem Land ist die Kooperation in allen Bereichen des wirtschaftlichen Lebens zwischen Männern und Frauen sehr ausgeprägt. Die größere Bewegungsfreiheit der Frauen auf dem Land mag mit der dort leichter zu bewerkstelligenden sozialen Kontrolle beider Geschlechter zusammenhängen. Eine solche ist in den Städten nicht so leicht möglich, so daß dort durch gesellschaftliche Sanktionen die Mobilität der Frauen eingeschränkt wird. Das Bemühen um die Kontrolle der Frau als der Reproduktionskraft der Familie ist die eigentliche Ursache für die verschiedenen Beschränkungen, denen Frauen unterworfen sind.
Es muß hier jedoch darauf hingewiesen werden, daß diese Kontrolle über die Nachkommenschaft kein spezifisch islamisches Phänomen ist, sondern sich in traditionellen Gesellschaften in aller Welt findet. Die soziale Kontrolle von Frauen hat in der islamischen Welt jedoch dazu geführt, daß deren Ruf eine ganz besondere Rolle für ihre Stellung in der Familie wie der Öffentlichkeit spielt. Die Ehre der Männer einer Familie wird wiederum als abhängig von dem Ruf der Frauen verstanden. Die Männer versuchen diese Ehre mit allen Mitteln bis hin zur Anwendung von Gewalt gegen Frauen zu schützen. Wenn Frauen in den Verdacht geraten, den Männern Schande zu bereiten, kann es zu Zwangsmaßnahmen bis hin zu Tötungen kommen. Aber noch einmal, dies sind durchaus keine vom islamischen Recht geforderten Verhaltensweisen. Vielmehr handelt es sich um gesellschaftliche Normen, die sich in zahlreichen mediterranen Gesellschaften und darüber hinaus in gleicher oder nur wenig differierender Weise finden.

Die Trennung der männlichen von der weiblichen Sphäre in islamischen Gesellschaften hat dagegen eine religiöse Begründung. Durch die strikte Trennung der Geschlechter sollen illegitime sexuelle Kontakte zwischen Männern und Frauen verhindert werden. *Ehebruch* ist nach islamischem Recht ein Verbrechen, das schwere Strafen nach sich zieht, vor allem aber ist er eine Sünde, eine Verfehlung gegen die Gebote Gottes. Es wird als die Pflicht der islamischen Gemeinde angesehen, dem einzelnen Mitglied dabei zu helfen, den Willen Gottes zu erfüllen. „Das Gute befördern und das Schlechte verhindern", so lautet der Grundsatz aller islamischen staatlichen Autorität. Er ist auch Verpflichtung für den einzelnen Muslim, der seinen irrenden Glaubensbruder „mit Geduld und Wahrhaftigkeit auf den rechten Weg führen soll". Frauen stellen für Männer eine ständige Versuchung dar und umgekehrt. Darum soll man sich nach islamischer Vorstellung voneinander fernhalten.

Es hat sich ein islamischer Feminismus herausgebildet

Diese Norm hat in vielerlei Hinsicht prägende Konsequenzen hinsichtlich der Beziehungen zwischen den Geschlechtern. Musliminnen, die sich in der Öffentlichkeit islamischer Länder bewegen, beklagen immer wieder, daß sie im Gegensatz zur Situation in westlichen Ländern, in denen sich die Beziehungen zwischen den Geschlechtern ungezwungener gestalten, ständig von Männern belästigt werden. Schon ein zufälliger Blickkontakt wird als sexuelle Aufforderung angesehen. Auch völlig unschuldige Gespräche mit dem anderen Geschlecht schädigen den Ruf junger Frauen und ziehen die entsprechenden Konsequenzen nach sich. Diese Situation wird von vielen Frauen als bedrückend empfunden. Erst wenn Frauen das Klimakterium überschritten haben, können sie größere Mobilität und Ungezwungenheit an den Tag legen. Im Machtverhältnis zwischen Männern und Frauen in islamischen Gesellschaften läßt sich ein gegensätzlicher Verlauf hinsichtlich des Lebensalters feststellen: Junge Frauen

befinden sich in der Abhängigkeit von Vätern, Brüdern, Ehemännern und deren Familien. Nach der Geburt von Kindern wird ihre Position stärker. Mit wachsendem Alter steigt auch die Kompetenz bei der Erfüllung der ihr obliegenden Aufgaben. Die professionelle Kompetenz des Mannes nimmt dagegen in vielen Fällen mit nachlassender Körperkraft ab. In vielen orientalischen Großfamilien ist die älteste Frau das tatsächliche Familienoberhaupt.

Die Beurteilung jüngerer Frauen hinsichtlich ihres Verhaltens in der Öffentlichkeit durch muslimische Männer und Frauen bleibt auch nicht auf die islamischen Gesellschaften beschränkt. Das freiere Auftreten von Frauen westlicher Gesellschaften in der Öffentlichkeit wird von Musliminnen wie Muslimen ebenfalls kritisch beurteilt. Westliche Ungezwungenheit im Kontakt zwischen den Geschlechtern wird als Zeichen von Unmoral und Dekadenz interpretiert. Das Bild der westlichen Frau ist, das muß hier zur Erläuterung hinzugefügt werden, geprägt durch Fernsehserien wie „Dallas" oder „Denver", die ein fester Bestandteil vieler Fernsehprogramme in islamischen Ländern sind. Auch Soft-Pornos deutscher Produktion können über Satellitenschüsseln empfangen werden. Da keine Korrekturen an diesem völlig verzeichneten Bild angebracht werden, ist das Erstaunen von muslimischen Besuchern der westlichen Welt über die tatsächlichen Verhältnisse oft sehr groß.

In den immer wieder aufflammenden Diskussionen um die „Frauenfrage" wird von islamischer Seite nicht selten darauf hingewiesen, daß in der „Zurschaustellung des weiblichen Körpers" in westlichen Gesellschaften eine Mißachtung der Würde der Frau liege, gegen die sich der Islam strikt wende. Die Verhüllung der Muslimin sei dagegen ein Zeichen des Respekts und der Achtung, die die Frau in einer islamischen Gesellschaft genieße. Die Parallelität zu entsprechenden Argumentationen westlicher Feministinnen ist nicht zufällig. Auch in diesem Kontext werden die Entwicklungen im Westen von Muslimen genau beobachtet. Muslime wissen stets sehr viel mehr über den Westen, als das umgekehrt der Fall ist.

Die Konsequenz aus der geschilderten Situation in der islamischen Welt war, daß männliche Dominanz in allen Bereichen und Aspekten islamischer Öffentlichkeit schon seit Generationen allgemein verbreitet ist. Dagegen regte sich schon seit Beginn dieses Jahrhunderts Kritik vor allem von westlich beeinflußten muslimischen Frauen, die in enger Verbindung mit der feministischen Bewegung in Europa standen. Häufig handelte es sich dabei um Frauen aus den Oberschichten der entsprechenden Ländern. In islamischen Staaten, in denen sich säkulare Ideen westlicher Prägung wie sozialistische oder nationalistische Vorstellungen politisch durchsetzen konnten, wurde die formale Gleichstellung von Mann und Frau ein Hauptziel der jeweiligen Regierungen. Je nach Herrschaftsdauer der Vertreter der jeweiligen Ideologien haben sich hier Veränderungen ergeben.

Mit der seit Mitte der 60er Jahre immer stärker werdenden Kritik an der allgemeinen Verbreitung westlichen Gedankenguts in der islamischen Welt hat die Bedeutung dieser

Schöningh Wissenschaft

Neuerscheinung

Bernhard Fraling

Sexualethik

Ein Versuch aus christlicher Sicht



1995. 273 Seiten, franz. Broschur, DM/sFr 48,-/öS 375,-
ISBN 3-506-72611-0

Ist das Verhältnis von Mann und Frau überhaupt ethisch bewertbar? Handelt es sich hier nicht um einen persönlichen Intimbereich, der endgültig in die Verantwortung der jeweils beteiligten Personen übergegangen ist, ohne daß Staat, Kirche oder Gesellschaft hier normativ bestimmen können? Hat nicht das Individuum hier ein für allemal den Vorrang vor jeglicher Institution gewonnen? Das sind die Fragen, von denen her dieses Buch das Thema »Ethos der Sexualität« angeht, ein Thema, das in der Geschichte der Kirche bis auf den heutigen Tag nicht konfliktfrei behandelt wurde.

Schöningh

Ferdinand Schöningh GmbH · Postfach 2540 · D-33055 Paderborn

feministischen Bewegungen mehr und mehr abgenommen. Zahlreiche ursprünglich westlich orientierte prominente Feministinnen in der islamischen Welt haben inzwischen den Islam in ihrer eigenen Interpretation und in einer zustimmenden Weise in ihre Überlegungen aufgenommen, bleiben jedoch immer noch westlichen Denkkategorien verbunden. Inzwischen hat sich jedoch daneben auch so etwas wie ein islamischer Feminismus herausgebildet, der in strikter Anlehnung an die Vorschriften des Korans und des islamischen Rechts auf Trennung der Geschlechter, aber auch auf der Gleichberechtigung zwischen ihnen besteht.

Dies mag an einer Diskussion verdeutlicht werden, deren Zeuge ein deutscher Islamwissenschaftler in einer Buchhandlung in Kairo wurde. In dieser Buchhandlung wurden ausschließlich Bücher zu den verschiedensten Themen angeboten, die aus einer strikt islamischen Perspektive geschrieben waren. Dort fand sich auch eine Abteilung „für die islamische Frau", die konsequenterweise von einer Buchhändlerin geleitet wurde. Der Geschäftsführer der Buchhandlung gab dieser Frau nun verschiedene Anweisungen bezüglich der Aufstellung und Ordnung der Frauenliteratur, die von der Buchhändlerin strikt abgelehnt wurde. Sie argumentierte auch damit, daß Männer sich nicht in die Angelegenheiten der Musliminnen einzumischen hätten und zog zum Beleg Koranstellen und Zitate aus anderen autoritativen Texten heran. Mit den Worten: „So haben wir den Islam aber nicht verstanden", zog sich der Geschäftsführer daraufhin grollend zurück.

Dieser Vorgang kann als Beleg gesehen werden, daß gerade strikte Musliminnen mehr und mehr damit beginnen, unter Hinweis auf die ihnen nach den islamischen Normen verbrieften Rechte ihre Ansprüche in den verschiedensten gesellschaftlichen Bereichen geltend zu machen. In einigen Bereichen zeigen sich schon erste Erfolge. So werden in verschiedenen Moscheen in der Türkei oder in Ägypten von Frauen Fortbildungskurse für ihre Glaubensschwestern durchgeführt, in denen nicht nur frauenspezifische Fragen der Kindererziehung, Hygiene oder Haushaltsführung behandelt, sondern auch Computerkurse und Einführungen in die islamische Theologie und Religionsgeschichte angeboten werden.

Inzwischen hat auch bei den strikten Muslimen zumindest im deklaratorischen Bereich ein Umdenken eingesetzt. Man kann von ihnen verschiedentlich Äußerungen hören, nach denen es lange Zeit hindurch ein Fehler der Männer in der islamischen Gesellschaft gewesen sei, Frauen keine gründliche Erziehung zu ermöglichen, da sie es doch sind, die die Kinder erziehen und damit für die Weiterentwicklung der islamischen Gesellschaft eine geradezu entscheidende Funktion erfüllen. Diese Bewußtseinsveränderungen bei Männern wie bei Frauen in der islamischen Welt sind bisher noch wenig beachtet worden. Man kann jedoch damit rechnen, daß sich bei einer wachsenden Bedeutung strikter Formen des Islams Entwicklungen abspielen, die die Stellung von Frauen in islamischen Gesellschaften beträchtlich aufwerten werden.

Peter Heine

Verschärfung und Verzeichnung

Neuere Veröffentlichungen zum Katholischen bei Carl Schmitt

Zehn Jahre nach seinem Tod hat das Interesse an Carl Schmitt nicht nachgelassen. Ganz im Gegenteil: In der Diskussion über den Staat und sein Fundament, über Moderne und Postmoderne und nicht zuletzt über das Verhältnis von Christentum und moderner Gesellschaft ist sein Werk vielfach präsent. In den letzten Jahren sind mehrere Monographien zur Frage nach dem Katholischen bei Carl Schmitt erschienen, die im folgenden Beitrag vorgestellt werden.

Unter den Staatsrechtlern des 20. Jahrhunderts wird *Carl Schmitt* (1888–1985) in der Regel ein bedeutender Platz eingeräumt. Er schuf ein ungeheuerliches Werk, welches ebenso Ärgernis erregte wie Anstöße gab. Die Zwiespältigkeit und Attraktivität des Faszinosums Carl Schmitt gründet nicht zuletzt in seinem „argumentativen Gestus, seiner façon de parler" (*Rudolf Walter*, SZ 3.1.1994). Seine Schlagworte und Schlagsätze sind Legion: „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet" – „Es gibt einen antirömischen Affekt" und vieles mehr.

Die erste deutschsprachige Biographie über Carl Schmitt, verfaßt von dem Münchener Politikwissenschaftler *Paul Noack* (Carl Schmitt. Eine Biographie, Berlin 1993), hat für ein gewisses Aufsehen gesorgt. Neuere Publikationen, die sich Schmitt vor allem unter dem Blickwinkel seiner Katholizität zu nähern suchen, dürfen ebenfalls der Aufmerksamkeit nicht nur der Fachwelt sicher sein.

Die Katholizität Schmitts findet um so mehr Beachtung, als z. B. *Karl Löwith* die Schmittsche Position als „aktiv gewordenen Nihilismus" bezeichnet hat. Eine solche Charakteri-

sierung dürfte eigentlich dem grundsätzlich entgegenstehen, was man gewöhnlich unter einer „katholischen Position" versteht. Wie sieht also der Katholizismus Schmitts aus, der sich in seinen beiden Schriften „Römischer Katholizismus und politische Form" und „Politische Theologie" so dezidiert und gleichzeitig so eigenartig zu ihm bekannt hat? In der erstgenannten Schrift heißt es beispielsweise (Neudruck Stuttgart 1984, S. 14), der katholischen Kirche sei eine „substanzielle Gestaltung der historischen und sozialen Wirklichkeit gelungen, die trotz ihres formalen Charakters in der konkreten Existenz bleibt, lebensvoll und doch im höchsten Maße rational ist".

Der Glaube im Zentrum des Denkens?

Der katholischen Position Schmitts, in der man einen „Generalnenner" *(Dirk van Laak)* erblickt, gehen mehrere neuere Publikationen auf unterschiedliche Art und Weise nach. Hiergegen hat *Günter Maschke* neuestens Bedenken vorgebracht (Der Staat 34. Bd. [1995], S. 104 ff.), da die einseitige Beachtung der politisch-theoretischen Veröffentlichungen Schmitts sowohl eher skizzenhafte, assoziative Schriften hypostasiere als auch fast 90 Prozent seines sonstigen staats- und völkerrechtlichen Werkes außer acht lasse.
Heinrich Meier (Die Lehre Carl Schmitts – Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie, Stuttgart/Weimar 1994) analysiert als politischer Philosoph in seinem neuen Buch in dekonstruktivistischer, werkimmanenter Weise die Schriften Carl Schmitts. Leitmotivisch geht er in einer bereits vor Jahren (H. Meier, Carl Schmitt und Leo Strauss und Der Begriff des Politischen, Stuttgart 1988) formulierten These – darin an *Hugo Balls* berühmten Aufsatz von 1924 in „Hochland" anknüpfend – davon aus, daß Schmitt das Zentrum seines Denkens in Dunkelheit hülle, weil dieses Zentrum der Glaube sei.
In vier Kapiteln unter den Themen Moral, Politik, Offenbarung und Geschichte legt Meier dar, inwieweit Schmitt seiner Auffassung nach ein Mann des Glaubens ist. In der säkularisierten Neuzeit sieht Schmitt einen Zerfall, der für ihn seinen Grund im Liberalismus findet. Dieser Liberalismus halte an „reiner Diesseitigkeit" fest und manifestiere sich in Versuchen kollektiver „Selbstrettung" und privater „Selbsterlösung" (20). Die Leugnung der Erbsünde, die für Schmitt eine Zerstörung aller sozialen Ordnung bedeutet, wird durch „den Romantiker" herbeigeführt (29 ff.), der an die Stelle eines „Antwort tuenden Menschen" (34) seinen schrankenlosen Subjektivismus setze. Moral, die für Schmitt Anfang und bestimmender Grund der Politischen Theologe ist und einen heilsgeschichtlichen Offenbarungsglauben im Gehorsam voraussetzt, hat sich aufgelöst.

Die Verteidigung des Politischen werde für Schmitt angesichts dieses Zustandes zur moralischen Pflicht. Diese Pflichterfüllung soll durch das Freund-Feind-Kriterium gelingen, wie es Schmitt in seiner Schrift „Der Begriff des Politischen" beschrieben hat und wie es Voraussetzung für eine „anspruchsvolle moralische Entscheidung" (Politische Theologie 2. Aufl. 1934, 83), ein radikales Entweder-Oder ist. Im dritten Kapitel setzt sich Meier mit den theologischen Implikationen von Schmitts Politischer Theologie auseinander, während er im vierten die geschichtsphilosophischen Aspekte des Schmittschen Konzeptes und seiner Bemühungen um ein christliches Geschichtsbild darstellt. Beim letzten versucht Schmitt mittels der Figur des „Katechon" eine Brücke zwischen eschatologischem Glauben und diesseitiger Geschichtlichkeit zu schlagen. Der „Katechon" ist für ihn eine Kraft, die das Ende aufhält und den Bösen niederhält und auf diese Weise ermöglicht, „als Christ Geschichte zu verstehen und sinnvoll zu finden" (Land und Meer, Neudruck Stuttgart 1981, 10).

Die Dissertation von *Günter Meuter* (Der Katechon – Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit, Berlin 1994) spürt ebenso den Grundmotiven im Denken Carl Schmitts Denken nach. Hierbei setzt Meuter diesen vermehrt mit anderen Autoren wie *Thomas Mann*, *Gottfried Benn* u. a. in Beziehung und kontrastiert dadurch das Schmittsche Konzept. Seine Studie greift somit weiter aus als die Arbeit Meiers, wobei sie aber letztendlich zu ähnlichen Ergebnissen gelangt. Meuter weist der kritischen Analyse der Politischen Romantik durch Schmitt einen zentralen Stellenwert zu, wobei er auch der Frage nachgeht, inwieweit es nicht doch angesichts der Strukturähnlichkeiten Überschneidungen zwischen romantischem Okkasionalismus und dem von Schmitt propagierten Dezisionismus gibt. Darüber hinaus setzt er Schmitt auch von der sog. „konservativen Revolution" ab. Angesichts der von Schmitt konstatierten restlosen Funktionalisierung und Technisierung von Staat und Recht soll ein Dezisionismus die Rettung bringen, der eben nicht durch Glaubens- und Gottunfähigkeit gekennzeichnet sei.

Carl Schmitt und seine Zeitgenossen

Anders als Hobbes gehe es Schmitt, wie Meuter näher nachweisen möchte, nicht um die bloße Aufrichtung einer Herrschaft, sondern um die Repräsentation einer höheren Ordnung. Dem Hobbes'schen „auctoritas non veritas facit legem" stellt Meuter für Schmitt ein (katholisches) „auctoritas qua veritas facit legem" entgegen. Wie auch Meier stellt er heraus, daß Schmitt um eine integrale Zusammenschau von Politik und Religion bemüht sei. In einer Rezension des Meuter-Buches bezeichnet *Stefan Breuer* (FAZ, 27.2.1995) Schmitt demnach konsequent als überzeugten „Gegenreformator", der aber bei seinem Versuch, den Teufel mit den eigenen Waffen zu schlagen, diesem immer ähnlicher geworden sei.
Die Frankfurter Dissertation von *Mathias Eichhorn* (Es wird regiert! Der Staat im Denken Karl Barths und Carl Schmitts in den Jahren 1919–1938, Berlin 1994) stellt eine Beziehung

zwischen den Zeitgenossen Karl Barth und Schmitt her, die sich zwar nie persönlich begegnet und letztlich auch in ihren Arbeiten zu eher unterschiedlichen Resultaten gelangt sind, aber doch in gewissem Maße ähnliche Ausgangspunkte besaßen. Eichhorn zeigt auf, wie beide Autoren, die gemeinsam gleichermaßen die Bedeutung wie Brisanz der Metaphysik gesehen haben, in ihrem je eigenen Bereich „antiliberal" dachten. Der Reiz dieses Vergleiches ergibt sich zudem daraus, daß Barth als eine Personifikation des (evangelischen) Widerstandes gegen den Nationalsozialismus gilt, während Schmitt als „Kronjurist" des Dritten Reiches angesehen wird.

Eichhorn resümiert seine Untersuchung u. a. mit der Feststellung, daß der politisch antiliberale Carl Schmitt in theologischen Fragen eher unentschieden war, der theologisch antiliberale Barth dagegen Republikaner und Demokrat. Er kommt zu dem Schluß, daß der Urheber des Begriffs der politischen Theologie Theologie nicht einmal thematisiere, da diese für ihn angesichts seiner Wertschätzung lehramtlicher Autorität gleichsam kirchliche Einheit in Frage stelle und somit dieser zu opfern sei.
Diese Feststellung trifft sich mit den verschiedenen Aufsätzen, die in dem von *Bernd Wacker* herausgegebenen Band „Die eigentlich katholische Verschärfung – Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts" (München 1994) vereinigt sind (vgl. ds. Heft, S. 507). Wacker betont in seinem Vorwort, daß Schmitts „katholisierende Privatmythologie" *(Barbara Nichtweiß)* eigentlich keine katholische Position repräsentiere. Die Inanspruchnahme religiöser Traditionstatbestände sei weniger als römischer, denn als Romano-Katholizismus zu dechiffrieren. Von besonderer Bedeutung ist der Aufsatz von Nichtweiß über das Verhältnis Schmitts zu Erik Peterson und die damit verbundene Dokumentation eines Briefwechsels zwischen Paul Adams und Peterson „über Carl Schmitt". Nichtweiß kommt zu dem Ergebnis, daß Schmitt zwar seiner politischen Theorie gewisse Theologumena zugrunde lege, aber ihm letztlich die Perspektive der eschatologischen Lösung fehle.

Unter einem ganz anderen Gesichtspunkt findet Schmitt in der Arbeit von *André Habisch* (Autorität und moderne Kultur – Ekklesiologie und Staatstheorie zwischen Carl Schmitt und James M. Buchanan, Paderborn u. a. 1994) Beachtung. Habisch untersucht eine Rückbindung der Ekklesiologie an juristische Staatstheorien bzw. ökonomische Staatskonzeptionen. Ohne die interdisziplinär gewonnenen Ergebnisse unreflektiert auf die Theologie zu übertragen, unternimmt er den Versuch einer Art theologischer Hermeneutik kultureller Transformationsprozesse, da die Theologie in den jeweiligen zeitlichen Kontext mit hineingezogen werde. Von diesem Ausgangspunkt untersucht er das Autoritätsphänomen und dessen Wandlungen in den außertheologischen Wissenschaften – hierbei geht er speziell auch auf Carl Schmitt ein –, um auf diese Weise zu Schlußfolgerungen hinsichtlich eines innerkirchlichen Autoritätsverständnisses zu kommen. Habisch geht hierbei von einer „partiellen Problemselbigkeit" (14, 260) zwischen Staatstheorie und Ekklesiologie aus.
Der von *Piet Tommissen* herausgegebene Band Schmittiana IV (Berlin 1994) enthält – neben vielem anderem Aufschlußreichen – auch (vereinzelte) unveröffentlichte Materialien zu Fragen der Politischen Theologie. So wird z. B. ein aufschlußreicher Brief des Staatsrechtslehrers *Theodor Maunz* an Schmitt abgedruckt (268 f.), der u. a. die Katechon-Stelle aus 2 Thess 2,6 zum Gegenstand hat.

So katholisch wie der Baum grün?

Alle hier berücksichtigten neueren Publikationen setzen sich mittelbar oder unmittelbar mit der folgenden Selbstauskunft Carl Schmitts auseinander: „Das geheime Schlüsselwort zu meiner gesamten geistigen und publizistischen Existenz ist die eigentliche katholische Verschärfung" (Glossarium, 1991, S. 165, notiert unter dem 16. Juni 1948). Diese Selbstcharakterisierung ist nicht nur auf den ersten Blick für den Leser genauso unklar wie die ebenfalls von Schmitt gegebene, er sei so katholisch, wie der Baum grün sei.
Bei der Auflösung dieses „Schlüsselwortes" fokussieren die beiden Wortbestandteile des Begriffs „Politische Theologie" zwei Grundmotive des Schmittschen Denkens. Sie bilden die beiden festen Pole, zwischen denen sich im Laufe der Zeit, durchaus auch mit Verschiebungen bzw. Veränderungen, sein Denken hin- und herbewegt hat. Schmitt hat mit diesem systematischen Konzept versucht, eine Rechtsidee unter dem Vorzeichen „katholischer Kulturwerte" zu begründen. Vor diesem Hintergrund läßt sich auch das, was bei ihm mit „katholischer Verschärfung" gemeint ist, anhand der neueren Schmitt-Literatur einigermaßen erhellen.

Die Freund-Feind-Unterscheidung Schmitts als das Kriterium des Politischen ist berühmt-berüchtigt. Er will damit zwar keine erschöpfende Definition geben, doch ist für Schmitt dieses Kriterium, wie Meier (55) und Meuter (64 u. ö.) neben vielen anderen nachdrücklich betonen, eine Gegebenheit der seinsmäßigen Wirklichkeit. Das Politische ist für ihn kein begrenztes Sachgebiet; es ist ebenfalls nicht bloß auf Fragen des Gemeinwesens beschränkt: Das Politische erschließt sich, wie Meier hervorhebt, in der Schmittschen „ontologisch-existentiellen" Deutung als das schlechthin Totale. Für Schmitt ist das Politische die „erste" Philosophie. Es ist verbunden mit der Frage, was den Menschen als Menschen angeht, kurzum, was das Richtige ist.

Im von Schmitt diagnostizierten Zeitalter der Neutralisierung und Entpolitisierung verkommt demgegenüber der Staat als „Repräsentant" politischer Einheit in Unterhaltung und Amüsement. Das Politische verschwindet und damit auch das Maßgebende. Ein solchermaßen „pazifizierter Erdball" ist für Schmitt das Reich des Antichrist, bei dem der Feind als Garant des Lebensernstes verschwunden bzw. am Verschwinden ist. Meier (81) stellt fest, daß die Anerkennung des Feindes für Schmitt als Ausdruck seines persönli-

chen Glaubens Teil der göttlichen Schöpfungsordnung sei und dem „Kampf" hierbei der Charakter eines Gottesurteils zukomme.
Indem Schmitt die – für ihn durchaus positiv verstandene – Befähigung zum Feind vor allen dem Bruder als dem Anderen zuschreibt (vgl. auch Eichhorn, 276), der einen selbst vor dem Selbstbetrug bewahrt, nimmt es nicht wunder, daß er zur Stützung seiner These u. a. auf die alttestamentliche Geschichte von Kain und Abel zurückgreift. Daß Schmitt damit kein Bild des alltäglichen Politikbetriebes zeichnet, erklären Meier und Meuter damit, daß sich für ihn nur in der Ausnahmesituation „der objektive Imperativ einer verbindlichen Ordnung" (Meuter, 119) zeige und somit nur die Ausnahmesituation wirklich alles erkläre.
Total und in diesem Sinne politisch ist für Schmitt nur die politische Einheit, da sie der höchste und intensivste Grad der Einheit ist. Diese Einheit, die nach Schmitt allein Träger politischer Verantwortung sein kann, ist für ihn durch Homogenität und substantielle Gleichheit gekennzeichnet. Meuter u. a. betonen hierbei, wie sehr Schmitt den individuellen Wert des einzelnen nur darin sehe, daß sich dieser in eine über- und umgreifende Einheit einordne.

In dem nach seiner Auffassung ausschließlich ökonomisch und technisch orientierten Zeitalter und als Folge des Liberalismus konstatiert Schmitt, was alle neueren Publikationen hervorheben, sowohl eine Auflösung aller geistigen Hierarchien als auch ein Aufschwingen des Intim-Privaten zum Maß aller Dinge. Dem „privaten Individuum (bleibe es) überlassen, sein eigener Priester zu sein..., der eigene Dombaumeister an der Kathedrale seiner Persönlichkeit" (Politische Romantik, 1. Aufl. 1919, S. 29). Angesichts einer derartigen säkularisierten individuellen Beliebigkeit verbunden mit Entscheidungsunfähigkeit (so Schmitts Hauptvorwurf gegen die Romantik; vgl. Meuter, 73 ff.) mußten „Ordnung und Disziplin, dogmatische Klarheit und präzise Moral" (Politische Romantik, 1919, S. 31) abdanken.
Doch für Schmitt gilt nach Meuter (189): Der eigentliche Totalismus des Politischen bedarf der echten transzendenten Tiefendimension. Das Politische als *die* ontologisch-existentielle Kategorie wird von Schmitt auf die Erbsündhaftigkeit des Menschen, die Auseinandersetzung Gott–Satan/Antichrist u. a. zurückgeführt (Meier, 112, 114 f.). Notwendigkeit wie Unentrinnbarkeit politischer Entscheidung liegt für Schmitt in der Wahrheit des Glaubens begründet. „Wer sich nicht für die Wahrheit des Glaubens entscheidet, der entscheidet sich gegen sie" (Meier, 119). Schmitt kritisiert an der für ihn ideenlosen Maschine des bürgerlichen Rechtsstaates als bloß formalem Gesetzgebungsstaat, daß er ohne Glauben und somit ohne jegliche inhaltliche Heiligkeit (sprich: Legitimität) sei.

Die für Schmitt geltende Schnittstelle zwischen dem Politischen und der Theologie legt Meier (S. 123) so aus: „Der Mensch kann *politisch* nur erfaßt werden, weil und insofern das Politische einer *theologischen* Bestimmung gehorcht." Dies darf aber wohl nicht als eine Resakralisierung der Politik wider alle Säkularisierung verstanden werden. Vielmehr wird man im Grundsatz Anklänge an die scholastische Lehre von der *analogia entis* feststellen können, mittels der Schmitt „Theologumena" ins Politische überträgt. Dies ist um so bedeutungsvoller, als Karl Barth diese Lehre nicht nur als die „große Truglehre", sondern vor allem auch „als Grundschema katholischen Denkens und Lehrens" bezeichnet hat (Kirchliche Dogmatik Bd. II/1, S. 658; vgl. auch Eichhorn, S. 69 ff., 257, was zusätzlich noch seinen Vergleich Barth-Schmitt untermauert). Schließlich stellt Gott für immer und ewig schon seinen ubiquitären Anspruch an die Welt, während das Politische für Schmitt im Gegensatz dazu bloß *potentiell* alles ist, wie Meier (121 f.) betont.

Ein Dezisionist, „der im Drüben fischt"

Meier hat bereits in seiner Arbeit von 1988 formuliert, daß für Schmitt das Politische der Theologie weniger zur Verwirklichung eines Zweckes als vielmehr zur Begründung ihrer Notwendigkeit bedarf. Erst die theologische Grundausrichtung ermögliche Schmitts Auffassung nach die Strukturbestimmung des Politischen. Insofern erhellt sich vielleicht auch die ominöse „katholische Verschärfung": Das Politische kann nur zu sich selber finden, wenn es nicht nur durch Theologie begründet, sondern sogar letztlich verschärft wird. Das meint nicht eine Resakralisierung, sondern vielmehr ein Herausstellen von Ähnlichkeiten zwischen Theologie und Politik.

Diese Verschärfung und Zuspitzung Schmitts im Hinblick auf das Politische läßt sich an vielen Punkten verdeutlichen, u. a.: Die Leugnung der Erbsünde führt ihm zufolge zur Zerstörung aller sozialen Ordnung, da der Mensch nicht nur sich selbst ermächtige, sondern gleichfalls die Souveränität Gottes leugne. Jede Ordnung beruht aber für Schmitt auf einer Entscheidung, da Politik nach Entscheidung verlange und nur die Entscheidung Ausdruck von Souveränität sei. Dieser Dezisionismus Schmitts, der immer an „Einheiten" wie Kirche, Staat, Volk gebunden ist, tritt eben am deutlichsten in seiner Politischen Theologie zutage. Dabei liegt für Schmitt der Kern des Politischen in einer „anspruchsvollen moralischen Entscheidung".
Meuter wie Meier betonen in diesem Zusammenhang immer wieder, daß dieser Dezisionismus an und für sich nicht inhaltsleer sei. Da eine Norm nach Schmitt ein homogenes Medium benötige, wenn sie gelten solle, müsse die entsprechende Ordnung und Sicherheit gegebenenfalls hergestellt werden. Angesichts von Chaos und Unsicherheit ist für ihn derjenige, der in dieser Ausnahmesituation per Entscheidung Sicherheit und Ordnung herstellen kann, wirklich souverän: Er hat die Autorität, Recht zu schaffen. Diese Ordnungsmacht, die für Schmitt (wohl) durch den Staat dargestellt wird, ist nach Meuter (212) keine rein innerweltliche Ordnungsmacht und der Dezisionismus kein Einsatz für eine nihilistische Willensmetaphysik, sondern der Einsatz für

S. 491/492: Meersch

eine geheiligte Ordnung, die Schmitt in der Schöpfungsordnung verankert sieht.
Er charakterisiert Schmitt als einen Dezisionisten, „der im Drüben fischt" (214). Diese Entscheidung, die sich aus der Schöpfungsordnung rechtfertigt, bleibt aber doch im Endeffekt merklich unklar. Wie auch z. B. *Friedrich Gogarten* geht Schmitt scheinbar davon aus, daß man an das, was zur Schöpfung gehöre, nur glauben und es als Gegebenes nur anerkennen könne (Meuter, 484). Damit wird Autorität aber letztlich blaß: Meuter möchte Schmitt, wie gesagt, unter dem Motto „auctoritas *qua* veritas facit legem" sehen. Aber: Schmitt selbst hat eingeräumt, daß jede Souveränität so handele, als sei sie unfehlbar. So muß Meuter (233) einräumen, daß es für Schmitt allemal wichtiger sei, daß entschieden werde, als der Inhalt dieser Entscheidung. Hierbei folgt der „staatsfromme Schmitt" (Meuter) in blindem Gottvertrauen dem Entscheidungsträger Staat. Alle Hoffnung zielt für ihn letztendlich auf den Amtsträger als Entscheidungsbefugten und somit „personifizierten Hüter" (so Habisch, 119).

Auf der biblischen Unterscheidung bestehen

In der römisch-katholischen Kirche als der „traditionsreichsten Verwirklichung des Politischen" sieht Schmitt das „Schlüsselparadigma einer Institution" (Meuter, 188; Habisch, 110; anders Eichhorn, 66, der wegen der formalen Unterschiede von Staat und Kirche die Rede vom Vorbildcharakter der Kirche in diesem Zusammenhang ablehnt), die im Jenseits gründet und sich im Diesseits verwirklicht. Die Fähigkeit zu juristischer Form schreibt Schmitt ihr nur zu, weil die Kirche die Kraft zu Repräsentation habe und repräsentieren läßt sich für Schmitt nur ein unsichtbares – statisch zu verstehendes – Sein. Die Kirche bildet etwas Vorhandenes ab; sie repräsentiert nämlich für Schmitt in jedem Augenblick die Menschwerdung Gottes und den Kreuzestod Christi.
Die Überlegenheit des römisch-katholischen Modells verdeutlicht sich für ihn darin, daß die Kirche zwar *in* dieser Welt, doch zugleich nicht *von* dieser Welt ist, wie etwa Meuter (123, 209) herausstellt. Der Staat soll für Schmitt seine Entsprechung in der Kirche finden. Wie die Kirche zwischen der Glaubenswahrheit und der Welt vermittelt, soll er zwischen Recht und den Einzelnen vermitteln (Habisch, 116). Denn nur dann kommt einem sozialen Gebilde das Prädikat „Staat" zu, wenn es dem Recht dient, ansonsten ist es bloß eine „Räuberbande". Schmitt ist insofern dezidierter Etatist, als der Einzelne sich in das Übergeordnete und Umgreifende einzufügen hat. Mit Recht schließt Meuter seine Arbeit mit dem Satz (491): „*Wo Ich war, soll Überich werden.* Das Subjekt soll wahrhaft subjectum sein, nämlich unterworfen. Das aber ist zugleich das letzte Wort von Carl Schmitts politischer Theologie".

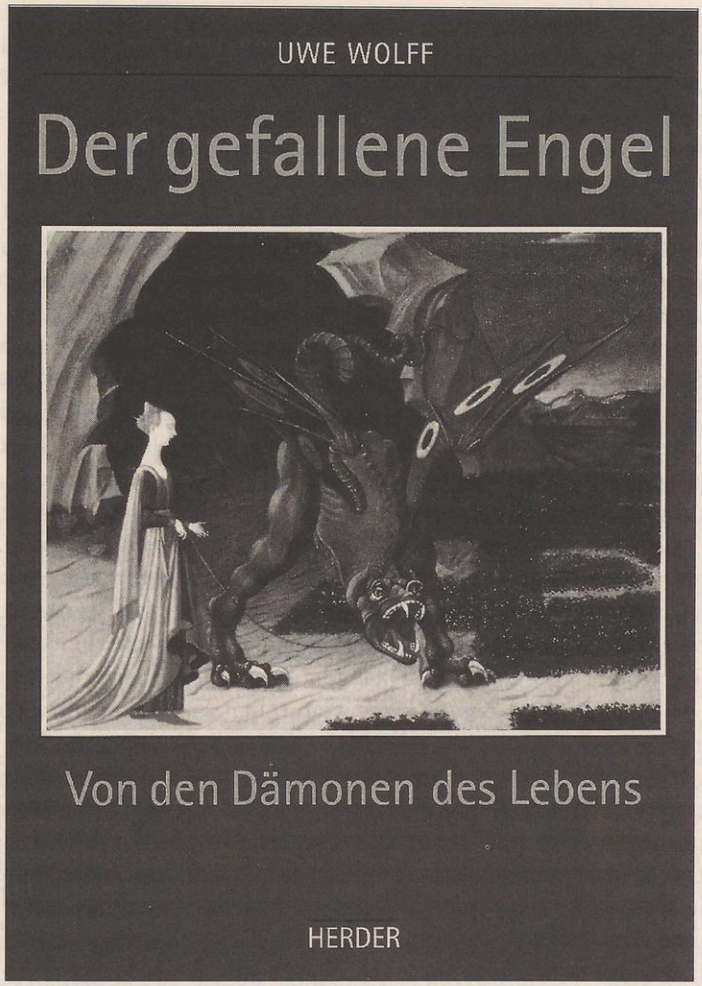
Habisch betont, daß in der „politischen Metaphysik" Schmitts das Antlitz Christi genauso verschwinde wie der einzelne Mensch in den höheren Einheiten. Er hält Schmitt zudem einen „theoretischen Monismus" (118) vor, der letztlich die für das Christentum konstitutiven eschatologischen Lösungen *nicht* in seine Theorie einbezogen habe, von Feindesliebe u. ä. ganz zu schweigen. Schmitt gehe beispielsweise davon aus, daß die mit Legitimität „durchtränkte" römische Kirche nicht letztlich auf einer theologischen „Lehre", dem „Stil" des Evangeliums aufbaue, sondern allein auf dem formalen Aspekt der Anerkennung des unfehlbaren Lehramtes. Im 19. Jh. hat bereits de Bonald unter dem Einfluß de Maistres geschrieben: „Es gilt, an die Stelle der Autorität der Evidenz die Evidenz der Autorität zu setzen". Schmitts Privat-Katholizismus knüpft u. a. an diese theologischen Positionen der Gegenrevolution des frühen 19. Jahrhunderts an (vgl. Eichhorn, 24 f.).

Meier wie Meuter charakterisieren Schmitt letztlich als Theokraten. Meier geht dabei davon aus, daß es sich bei Schmitt um eine „Theokratie par distance" handele: „Gott regiert ‚unsere Geschichte', durch das, was er zuläßt, und durch das, was er nicht zuläßt. *Tout ce qui arrive est adorable*" (257). Das hermetische Beschwören der geschichtstheologischen Kategorie des „Katechon" soll dabei die Brücke zwischen dem eschatologischen Glauben zum Bewußtsein der „Geschichtlichkeit" schlagen und darüber hinaus den Lebensernst verdeutlichen sowie die Aufgabe haben, „die Heraufkunft eines Schwindelparadieses restloser Funktionalisierung, Ökonomisierung und Dies-seitigkeit" aufzuhalten (Meuter, 76).

Der Staatsrechtler *Hermann Heller* (1891–1933) hat seinerzeit bereits hellsichtig Schmitts Politische Theologie als „Katholizismus minus Christentum" charakterisiert (Meuter, 454). Angesichts vielfältiger kulturkritischer Beobachtungen Schmitts, die gerade im Rahmen der „Postmoderne"-Diskussion immer wieder Zustimmung erfahren und der letztlich dunklen, eigentlichen beliebigen Konzeption seiner Politischen Theologie wird man an eine Stellungnahme E. M. Ciorans zu J. de Maistre erinnert: „Seine Feststellungen dünken uns richtig; seine Theorien und Werturteile hingegen unmenschlich und unerheblich". Maschke (aaO., 105) tritt – vielleicht wegen dieser Anfragen an Carl Schmitt – jetzt der Tendenz entgegen, „das gesamte Werk Schmitts als Applikation einer Theologie" zu betrachten, ohne es einer Gesamtanalyse zu unterziehen.
Die theologischen Aspekte in Schriften Carl Schmitts sind, soweit sie in der Literatur bis jetzt analysiert worden sind, gekennzeichnet durch eine einseitig-verabsolutierende Auswahl, zu der neben dem Genannten z. B. auch die Societas-Perfecta-Lehre der Ekklesiologie Robert Bellarmins gehört. Angesichts dieser theologischen Einseitigkeiten plädiert *Thomas Ruster* (Orientierung 59. Jg., Nr. 11, S. 125 ff.) mit Recht dafür, sich der „katholischen Verschärfung" zu widersetzen und für die biblische Unterscheidung im Zentrum von Religion, im Gottesglauben, einzutreten. Die Beschäftigung mit Schmitt sei dafür eine dringende Aufforderung.

Ansgar Hense

ENGEL IM DUNKELN



Das neue Buch vom „Engelforscher der Nation" Uwe Wolff

Uwe Wolff wagt sich in diesem Buch an die Enttarnung und den Kampf mit dem dunklen Engel. Begleitet von Menschen der Bibel, von Dichtern und Menschenkennern aus Geschichte und Gegenwart, folgt er den Spuren des lichtfressenden Schattens bis hinein in die innersten Räume menschlichen Lebens.

NEU

256 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag,
DM 58,– /öS 453,– /SFr 57.50
ISBN 3-451-23680-X

In jeder Buchhandlung!

HERDER

Spannungsreicher Wandel

China am Ende der Ära Deng Xiaoping

Für die Entwicklung in China nach Deng Xiaoping gibt es verschiedene Szenarien: weiterer politischer Wandel mit stärkerer Demokratisierung, interne Machtkämpfe und Sieg der Reaktionäre, führende Rolle des Militärs. Die kommunistische Partei hat ihre bestimmende Rolle jedenfalls de facto eingebüßt und leidet unter massiven Erosionserscheinungen. Die Religionsgemeinschaften, nicht zuletzt die zahlenmäßig wachsenden christlichen Kirchen, haben Schwierigkeiten, mit dem gesellschaftlichen Wandel und seinen Herausforderungen zurechtzukommen.

Im Vorfeld des Gedächtnistages der Ereignisse auf dem Tiananmen-Platz Anfang Juni zeigten chinesische Regierungsstellen eine auffällige Nervosität und Beunruhigung. Schon einige Wochen vor dem Jahrestag wurden verschiedene bekannte Regime-Gegner verhaftet. Unter ihnen befand sich eine Anzahl von Intellektuellen, Universitätsprofessoren und Journalisten, die kein anderes Zeichen ihrer Unzufriedenheit gegeben hatten, als in einem gemeinsamen Schreiben um Entlassung von inhaftierten Regime-Kritikern oder bessere Haftbedingungen bzw. Überprüfung der Verfahren zu bitten. Die 45 Unterzeichner des Manifests gehören oder gehörten der kommunistischen Partei an. In der großen Mehrzahl machten sie alle die Erfahrung, als Abweichler und Nonkonformisten von der herrschenden Partei verfolgt und verfemt worden zu sein.

Es mehren sich die Stimmen, die mit der offiziellen Bewertung der Ereignisse auf dem Tiananmen-Platz 1989 als einem „konterrevolutionären Aufruhr" nicht mehr einverstanden sind und eine Neubewertung einfordern. In den chinesischen Medien wurde über diese Aktivitäten nicht berichtet. Kritische Beobachter sind dabei durchaus einig, daß die Demokratiebewegung, die vornehmlich eine Bewegung unter den Studenten und städtischen Arbeitern war, zum damaligen Zeitpunkt über kein hinreichendes politisches Programm verfügte, um eine echte Alternative zum kommunistischen Regime zu bieten. Doch diese realistische Einschätzung der Möglichkeiten der Demokratiebewegung bedeutet kein Einverständnis mit den gewalttätigen Methoden, mit denen sie in Schranken gehalten und vernichtet wurde. Die Bewertung der Ereignisse, wie sie *Deng Xiaoping* in seinen „Ausgewählten Werken" versucht hat, wenn er festhält, daß das gewaltsame Eingreifen damals notwendig war, um ein Chaos und einen Bürgerkrieg zu vermeiden, könnte dazu führen, nach dem Tod des greisen Führers ihm die Hauptlast der Verantwortung zuzusprechen.

Die Partei hat ihre Glaubwürdigkeit verloren

Auf dem Papier ist die Frage der Nachfolge eigentlich klar geregelt. Vor sechs Jahren wurde *Jiang Zemin* von Deng Xiaoping offiziell als Nachfolger und – wie es im Sprachgebrauch der Partei heißt – Kern der neuen Führungsgeneration bestimmt. Er verfügt als Generalsekretär der Partei (seit 1989), als Vorsitzender des Militärausschusses (seit November 1989) und als Staatspräsident (seit 1993) über die Schalthebel für alle wichtigen Machtzentralen. Trotzdem gibt es nicht wenige Stimmen, die davor warnen, die Frage der Nachfolge schon als definitiv geregelt anzusehen. Wegen seines großen Anteils an der Niederwerfung der Demokratiebewegung gilt Ministerpräsident *Li Peng* als politisch so stark mit Altlasten beschwert, daß er bei einem eventuellen Machtkampf nach dem Tod von Deng kaum Aussichten haben sollte, erfolgreich um die Spitzenposition kämpfen zu können. Bessere Karten werden dem Parlamentspräsidenten und ehemaligen Sicherheitschef, *Qiao Shi*, eingeräumt. Dagegen bleibt der ehemalige Ministerpräsident *Zhao Ziyang* weiterhin *persona non grata*, auch wenn er sich jetzt wieder in der Öffentlichkeit gezeigt hat.

Es ist nicht mehr zu übersehen, daß die kommunistische Partei Chinas es immer weniger versteht, sich als die bestimmende Kraft des Landes auf ideologischem und weltanschaulichem Gebiet zu präsentieren. Der politische, vor allem der sicherheitspolitische, Machtapparat funktioniert zwar weiterhin, aber als geistige Führungskraft hat die kommunistische Partei rapide an Glaubwürdigkeit verloren. Die immer noch bestehende enge Verzahnung zwischen staatlichen Institutionen und Parteiapparat wird zunehmend als Belastung empfunden. Auf praktisch allen Ebenen bestehen – parallel zur staatlichen Verwaltung – Parteistrukturen mit fast identischen Funktionen. Die in diesen Institutionen arbeitenden Personen sind daher auch oft identisch. Für Außenstehende ist nicht erkennbar, ob jeweils ein Staatsbeamter oder ein Parteikader aktiv ist. Neben der fehlenden Unterscheidung zwischen Staat und Partei hat dieses System auch eine personelle Aufblähung des Verwaltungsapparats mit großen finanziellen Belastungen zur Folge.

Verbunden mit dem Niedergang der kommunistischen Partei ist die *Herausbildung neuer Eliten* ein wichtiger Faktor für den gesellschaftlichen Wandel. Seit der Entstehung der VR China war der Zugang zu den Schaltstellen der Macht in der Politik, der Verwaltung, aber auch in Industrie und Wirtschaft von der Mitgliedschaft in der kommunistischen Partei abhängig. Ausbildung und Fachkenntnisse spielten eine eher untergeordnete Rolle. Heute jedoch gewinnen Fachkenntnisse, nachgewiesene Führungs- und Durchsetzungskraft im-

mer mehr an Bedeutung. Alte Parteikader haben es daher zunehmend schwerer, die Autorität ihrer oft herausgehobenen Positionen zu wahren, weil sie in der Ausübung ihrer Macht immer häufiger an die Grenzen ihrer mangelnden Qualifikation stoßen. Die Cliquenwirtschaft der alten Kader wird zunehmend zur Bedrohung des Fortbestandes vieler unrentabler Staatsbetriebe.
Die zurückgehende Bedeutung und Attraktivität der Parteizugehörigkeit hat zur Folge, daß die kommunistische Partei Chinas, die früher in der Auswahl ihrer Mitglieder strenge Maßstäbe anlegen konnte, es zunehmend schwerer hat, neue fähige Mitglieder zu rekrutieren. Auch das Interesse an Parteiaktivitäten seitens der Mitglieder hat stark nachgelassen. Es wird berichtet, daß in einigen Provinzen Sitzungsgelder für Parteiveranstaltungen gezahlt werden, um die Teilnahme auf diese Weise attraktiver zu machen. In den ländlichen Gebieten ist der Fortbestand des kommunistischen Jugendverbands gefährdet, da sich kaum noch Jugendliche für die Mitarbeit in der Partei und für Schulungsseminare gewinnen lassen.

Der Trend in der chinesischen Gesellschaft geht in die Richtung einer zunehmenden Individualisierung, vor allem bei der Jugend, die sich in Kleidung, Musik, Freizeitgestaltung gegen die traditionellen Werte der sozialistischen Moral wenden, wie sie die kommunistische Partei Jahrzehnte hindurch propagiert hat. Die Texte der jungen chinesischen Rock-Musik drücken diesen Geist des Protestes deutlich aus. So heißt es in einem Lied einer jungen chinesischen Rocksängerin: „Ich muß nicht wie alle sein. Bringt mir bitte keine Pflichten bei. Herumkommandieren lasse ich mich sowieso nicht, und Fragen, wie meine Zukunft aussieht, könnt ihr euch gleich sparen. Denn ihr helft mir sowieso nicht. Auch wenn wir auf euch wie Idioten wirken, wir haben unser eigenes Paradies!“ (dt. Übersetzung von Thomas Heberer).
Genüßlich merkt die in Taiwan erscheinende Zeitschrift „Inside China Mainland“ an: „Eine Glaubenskrise unterminiert die Basis der kommunistischen Partei Chinas!“ Auch die partei-interne Diskussion dreht sich um die Frage, inwieweit die gegenwärtigen ideologischen Ermüdungserscheinungen nur eine vorübergehende Krise oder eine grundsätzliche Abkehr von den leitenden Ideen und Zielvorstellungen eines chinesischen Weges zum Sozialismus darstellen. Die von Deng Xiaoping vertretene Linie des Pragmatismus mit den Slogans: „Lernen aus den Tatsachen“, und der ideologisch noch viel verheerenderen Feststellung: „Es ist egal, ob die Katze schwarz, grau oder wie immer ist. Hauptsache, sie fängt Mäuse!“ haben von einem ideologischen Überbau nicht mehr viel übrig gelassen. Mit dem designierten Nachfolger Jiang Zemin ist dieser Kurs fortgesetzt worden. Von ihm sind keinerlei zündende ideologische Gedanken oder Kampagnen bekannt geworden.

An die Stelle der kommunistischen Ideologie scheint eher der *Nationalismus* zu treten. Die Einstellung, China in den Mittelpunkt der Welt zu rücken, liegt nun einmal auf der Linie der geschichtlichen Kontinuität des Landes der Mitte. Dieselbe Betonung von historischer Kontinuität kann man auch in Äußerungen der politischen Führungsschicht zu Konfuzius und zum Konfuzianismus beobachten. *Jiang Zemin* z. B. hat bei einer internationalen Konferenz zum Konfuzianismus, bei der es um die Frage ging, inwieweit dieser zur Modernisierung Chinas beitragen könne, sich lobend zu Konfuzius geäußert: „Konfuzius war ein großer Denker des chinesischen Altertums, seine Gedanken sind wertvolles kulturelles Erbe unseres Landes.“ Diese Äußerungen sind weit entfernt von der radikalen Verurteilung, mit der Konfuzius und sein Gedankengut während der Kulturrevolution als zu den „Vier Alten“ gehörig abgetan wurden. Die Verwüstung der Grabstätte des Konfuzius und seiner Familie in Qufu während dieser Zeit war symptomatisch für diesen Versuch, sich ein für allemal des Ballasts des Gedankenguts des Konfuzius zu entledigen.

Eine andere Quelle ideologischer Bauchschmerzen für die kommunistische Partei Chinas ist die zunehmende Zahl von Parteikadern, die sich einer Religion anschließen. Die interne Disziplinkommission der Partei beziffert den Anteil dieser in ihren Augen abweichenden Parteimitglieder mit immerhin 7–9 Prozent in den Großstädten und in den Küstenprovinzen. Erschwerend kommt für die für die Disziplin in der Partei Verantwortlichen hinzu, daß der Anteil von Intellektuellen unter den Angehörigen der Religionen um ein Mehrfaches höher ist als innerhalb der Partei. Als Reaktion darauf hat die Disziplinkommission scharfe Richtlinien erlassen, in denen angeordnet wird, daß jedes Mitglied, das sich einer Religion anschließt, aus der Partei ausgestoßen werden solle; sogar Personen, die nur an einer religiösen Zeremonie teilgenommen hätten, sollte der Laufpaß gegeben werden. In der Direktive werden religiöse Organisationen mehrfach in einen engen Zusammenhang mit staatsfeindlichen ausländischen Organisationen gebracht. Das Dokument selbst ist aber eher ein Ausdruck der allgemeinen ideologischen Schwäche der Partei.

Erhebliche Spannungen zwischen Zentrum und Peripherie

Das wirtschaftliche Wachstum und die damit verbundenen strukturellen Änderungen betreffen im wesentlichen die Provinzen Chinas in der Küstenregion. Die im Westen und im Inneren gelegenen Provinzen sind nur in geringem Maß am Wirtschaftswachstum und seinen Segnungen beteiligt. Die Folge ist, daß sich das Gefälle zwischen reichen und armen Provinzen und Regionen vertieft. Zugleich wachsen auch die Spannungen zwischen dem Zentrum und der Peripherie. Die selbstbewußt auftretenden Regionen im Süden und Osten lassen sich nur ungern Vorgaben seitens der Zentralregierung in Beijing machen. Noch zurückhaltender ist ihre Bereitschaft, sich mit Steuerabgaben an das Zentrum für die armen Provinzen und deren Entwicklung zu engagieren. Die Zahlungsmoral der reichen Provinzen bei den

Steuern ist ausgesprochen schlecht. Durch Manipulationen der Wirtschaftsstatistiken – so werden Verluste überhöht und Gewinne herabgesetzt – wird die Zentralregierung um ihr an sich zustehende Steuerabgaben betrogen.
Die Anstrengungen der Zentralregierung, die strikte Kontrolle über alle Bereiche des politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens wiederzugewinnen, stoßen auf immer stärkere Widerstände. Es zeigen sich wieder Tendenzen, die in der chinesischen Geschichte oft zu beobachten waren, daß Maßnahmen und Kontrollen der zentralen Macht durch den Aufbau von lokalen Untergrundorganisationen begegnet wird. Es gibt nicht nur auf dem religiösen Gebiet das Phänomen der *Untergrundkirchen*, d. h. religiöse und kirchliche Aktivitäten außerhalb des offiziell gestatteten und kontrollierten Bereichs. Es entstehen auch so etwas wie *Untergrundgewerkschaften*, lose Organisationsformen von Arbeitern, die gemeinsam für ihre Interessen und Rechte eintreten. Ebenfalls gibt es eine Art *Untergrundzusammenschluß der Privatunternehmer*, die sich bei bestimmten Problemen der Marktstrategie und der Produktion untereinander abstimmen und gegenüber Maßnahmen der Regierung gemeinsame Strategien vereinbaren.

Offiziell hat sich die Politik der Regierung, die die Freiheit der Bürger der VR China stark einschränkt und den Umzug von einer Provinz in die andere, bzw. vom Land in die Stadt von vielen Vorbedingungen und Genehmigungen abhängig macht, nicht geändert. Nur mit diesen administrativen Vorgaben war und ist es möglich, offiziell einen neuen Wohnsitz zu beziehen und die nötigen Papiere und Gutscheine für bestimmte Waren zu bekommen. De facto lassen sich aber immer deutlicher Phänomene einer sich verstärkenden *Landflucht* beobachten. Zahlreiche Bauern verlassen ihre Felder und suchen in den Städten nach Beschäftigung und Einkommen. Einige kommen nur für ein paar Monate und kehren zu den Stoßzeiten der Saat und Ernte in ihre Dörfer zurück. Andere haben ihre Felder an Verwandte und Freunde verpachtet, die die zusätzliche Arbeit der Bewirtschaftung übernehmen, und sind auf Dauer in die Städte gezogen. Es sind natürlich eher die jungen und aktiven Bauern, die diesen Schritt tun, mit der Folge, daß in den Dörfern immer häufiger die Alten, junge Frauen und die Kinder zurückbleiben.

Die großen Städte versuchen, auf die wachsende Belastung der städtischen Dienstleistungen durch diese inoffiziellen Zuwanderer auf typisch chinesische Weise zu reagieren, indem sie eine „städtische Unterbringungssteuer" (urban accommodation fee) einführen, mit der die legal eigentlich nicht existierenden Zuwanderer belastet werden, um den Städten die finanziellen Mittel zu verschaffen, mit der Mehrbelastung der städtischen Haushalte fertigzuwerden. Für die Landwirtschaft hat diese Entwicklung ebenfalls negative Folgen. Bis vor einigen Jahren war es die besondere Stärke der chinesischen Landwirtschaft, dank der schier unbegrenzten Menge an menschlichen Arbeitskräften eine intensive Nutzung der Anbauflächen zu betreiben. Heute erzwingt der Mangel an Arbeitskräften die Zusammenlegung von Flächen zu größeren Anbaugebieten, auf denen sich nur mit Einsatz von immer mehr Maschinen, Dünge- und Schädlingsbekämpfungsmitteln die Höhe der Ernteerträge halbwegs halten läßt.

Wachsende Arbeitslosigkeit und Inflation

Es gibt heute in der VR schon fast 50 Millionen Privatbetriebe. Im industriellen Sektor beträgt ihr Anteil etwa ein Drittel, während er im Dienstleistungsbereich schon über 50 Prozent ausmacht. Zwar gilt offiziell weiterhin, daß Privatpersonen kein Grundstückseigentum erwerben können, weil aller Grund und Boden im Besitz des Staates ist. Doch wird dieser eherne Grundsatz de facto immer mehr ausgehöhlt. Offiziell werden den Bauern bestimmte Ländereien nur zur Bearbeitung zugewiesen. Doch immer mehr Bauern gehen dazu über, ihnen zugewiesene Ländereien zur Bearbeitung an andere Bauern weiterzuverpachten. Immer häufiger bauen sie sich ein größeres Haus auf den ihnen zugewiesenen Grundstücken, wobei ihnen nach der gesetzlichen Regelung das Eigentumsrecht nur für das errichtete Gebäude zusteht, Grund und Boden dagegen im staatlichen Besitz verbleiben. Die Bauern sehen dies aber ganz anders, wie ihr Vorgehen beweist, wenn sie z. B. angehenden Unternehmern aus der Stadt Grundstücke zur gewerblichen und privaten Nutzung verkaufen. Diese Transaktionen finden immer häufiger statt, obschon die gesetzliche Grundlage dafür nicht gegeben ist.
Die Parteikader beteiligen sich auf ihre Weise am Spiel mit dem Kapitalismus, bei dem das große Geld zu machen ist. Sie nutzen ihre Stellung im Parteiapparat, um für sich selbst neue Betätigungsfelder in der Privatwirtschaft zu eröffnen. Solange sie ihre Klientel, sprich die Dorfgemeinschaft, in mehr oder weniger angemessener Weise an den Segnungen des Kapitalismus teilhaben lassen, stößt dieses Vorgehen auf keinen Widerspruch bei der Bevölkerung. Die Parteizentralen sehen sich offensichtlich immer häufiger außerstande, diesem Verfall der sozialistischen Moral und der Parteidisziplin noch wirksam entgegenzutreten. Auch die Volksbefreiungsarmee, die andere Säule der Macht, ist äußerst aktiv an diesem Spiel beteiligt. Mit ihren zahllosen Industrie-, Handels- und Transportunternehmen ist sie insgesamt der größte Unternehmer und Arbeitgeber im Lande. Ideologisch verläßlich sind am ehesten Parteikader und Militärführer in den wirtschaftlich zurückgebliebenen Randgebieten im Westen und Innern des Landes.

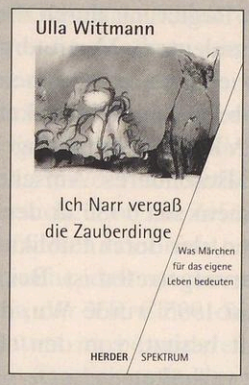
Nimmt man die offiziellen Zahlen, die die chinesische Regierung veröffentlicht, dann ist Arbeitslosigkeit kein wirkliches Problem in China. 1991 soll es nur 100 000 Arbeitslose gegeben haben, die bis 1994 auf immerhin 1,87 Millionen angewachsen sind. Andererseits wird die Zahl derer, die auf dem Lande als „Arbeitsreserven" – ein Euphemismus für Arbeitslose – bezeichnet werden, weil sie de facto so gut wie keine Beschäftigung haben, auf immerhin fast 200 Millionen

geschätzt. Neben der wachsenden Arbeitslosigkeit macht der chinesischen Regierung die *Inflation* am meisten zu schaffen. Für das Jahr 1994 wird eine Inflationsrate von 21,4 Prozent angegeben. Trotz verstärkter Anstrengungen liegt sie für die erste Hälfte des Jahres 1995 immer noch bei 19 Prozent. Durch die Vielzahl von unausgewogenen Investitionen auf verschiedenen Ebenen des Landes, der Regionen und einzelner Städte haben sich die Preise durchweg erhöht. Besonders schmerzhaft sind die Steigerungen der Lebensmittelpreise, die in den Städten zunehmend zu Unruhen unter der Bevölkerung führen.
Als Gegenmaßnahme hat man in einer Reihe von chinesischen Großstädten wieder Bezugsscheine für bestimmte Grundnahrungsmittel für die ordentlich gemeldete Bevölkerung der jeweiligen Städte ausgegeben, die erst vor zwei Jahren im Zuge der Liberalisierung abgeschafft worden waren. Der für die Wirtschaft zuständige stellvertretende Ministerpräsident, bis Juni 1995 auch Vorsitzender der People's Bank of China, *Zhu Rongji*, versucht trotz vieler Proteste an der Politik des knappen Geldes festzuhalten, um ein Überhitzen der Wirtschaft zu verhindern. Größere Sicherheit für ausländische Finanzinvestitionen wurde durch die Verabschiedung eines Zentralbank- und eines Geschäftsbankengesetzes erreicht. Noch nicht in Angriff genommen wurde dagegen die Sanierung der Staatsbetriebe, die auf der einen Seite auf dem Weg zu einer echten Marktwirtschaft unausweichlich ist, aber andererseits sicher zu erheblichen sozialen Spannungen führen wird, da sie ohne einen riesigen Abbau von Arbeitskräften nicht zu realisieren ist.

Am 8. März dieses Jahres stand bei der Menschenrechtskommission der Vereinten Nationen in Genf ein von den USA und der Europäischen Union eingebrachter Antrag zur Abstimmung, in dem die VR China wegen Menschenrechtsverletzungen verurteilt werden sollte. Bei der Abstimmung wurde dieser Antrag mit 21 gegen 20 Stimmen zurückgewiesen. China bekam die Unterstützung der Länder der Dritten Welt und Rußlands, das in letzter Stunde noch die Seiten gewechselt hatte. Immerhin war dies die knappste Entscheidung, die in Sachen Menschenrechte jemals gegen die VR China bei den Vereinten Nationen getroffen wurde. Vorausgegangen war eine heftige Kampagne der chinesischen Regierung, die mit Briefen von Ministerpräsident Li Peng an die Regierungschefs von Deutschland, Frankreich und Spanien unter Androhung großer negativer Folgen davor gewarnt hatte, für eine Verurteilung Chinas zu stimmen.

In der Diskussion in Genf – vor der Abstimmung – hatte der chinesische Vertreter *Jin Yongjian* mit Blick auf die Länder der Dritten Welt argumentiert, daß die westlichen Länder die Menschenrechtsfrage nur als Vorwand benutzten, um sich in die inneren Angelegenheiten der Entwicklungsländer einzumischen. Nach dem Ende des Kalten Krieges dienten die Menschenrechte als der Hebel, um die Vorherrschaft des Westens gegenüber den Ländern der Dritten Welt aufrechtzuerhalten. Dabei würden die Menschenrechtsverletzungen in den eigenen Ländern geflissentlich übersehen.

Das Taschenbuch mit Linie



Band 4428, DM 18,80
öS 147,-/ SFr 18.80
Inspiriert von C. G. Jung entschlüsselt Ulla Wittmann verborgenes Wissen bekannter Märchen.



Band 4355, DM 19,80
öS 155,-/ SFr 19.80
Die faszinierende Welt der Engel: Eine aufregende spirituelle Wiederentdeckung unserer Zeit.



Band 4368, DM 16,80
öS 131,-/ SFr 16.80
Informationen zum Phänomen „Hyperaktivität": Erfahrungsberichte und Tips zur Selbsthilfe.



Band 4389, DM 14,80
öS 116,-/ SFr 14.80
Düfte, Lieder, Lichter – Weihnachten weckt Erwartungen. Geschichten und Erfahrungen.



Band 4380, DM 14,80
öS 116,-/ SFr 14.80
Über die Farbigkeit und Widersprüchlichkeit, die kleinen und großen Wunder im Alltag Israels.



Band 4386, DM 16,80
öS 131,-/ SFr 16.80
Spannende Einblicke in Verschlußsachen der geheimnisumwitterten Organisation.

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

HERDER / SPEKTRUM neu im September

Andererseits hat die chinesische Regierung durch die Verhaftung von prominenten Dissidenten Vertretern von Menschenrechtsorganisationen wieder neue Argumente für deren Vorwurf geliefert, daß abweichendes Denken und öffentliches Protestieren in der VR mit Verhaftungen und Arbeitslager geahndet werden. Besonderes Aufsehen erregte der Fall von *Harry Wu*, einem seit 1985 in den USA lebenden chinesischen Dissidenten, der durch Publikationen über chinesische Arbeitslager hervorgetreten ist. Bei einem Besuch in der VR China im Juni 1995 wurde Wu, der die amerikanische Staatsbürgerschaft besitzt, von den chinesischen Behörden wegen Spionage verhaftet.

Im Vorfeld des Besuches von Staatspräsident Jiang Zemin vom 11. bis 15. Juli 1995 in Deutschland wurde vom Ministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit bekanntgemacht, daß Deutschland der VR China Entwicklungshilfegelder in Höhe von 233 Millionen DM zur Verfügung stellen wird. In einem Zusatz wird fast schamhaft festgehalten, daß im Laufe der damit gegebenen Verhandlungen auch die Notwendigkeit einer Verbessserung der Menschenrechtssituation in China zur Sprache gebracht worden sei. Mit einer solchen Erklärung können offensichtlich alle leben. Die Chinesen werden es mit Gelassenheit hinnehmen, und die deutsche Seite hat ihr Gesicht (und die entsprechenden Geschäftsaussichten) gewahrt. Der deutsch-chinesische Handel ist in den letzten beiden Jahren deutlich gewachsen. Die deutschen Exporte nach China sind von 5,7 Milliarden DM im Jahre 1992 auf 10,2 Milliarden DM im Jahre 1994 gestiegen. Die chinesischen Importe sind noch stärker gewachsen; sie beliefen sich 1994 auf 15,4 Milliarden DM, womit die VR China unter den deutschen Handelspartnern mittlerweile auf Platz 11 der Importländer und auf Platz 15 der deutschen Exportländer gerückt ist. Die „Far Eastern Economic Review" aus Hongkong kommentierte den Besuch von Jiang Zemin in Deutschland unter der Überschrift: „Die Deutschen vermeiden, daß Politik den Handel mit China beeinträchtigt" (FEER, 27.7.95), um herauszustellen, daß bei Handelsabschlüssen der deutschen Wirtschaft in Höhe von 1,7 Milliarden US-$ die Abstinenz in Menschenrechtsfragen sich bezahlt gemacht hätte.

China und seine Nachbarn

Als außenpolitische Konfliktfelder für die VR China sind zunächst die Spannungen um die Spratly-Inseln zu nennen. Sie begannen, als im Jahr 1968 Erdöl im Bereich der vielen kleinen Inseln und Atolle entdeckt worden war. Seitdem haben die VR China, die Philippinen, Vietnam, Brunei und Indonesien Ansprüche auf diese Inseln angemeldet. Ende letzten Jahres hat die VR China auf einem der Atolle mit dem ominösen Namen „Unglücks-Riff" (mischief reef) einen permanenten Militärstützpunkt errichtet. Vor allem die Philippinen fühlen sich bedroht, da dieses Riff nur 250 km von der philippinischen Insel Palawan entfernt ist. Als Reaktion sind die Philippinen dabei, sich militärisch zu verstärken, auch wenn sie mit einigen zusätzlichen kleinen Kriegsschiffen oder Flugzeugen kaum etwas Entscheidendes am ungleichen Kräfteverhältnis verändern können.
Besorgnis erregte nicht nur in den Philippinen, sondern auch international, der Test einer chinesischen Interkontinentalrakete am 29. Mai, bei der eine Rakete mit Festbrennstoff von einem Stützpunkt in der Provinz Xinjiang über 2000 km geschossen wurde. Die „Ost-Wind-31" getaufte Rakete soll eine Maximalreichweite von 8000 km haben und in der Lage sein, einen 700 Kilogramm schweren Nuklear-Sprengkopf zu tragen. Diese Rakete ist eine bedeutende Steigerung des militärischen Potentials der VR China über den regionalen Bereich hinaus. Nur zwei Wochen vor dem Treffen des Regionalforums der ASEAN-Staaten in Bruneis Hauptstadt Bandar Seri Begawan veranstaltete die VR China Tests mit Boden-zu-Boden-Raketen über die Taiwan-Straße hinweg, die Taiwan ganz offensichtlich einschüchtern sollten.
Immerhin hat der chinesische Außenminister *Qian Qichen* bei der Konferenz in Brunei eine größere Transparenz in der chinesischen Verteidigungspolitik angekündigt, um mit dieser vertrauensbildenden Maßnahme Befürchtungen innerhalb der ASEAN-Staaten gegenüber der VR China entgegenzuwirken. In jüngster Zeit haben sich dagegen die russisch-chinesischen Beziehungen verbessert. Man könnte es symbolisch nennen, daß beim Besuch von Ministerpräsident Li Peng in Moskau im Juni 1995 der Bau einer Brücke zwischen Blagoweschtschensk und Heihe über den Amur, dem während der letzten Jahrzehnte immer wieder umkämpften Grenzfluß zwischen China und Rußland, beschlossen wurde. Andere Vereinbarungen während des Besuches, der in einer sehr freundschaftlichen Form stattfand, betreffen die Zusammenarbeit auf wirtschaftlichem, besonders aber rüstungstechnischem Gebiet.

Die Erteilung eines Visums für den Privatbesuch des taiwanesischen Präsidenten *Lee Tenghui* im Juni 1995 durch die US-Regierung hatte scharfe Proteste der chinesischen Regierung zur Folge. Für sie bedeutet diese Maßnahme eine Aufwertung Taiwans und einen weiteren Schritt hin zu einer Zwei-China-Politik. Bei vorausgegangenen Anläufen, eine ähnliche Konzession seitens der amerikanischen Regierung zu erhalten, war Lee jeweils negativ beschieden worden. Auf Druck des inzwischen von einer republikanischen Mehrheit bestimmten Kongresses hat Präsident Clinton jetzt anders entschieden und Lee die Teilnahme an einer Feier an seiner Alma Mater, der Cornell-Universität im Staat New York, gestattet, bei der Lee eine Festrede gehalten hat. Zwar enthielt sich Lee Tenghui jeder weiteren öffentlichen Äußerung und gab keinerlei Interviews für die internationale Presse, doch die ihn begleitenden zahlreichen taiwanesischen Reporter berichteten in großer Ausführlichkeit und werteten in ihren Kommentaren den Privatbesuch ihres Präsidenten als Durchbruch aus der politischen Isolierung Taiwans.

Die *wirtschaftlichen Beziehungen* zwischen Taiwan und der VR China werden zwar von den politischen Querelen beein-

trächtigt, haben sich aber in den letzten Jahren sehr kräftig entwickelt. Die Investitionen Taiwans auf dem chinesischen Festland werden mit 15–20 Milliarden US-Dollar angegeben – eine Größenordnung, auf die zu verzichten Beijing nicht leicht fallen dürfte. Auch ohne daß ein offizielles Handelsabkommen oder andere international bindende Abkommen vereinbart wurden, werden die gegenseitigen Geschäfte über Hongkong abgewickelt. Weitgehend fertige Pläne, direkte Verbindungen für Verkehr und Handel zwischen Taiwan und der gegenüberliegenden Provinz Fujian aufzunehmen, sind bisher daran gescheitert, daß Beijing nicht bereit ist, Taiwan als gleichberechtigte politische Einheit zu behandeln. Aber auch ohne diese Verbindungen sollen in der Provinz Fujian 3400 Betriebe von taiwanesischen Geschäftsleuten mit einem Investitionsvolumen von 5 Milliarden US-$ gegründet worden sein. Pragmatische Verhandlungen zwischen Geschäftsleuten aus Taiwan und dem Festland verlaufen meist ohne größere Probleme. Ginge es nach den Wünschen der Wirtschaft und des Handels, stünde direkten Handelsbeziehungen und Flugverbindungen eigentlich nichts im Wege.

Im wesentlichen gibt es drei Szenarien, mit denen sog. Experten die zukünftige Entwicklung der VR Chinas nach dem Ende der Ära Deng Xiaoping umschreiben. Da ist zunächst die Prognose, daß es der neuen wirtschaftlichen und politischen Elite in China gelingen wird, das Land auf den Weg eines politischen Wandels in Richtung einer verstärkten Demokratisierung und generellen Offenheit zu führen. Das Gegenmodell geht von internen Machtkämpfen in China nach dem Tod Dengs aus, in denen die konservativen und reaktionären Kräfte der Partei die Oberhand gewinnen. Dies würde bedeuten, daß es zu einer Restauration der ideologischen Kräfte in der Partei kommt, die versuchen würden, China wieder auf einen Kurs zurückzuführen, für den die ideologischen Vorgaben der Partei allein bestimmend sein würden. Für die Wirtschaft würde das die Rückkehr zur Planwirtschaft und die Abschaffung von Privatbetrieben bedeuten – mit allen gesellschaftlichen Konsequenzen, die dies mit sich bringen müßte. Das dritte Szenario liegt auf der gleichen Ebene. Nur würde hier das Militär die treibende Kraft sein, sich in einem partei-internen Streit als Mittler einschalten und selbst die Macht übernehmen.

Die Kirchen stehen vor neuen Herausforderungen

Für die christlichen Kirchen bedeutet der rapide gesellschaftliche Wandel in der VR China eine gewaltige Herausforderung. Auf der einen Seite hat es eine gewisse Entspannung in der offiziell vom chinesischen Staat und der Partei vertretenen Religionspolitik gegeben. Es ist bezeichnend für die neue Situation, daß die der Akademie der Sozialwissenschaft in Beijing angeschlossenen „Institute für die Weltreligionen" im Oktober 1994 zusammen mit der von der protestantischen Kirche getragenen „Amity Foundation" eine internationale Konferenz zum Thema „Das Christentum und die Modernisierung" veranstalteten. Bei dieser Konferenz ging es um eine für die staatlichen Institute neue Fragestellung. Bisher hatten sie ihre Aufgabe so verstanden, für die Staats- und Parteiorgane die Religionen in Übereinstimmung mit der marxistischen Religionstheorie daraufhin zu untersuchen, ob sie Zeichen ihres graduellen Verschwindens aufwiesen oder nicht. Angesichts der nicht zu leugnenden Tatsache, daß mit der relativen Öffnung der Religionspolitik in der VR China die Religionen allgemein und das Christentum im besonderen ein starkes Wachstum zeigen, sind die staatlichen Stellen daran interessiert, zu untersuchen, welche positive Rolle die Religionen für den Prozeß der Modernisierung in China spielen könnten. Auch wenn die Konferenz selbst keine spektakulären Ergebnisse erbrachte, so sind die Fragestellung als solche und die während der Konferenz zwischen ausländischen und chinesischen Fachleuten geknüpften Verbindungen doch von erheblicher Bedeutung für die chinesische Religionspolitik und für die gesellschaftliche Stellung der christlichen Kirchen.

Eine viel größere Herausforderung als die staatliche Religionspolitik liegt für die christlichen Kirchen in der Auseinandersetzung mit einem Wirtschaftswachstum, das zwar offiziell immer noch mit „sozialistischer Marktwirtschaft" umschrieben wird, aber in den meisten seiner Erscheinungsformen eher an primitiven Frühkapitalismus mit all seinen negativen Merkmalen erinnert. Die Kirchen in China stehen unter dem Druck, ihre Identität und pastoralen Aufgaben in der sich wandelnden Gesellschaft neu zu bestimmen. Alle Kirchen tun sich schwer mit dieser Aufgabe. Ihr Minderheitenstatus läßt ihnen nicht viele Möglichkeiten, in stärkerem Maß gestaltend in den gesamtgesellschaftlichen Prozeß einzugreifen. Protestantische Theologen z. B. bemängeln, daß die protestantische Theologie in China zu lange Weltflucht und Eskapismus vor den Herausforderungen und Versuchungen einer bösen Welt gepredigt habe und angesichts des neuen Reichtums und der besseren Lebensbedingungen kaum positive Impulse für die Christen und die Menschen außerhalb der Kirche zu geben imstande sei.

Die Frage, ob es im *Verhältnis zwischen der VR China und dem Heiligen Stuhl* Anzeichen der Annäherung gibt, gehört zu den Dauerthemen der kirchlichen Chinaberichterstattung. Wird es Johannes Paul II. endlich vergönnt sein, die lange geplante und gewünschte Reise in das „Land der Mitte" doch noch anzutreten? Es gibt es das Signal von Manila zu Beginn dieses Jahres, als es einer offiziellen katholischen Delegation aus der VR China erstmals gestattet wurde, an einer internationalen Tagung, dem Welttag der katholischen Jugend, teilzunehmen, bei der als prominenter Gast der Papst anwesend war. Die 20 Personen starke chinesische Delegation von katholischen Jugendlichen, Ordensschwestern und Priestern sowie den unvermeidlichen Kadern der Partei fand viel Presseaufmerksamkeit in Manila. Die fast panischen Reaktionen der chinesischen Delegation bei einem Zwischenfall gleich zu Beginn der Konferenz, als

auf einmal – entgegen offiziellen Absprachen – Fahnen von Taiwan bei einer Veranstaltung zu sehen waren, zeugten von Unsicherheit und Empfindlichkeit. Es war den Vermittlerfähigkeiten von Kardinal Sin zu verdanken, daß diese Krise nicht zur vorzeitigen Abreise der Delegation führte. Umstritten ist, ob die Priester innerhalb der chinesischen Delegation vor der Teilnahme an der Konzelebration während der großen Papstmesse aufgefordert wurden, ein gesondertes Glaubensbekenntnis abzulegen, wie dies in einigen Agenturmeldungen zu lesen war.

Trotz dieser Empfindlichkeiten und der allgemeinen Nervosität wurde die Teilnahme einer chinesischen Delegation von den Teilnehmern selbst und von den Veranstaltern als ein wichtiges Zeichen auf dem Weg zu einer Normalisierung der Beziehungen gesehen. In seiner Botschaft an die Katholiken auf dem Festland betonte Johannes Paul II., daß alle Katholiken in Gemeinschaft mit dem Papst als Nachfolger Petri stehen müßten. Weiter forderte er alle Gruppen in der chinesischen Kirche auf, sich um Verständnis, Respekt, Geduld, Bereitschaft zur Vergebung und Versöhnung zu bemühen. Offiziell wiederholte der chinesische Botschafter in den Phillippinen zwar die gängigen Formeln, die wie eine Mantrabeschwörung regelmäßig von chinesischer Seite abgegeben werden, daß vor einer Aufnahme von diplomatischen Beziehungen zwischen der VR China und dem Heiligen Stuhl die seitens des Vatikans noch bestehende diplomatische Vertretung – des Vatikans nur auf der diplomatisch niedrigsten Stufe eines Geschäftsträgers – mit Taiwan aufgegeben werden müsse, und sich zweitens der Vatikan der Einmischung in die inneren Angelegenheiten Chinas – gemeint sind in erster Linie Bischofsernennungen in China durch den Papst – zu enthalten habe. Insgesamt hatten Beobachter aber den Eindruck, daß von beiden Seiten Bereitschaft gezeigt wurde, positiv aufeinander zuzugehen.

Der bekannte Theologe und gegenwärtig Provinzial der Jesuiten für China, *Aloysius B. Chang SJ* aus Taiwan, hat die in der VR China von den verschiedenen Gremien der „patriotischen Vereinigung", der chinesischen Bischofskonferenz und anderen Stellen veröffentlichten Erklärungen zum Verhältnis zwischen Staat und Kirche und dem Selbstverständnis der chinesichen katholischen Kirche untersucht. In dieser von einer Reihe von Zeitschriften veröffentlichten Untersuchung stellt er sachlich klar und abgewogen einige Punkte heraus, in denen die katholische Kirche Chinas sich von anderen Teilen der Weltkirche in ihrem Verhältnis zum Staat und in der Akzeptanz von staatlichen Kontrollmaßnahmen unterscheide. Der Beitrag zeigt, daß es weniger theologisch-ekklesiologisch abweichende Theorien sind, die die katholische Kirche in China gegenwärtig an normalen Beziehungen zum Papst und zum Ganzen der Weltkirche hindern, sondern eher Relikte aus der Zeit der Verdächtigung der chinesischen Kirche als unzuverlässig in Sachen Patriotismus und der daraus resultierenden übermäßigen staatlichen Kontrolle.
Es gibt aber auch kritische Stimmen, die bemängeln, daß die Studie Changs wieder Wunden aufreiße und zur Verunsicherung gerade junger Priester in der offenen Kirche beitrüge. Es wird angemahnt, eine ähnliche Bewertung der Positionen der Untergrundkirche vorzunehmen, in deren Reihen zum Teil abenteuerliche Vorstellungen über theologische und vor allem kirchenrechtliche Fragen herrschten. In ihrer Polemik gegenüber den in der offenen Kirche mitarbeitenden Bischöfen und Priestern verurteilen sie deren Tätigkeit oft in Bausch und Bogen und sprechen ihnen generell die Vollmacht ab, Sakramente gültig spenden zu können. Auch im Ausland werden sie oft ohne Diskretion unterstützt. In den USA ist es vor allem die „Cardinal Kung Foundation", die von *Joseph Kung*, einem Neffen des Kardinals und Erzbischofs von Shanghai, *Ignatius Gong [Kung] Pin-mei*, der 94jährig in den USA lebt, geleitet wird. Im Newsletter dieser Stiftung wird z. B. behauptet: „Es ist ein fairer Kommentar, wenn man festhält, daß die Patriotische Vereinigung genauso schismatisch ist wie die russische oder die griechisch-orthodoxe Kirche."

Die Zahl der Christen läßt sich nur schätzen

Zum wiederholten Mal war Bischof *Aloysius Jin Luxian SJ* von Shanghai im April und Mai zu Besuch in Deutschland und in der Schweiz. Am Rande dieses eigentlich privaten Besuches kam es zu einer Vielzahl von Begegnungen mit Vertretern kirchlicher Hilfswerke, Bischöfen, Ordensleuten, Auslandschinesen und anderen Institutionen. Bischof Jin, der als Bischof von Shanghai, als Rektor des großen regionalen Priesterseminars von Sheshan und als Verantwortlicher für die Priesterausbildung in der chinesischen Bischofskonferenz zu den herausragenden Vertretern der offenen katholischen Kirche in China zählt, zeichnet sich durch seine klaren Analysen der gegenwärtigen kirchlichen Situation in China aus, die er in mehreren europäischen Sprachen geschickt und wortgewaltig vortragen kann. In einem Interview mit der Zeitschrift „China Heute" (Heft 3/1994, 74–80) zeichnet Bischof Jin ein nüchternes Bild der gegenwärtigen Situation der katholischen Kirche in China. Eher traurig und ganz und gar nicht polemisch behandelt er die heikle Frage des in vielen Regionen Chinas so belasteten Verhältnisses zwischen der offiziellen Kirche und den im Untergrund operierenden Bischöfen und Priestern.

Seine Hoffnung setzt Jin auf eine baldige Normalisierung des Verhältnisses zwischen dem Heiligen Stuhl und China, die eine Aufarbeitung der Spannungen und eine ehrliche Versöhnung der zerstrittenen Gruppen bringen könnte. Offen spricht er auch die Probleme innerhalb der offiziellen Kirche an, deren Bischöfe es in einigen Diözesen immer noch schwer haben, ihre Autorität gegenüber den Vertretern der patriotischen Vereinigung durchzusetzen. Die chinesische Bischofskonferenz ist auf dem Papier inzwischen eindeutig das entscheidende Gremium. De facto gibt es aber Schwierigkeiten, die verhindern, daß die Bischofskonferenz regelmäßig zusammentritt und tatsächlich die Geschäfte der

chinesischen Kirche kontinuierlich auf Landesebene koordinieren und leiten könnte.
Ein kontrovers diskutiertes Thema sind seit langem die statistischen Angaben zur Zahl der katholischen und protestantischen Christen in der VR China. Von beiden offiziell von der Regierung anerkannten zentralen kirchlichen Organisationen werden auf Anfrage Zahlen genannt; konkret für die katholische Kirche in China vier Millionen Katholiken und für die protestantischen Christen, die im chinesischen Christenrat organisiert sind, sieben Millionen. Unter ausländischen Beobachtern herrscht zumindest Übereinstimmung darin, daß diese Zahlen wesentlich zu niedrig angesetzt sind. Wie hoch man dann jeweils die Zahlen ansetzt, ist sehr unterschiedlich und hängt davon ab, ob man z. B. bei der Zahl der Katholiken nur diejenigen berücksichtigt, die von der offiziellen Kirche genannt werden, oder auch die Katholiken einbezieht, die zu den verschiedenen Gruppen der sog. Untergrundkirche gehören. Je nachdem kommt man auf eine Zahl zwischen 10 und 16 Millionen Katholiken. Ähnlich divergierende Zahlenangaben gibt es auch für die protestantischen Christen, die von 11 Millionen, wie sie die Diakoniestiftung „Amity Foundation" vorschlägt, über 18,7 Millionen, die vom „News Network International" genannt werden, bis zu 60 Millionen gehen, wie sie das in Hongkong stationierte „Chinese Church Research Center" verbreitet. Bei aller Divergenz des vorgelegten Zahlenmaterials herrscht Übereinstimmung darüber, daß die christlichen Kirchen wachsen und daß die Zahl der Sympathisanten wesentlich größer ist als die der durch Taufe in die Kirche aufgenommenen Personen.

Georg Evers

Ein Land am Scheideweg

Zimbabwe fünfzehn Jahre nach der Unabhängigkeit

Eine schwere Dürre hat die Versorgungssituation in Zimbabwe deutlich verschlechtert. Es sind aber nicht nur die Folgen der Trockenheit, die dazu geführt haben, daß rund die Hälfte der Bevölkerung von Nahrungsmittelhilfe abhängig ist. Mißmanagement und eine unvollendete Landreform haben zur Verbreitung des Hungers beigetragen. Eine wirtschaftliche Roßkur hat die Inflation verringert, die Armut jedoch vergrößert. Nach einem im großen und ganzen glänzenden Start in die Unabhängigkeit 1980 steht das ehemalige Südrhodesien heute am Scheideweg.

Die jüngste Dürre in Zimbabwe bedroht die Existenz von etwa fünf Millionen Menschen und hat die Verarmung einer breiten Bevölkerungsschicht deutlich gemacht. Nur drei Jahre nach der sogenannten „Jahrhundertdürre" von 1992 haben Regenausfälle mit Ernteeinbußen von bis zu 60 Prozent zur Ausrufung des Notstandes geführt. Auch wenn es durch großangelegte Nahrungsmittelprogramme der Regierung und Hilfsorganisationen bis zur nächsten Ernte im Mai 1996 voraussichtlich keine Hungertoten geben wird, bleiben die bedrohlichen Folgen von Unter- und Mangelernährung für Kleinkinder, kranke und alte Menschen bestehen. Durch die Folgen der Dürre verliert Zimbabwe etwa 130 Millionen DM an Devisen aus dem Export von Agrargütern. Eine ähnlich hohe Summe muß das Land für die Einfuhr von Mais und Weizen ausgeben.
Diese Verluste treffen Zimbabwe in seiner wirtschaftlich und sozial schwierigen Situation: In dem einstigen Musterland des südlichen Afrika gärt die Unzufriedenheit einer wachsenden Zahl von Menschen, deren Lebensstandard sich in den letzten Jahren ständig verschlechtert hat. Auf diesem Hintergrund mag es auf den ersten Blick erstaunen, daß die seit der Unabhängigkeit 1980 regierende Partei ZANU (Afrikanische Nationalunion Zimbabwes) bei den Parlamentswahlen im April dieses Jahres 98 Prozent aller Sitze errungen hat. Unter Führung ihres Vorsitzenden und Staatspräsidenten *Robert Mugabe* gelang ihr in den vergangenen 15 Jahren die Transformation des weißen Apartheidstaates Südrhodesien in die Republik Zimbabwe ohne Bürgerkrieg und zerstörerische Politkämpfe.
Im Gegenzug hat sich Zimbabwe de facto im Lauf seiner kurzen Geschichte zum *Einparteienstaat* entwickelt. Angesichts der fast übermächtigen Herausforderungen zu Beginn der Unabhängigkeit propagierte die ZANU eine Ideologie des Nationalismus, die wesentliche gesellschaftliche Gruppen einschloß und kaum Platz für Oppositionsparteien ließ. Die Kontrolle der Medien und nicht zuletzt das Mehrheitswahlrecht trugen dazu bei, daß selbst Oppositionsparteien mit zweistelligen Prozentgewinnen keinen Einzug ins Parlament schafften und zum Teil wieder in der Bedeutungslosigkeit verschwanden. Die politische Unzufriedenheit in der Bevölkerung gegenüber der langjährigen „Zanukratie" drückt sich besonders auch in der zurückgehenden Wahlbeteiligung aus. Nach der von der Katholischen Kommission Gerechtigkeit und Frieden als „frei, aber kaum fair" beurteilten Wahl vom April kann der mittlerweile siebzigjährige Robert Mugabe sein Land in das nächste Jahrtausend führen.

Unter dem Motto „Growth with equity" (Wachstum mit Umverteilung) startete die Regierung Mugabe 1980 nach einem blutigen Befreiungskrieg gegen das weiße Siedlerregime von *Ian Smith* in die Unabhängigkeit. Zunächst galt es, rund zwei Millionen Flüchtlinge und Vertriebene zu repatrieren und die Kriegsschäden zu beseitigen. Trotz permanenter Auseinandersetzungen mit der einst im Befreiungskampf verbundenen Partei ZAPU (Afrikanische Volksunion von Zimbabwe) unter *Joshua Nkomo* und dem feindlich gesinnten Nachbarland Südafrika gelang Mugabe die Festigung des neuen Staates. Die schwarze Regierung war sich von Anfang an bewußt, daß die Zukunft nur unter Einbeziehung der verbliebenen 100 000 Weißen gelingen konnte, die Schlüsselpositionen in Landwirtschaft und Industrie besetzten. Gleichzeitig drängten zehn Millionen schwarze Zimbabwer nach einem Jahrhundert der Unterdrückung ungeduldig auf eine schnelle Beteiligung am Reichtum des Landes.

Erst Entwicklungsfortschritte, dann Strukturanpassungsprogramm

Mit sicherem Instinkt führte Mugabe ein *nationale Versöhnungspolitik* durch, mit der er die wirtschaftliche und politische Handlungsfähigkeit des Landes trotz scheinbar unüberbrückbarer gesellschaftlicher Risse bewahrte. Einerseits entsprach Mugabe mit seiner markigen sozialistischen Rhetorik wie dem Widerstand gegen das Apartheid-Regime in Südafrika dem Wunsch seiner schwarzen Wähler. Andererseits führte er die kapitalistische Wirtschaftspolitik seiner Vorgänger fast unverändert fort und respektierte die in der Verfassung für zehn Jahre garantierten Sonderrechte der Weißen (z. B. in der Landfrage). Vereinfacht ausgedrückt bestand Mugabes Erfolgsrezept darin, oft das Gegenteil von dem zu tun, was er selbst theoretisch gefordert hatte.

Unter günstigen wirtschaftlichen Rahmenbedingungen konnte Zimbabwe nach der Unabhängigkeit seine Stellung als im afrikanischen Vergleich hochindustrialisiertes Land mit einer produktiven Landwirtschaft ausbauen. Die Regierung erzielte in der ersten Dekade beeindruckende Entwicklungsfortschritte. Das rein auf die weiße Elite zugeschnittene Bildungssystem wurde gründlich reformiert. Die Zahl der Primarschüler wuchs bis 1989 von 0,8 Millionen (1979) auf 2,2 Millionen. Im gleichen Zeitraum wurde die Zahl der Sekundarschulen um 700 Prozent erhöht. 20 Prozent des Staatshaushalts wurden 1989 für den Bildungsbereich ausgegeben – ein Beweis, daß der Staat seine bei der Unabhängigkeit gegebenen Versprechen ernst meinte. Durch den konsequenten Ausbau des Gesundheitssystems wurde die Kindersterblichkeit nahezu halbiert, Mindestlöhne, Gewerkschaften und gleiche Rechte für Frauen wurden gesetzlich geschützt.

Parallel zu dem beispielhaften Sozialausbau und einer für afrikanische Verhältnisse guten wirtschaftlichen Entwicklung stieg die Verschuldung Zimbabwes von 1980 bis 1990 um das Vierfache auf 3,2 Milliarden US-Dollar. Zahlungsschwierigkeiten und Inflation zwangen die Regierung Mugabe schließlich zum Handeln. Auf Druck des Internationalen Währungsfonds wurde 1991 gleichsam über Nacht das unter dem Namen ESAP (Economic Structural Adjustment Program) bekannte *Strukturanpassungsprogramm* beschlossen, das eine Liberalisierung der Wirtschaft bei gleichzeitigem striktem Sparkurs vorsah. Was unter ökonomischen Gesichtspunkten längerfristig durchaus sinnvoll sein mag, hat dazu geführt, daß in den letzten vier Jahren „die Reichen reicher und die Armen ärmer" geworden sind, wie Kritiker unterschiedlichster Couleur meinen.

Drastische Einsparungen im sozialen Netz im Zuge von ESAP stellen die erreichten Entwicklungsfortschritte in Frage. Wenn die Zimbabwer heute mit bitterem Tun davon sprechen, daß sie „ge-esapt" worden sind, bedeutet dies konkret, daß durch wirtschaftliche Deregulierung 55 000 Arbeitsplätze verlorengingen, die ehemals kostenlosen Schulen und Krankenhäuser für viele Familien unerschwinglich wurden und die Arbeitslosenquote rund 25 Prozent beträgt. Die Reallöhne sind so niedrig wie noch nie, Lebensmittel werden nicht mehr subventioniert. Währenddessen wächst die Verschuldung Zimbabwes weiter an. Das Strukturanpassungsprogramm bedroht somit nicht nur die Gesundheit und die Zukunftschancen der jungen Generation, sondern auch den sozialen Frieden im Land. Für immer mehr Menschen sind die auferlegten Lasten zu schwer.

Die eigentliche Konfliktlinie in der Landfrage

Große Hoffnungen setzt die ländliche Bevölkerungsmehrheit Zimbabwes noch immer auf die *Landreform,* die eine Umverteilung der weißen Großfarmen vorsieht. Kein anderes Thema ist mit so viel Symbolwert behaftet wie die Landfrage, die als Schlüssel für den Aufbau einer gerechten Gesellschaft gilt. Beim Untergang des rhodesischen Staates befanden sich 40 Prozent des Landes, darunter die besten Böden, in der Hand einiger tausend weißer Siedler. Diese hatten die dort angestammte schwarze Bevölkerung in den „Communal Lands" genannten Reservaten zusammengepfercht. In den heute existierenden 166 Communal Lands, die sich vor allem in wenig für den Ackerbau geeigneten Regionen befinden, leben noch circa sieben Millionen von insgesamt elf Millionen Zimbabwern. Auf diesem Hintergrund wird deutlich, daß der Kampf um die Unabhängigkeit für die Mehrzahl der Schwarzen den Kampf um die Zurückgewinnung von Grund und Boden bedeutete.
Entsprechend groß und emotionsgeladen waren die Erwartungen nach dem siegreichen Befreiungskampf. 162 000 Familien kündigte Mugabe 1980 die Umsiedelung auf fruchtbares Land an, das weißen Großfarmern enteignet werden sollte. Dieses Versprechen ist bis heute unerfüllt. Durch das Abkommen zur Unabhängigkeit waren der Regierung zunächst die Hände gebunden – zehn Jahre lang konnte sie

Land von Weißen nur auf freiwilliger Basis kaufen. Bis heute wurden lediglich 52000 Familien aus den Communal Lands auf etwa 3 Millionen Hektar Land neu angesiedelt. Den Zorn der Bevölkerung hat jedoch erregt, daß im gleichen Zeitraum doppelt so viel Land an eine neue schwarze Elite ging.

1994 kam es zu einem nationalen Skandal, als an die Öffentlichkeit gelangte, daß Erziehungsminister *Mangwende* (noch heute in der Regierung) eine 1200 Hektar große Farm erhalten hatte, die zur Vergabe an 33 Familien vorgesehen war. Im Lauf der Untersuchung, die Präsident Mugabe notgedrungen einleiten mußte, stellte sich heraus, daß viele weitere Farmen an Kabinettsmitglieder und hohe Beamte verschachert worden waren. Zudem wurde bekannt, daß ein beträchtlicher Teil von ihnen weder Know-how noch Interesse besaß, die überlassenen Farmen profitabel zu bewirtschaften. In einem Land, in dem Menschen hungern müssen, liegt kostbares Land brach.

Leider läßt sich auch für einen großen Teil der bereits umgesiedelten Kleinbauern keine positive Bilanz ziehen. Zu selten wurde auf die fachliche Qualifikation der Neusiedler geachtet. Aufgrund von fehlenden Kenntnissen der Bauern und ungenügender Beratung durch Regierungsstellen konnte es erst zur diesjährigen Hungersnot durch Dürre kommen. Viele Kleinbauern stiegen in den letzten Jahren durch Regierungsprogramme auf hochgezüchtete Maissorten mit chemischem Dünger um. Die angestammten dürreresistenten Maisarten sind darüber in Vergessenheit geraten. Zweifellos hat die Gesamtheit der zimbabwischen Kleinbauern in den letzten 15 Jahren beträchtliche Erfolge erzielt. Ihr Anteil an der Produktion des Hauptnahrungsmittels Mais stieg von praktisch Null (1980) auf etwa 60 Prozent. Ein Wermutstropfen ist jedoch der rasante Preisverfall von Mais, dessen realer Wert heute nur noch etwa 25 Prozent von 1980 beträgt. Die Großfarmer in Zimbabwe haben sich hingegen stärker auf Exportgüter wie Tabak, Baumwolle, Tee und Kaffee konzentriert.

Unter dem Eindruck der schlechten Stimmung in den Communal Lands und in dem Bewußtsein, daß das Engagement in der Landfrage von fundamentaler Bedeutung für die Glaubwürdigkeit der Regierung ist, beschloß die Regierung Mugabe 1992 ein neues „Landkaufgesetz". Damit genehmigte sie sich die Freiheit, weiße Großfarmer auch gegen deren Willen zu enteignen. Eine gerichtliche Anfechtung der Enteignung ist ausgeschlossen. Der Protest gegen das Gesetz hat gezeigt, daß die Konfliktlinie in der Landfrage heute weniger zwischen Schwarz und Weiß als vielmehr zwischen einer neuen Elite beiderlei Hautfarbe und armer, ausschließlich schwarzer, Bevölkerung verläuft.

Die *katholische Bischofskonferenz* Zimbabwes hat sich bei verschiedenen Anlässen zur Landreform geäußert und deren grundsätzliche Rechtmäßigkeit und Notwendigkeit unterstrichen. In einem gemeinsamen Hirtenbrief von 1989 heißt es: „Land ist ein begrenztes Gut. Es kann nicht produziert oder vervielfacht werden. Es muß so aufgeteilt werden, daß alle Bürger einen ausreichenden Nutzen davon haben. (...) Es gibt kein absolutes Recht auf Land. Wenn Land nicht im Hinblick auf das Gemeinwohl genutzt wird, kann der Staat es umverteilen." Mit Bezug auf das Landkaufgesetz von 1992 bestanden die Bischöfe aber darauf, daß enteigneten Farmern der Weg vor die Gerichte offenstehen müsse.

Zur Frage der *Landreform* hat die Katholische Kommission Gerechtigkeit und Frieden (Catholic Commission for Justice & Peace in Zimbabwe) im Mai 1995 eine eigene Studie vorgelegt, die für einigen Zündstoff gesorgt hat. Darin wird herausgestellt, daß für die Enteignung der von Mugabe oft als Feindbild eingesetzten weißen Siedler keine vorrangige Notwendigkeit mehr besteht. Vielmehr hält die Regierung 1,5 Millionen Hektar beschlagnahmtes und angekauftes Land in ihren Händen, das noch nicht an Kleinbauern weitergegeben wurde. *Mike Auret,* Koordinator der Kommission: „Die Regierung hat weder ein Konzept noch den eindeutigen politischen Willen, um eine gerechte und produktive Umverteilung des Landes durchzuführen."

Die katholische Kirche hat in Zimbabwe einen guten Ruf

Die Stimme der katholischen Kirche hat in Zimbabwe Gewicht. Obwohl nur zehn Prozent der Bevölkerung katholisch sind (was rund 20 Prozent aller Christen in Zimbabwe entspricht) geht ihr Einfluß weit über diesen Kreis hinaus. Dies hängt sicherlich mit zahlreichen Schulen, Gesundheitszentren und Entwicklungsprojekten zusammen, in denen noch eine große Zahl ausländischer Priester und Ordensleute tätig sind. Gleichzeitig hat jedoch auch die engagierte und überparteiliche Beteiligung an gesellschaftlich relevanten Fragen zum guten Ruf der Kirche beigetragen. Neben der Bischofskonferenz ist in diesem Zusammenhang die Kommission für Gerechtigkeit und Frieden zu nennen, die, 1972 gegründet, zu brennenden politischen und sozialen Fragen Stellung bezog. Die Kommission profitierte im jungen Staat Zimbabwe von dem Renommee, das sie sich als unabhängige Instanz für Menschenrechtsfragen in der Zeit der weißen Siedlerherrschaft erworben hatte.

Daß Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden auch zumeist Konfrontation mit den Regierenden bedeutet, bekam die Kirche im Matabeleland-Konflikt (1982–87) erneut zu spüren. Hintergrund dieses blutigen Konflikts (mit etwa 10000 Toten) war das Vorgehen der Regierungspartei ZANU gegen Waffenlager des einstigen Verbündeten ZAPU im Osten des Landes. In den Kampf zwischen Spezialeinheiten der Regierung und den Rebellen kam es zu zahlreichen Massakern gegenüber der Zivilbevölkerung. Im Einsatz für die Opfer hatte die Kirche keinen leichten Stand und trotzte allen Spaltungsversuchen der Regierung.

Ebenso eindeutig hat sich die Kirche gegen die Schaffung eines Einparteienstaates ausgesprochen, mit dem der Taufscheinkatholik Mugabe lange Zeit geliebäugelt hatte. Es ist

auch ein Verdienst der Kirche, daß dieses Thema nun nicht mehr auf der Tagesordnung steht. Die Kommission für Frieden und Gerechtigkeit hat im Lauf der Jahre nicht nur die Funktion eines respektierten „Wachhunds" in Sachen Menschenrechte übernommen, sondern sich zugleich auch als „hörende Kirche" für die vielen Stimmlosen im Land einen Namen gemacht.

Ein Viertel der Menschen ist aidsinfiziert

Probleme bereiten den Menschenrechtlern immer wieder Gesetze, die die schwarze Regierung aus der rhodesischen Verfassung übernommen hat, weil sie ihr zur Wahrung ihrer Autorität gut ins Konzept paßten. Dazu gehört zum einen die Todesstrafe, zum anderen ein Gesetz über „Law and Order" von 1960, das bestimmte Rechte wie die Versammlungsfreiheit einschränken kann. Auch mit der Pressefreiheit tut sich die Regierungspartei ZANU schwer. Die „Daily Gazette", Zimbabwes einzige private Tageszeitung, mußte letztes Jahr aufgeben, weil sich auf indirekten Druck von oben keine Inserenten mehr finden ließen.
Die Kirche in Zimbabwe hat gezeigt, daß sie Probleme auch selbst anpacken kann; über ihre Entwicklungskommission werden landesweit Projekte der ländlichen Entwicklung durchgeführt. Zur Linderung der Dürrefolgen läuft noch bis zur nächsten Ernte im Mai 1996 ein Nothilfeprogramm für die am meisten verwundbaren Gruppen wie Kleinkinder, Kranke und stillende Mütter. Zu den wichtigsten Unterstützern der beiden Programme gehören die deutschen Organisationen Misereor und Caritas international.
Ebenfalls nicht konfliktfrei, aber letztlich konstruktiv war der Dialog zwischen Kirche und Regierung bezüglich der drängenden *Aidsproblematik.* Rund 25 Prozent der Bevölkerung sind aidsinfiziert. Besonders betroffen ist die Altersgruppe der 25- bis 40jährigen. Von schwangeren Frauen, die in Regierungskrankenhäusern entbunden haben, waren 46 Prozent HIV-positiv. Die Folgen der Epidemie sind nicht mehr zu übersehen. Aids ist inzwischen die Todesursache Nummer eins bei Kindern, die Zahl der täglichen Beerdigungen in der Hauptstadt Harare hat sich in den letzten fünf Jahren mehr als verdoppelt. Doch es wird noch schlimmer kommen. 600000 Aidswaisen soll es im Jahr 2000 in Zimbabwe geben. Die 38 bestehenden Waisenheime können etwa 2100 Kinder aufnehmen.

Niemand in Zimbabwe kann heute abschätzen, wie das Land mit der Geißel zurechtkommen wird. Nicht nur ungelöste soziale Probleme türmen sich am Horizont, der Ausfall von Facharbeitern beeinträchtigt jetzt schon die Industrie. Landesweite Aidskampagnen haben das Problem inzwischen in das Bewußtsein der meisten Bürger gebracht. In den Strukturen von Armut und zerrissenen Familien findet Aids jedoch weiterhin einen idealen Nährboden. Vor allem Wanderarbeiter und Lkw-Fahrer haben zur Verbreitung der Krankheit bis in die entlegensten Winkel des Landes beigetragen. „Der Schlüssel zur Bekämpfung von Aids ist die Förderung der Familie", sagt die deutsche Dominikanerin *Hyazinth Gerbecks,* die im Sekretariat der zimbabwischen Bischofskonferenz für die Problematik zuständig ist. Sie fürchtet, daß die Diskussion über Aids in Zimbabwe auf oberflächliche Fragen verengt ist. Was nützten Erklärungen über den richtigen Gebrauch von Kondomen, wenn jungen Frauen das Selbstbewußtsein fehle, deren Gebrauch einzufordern, fragt sie. Das auf der staatlichen Aufklärungskampagne aufbauende Programm der katholischen Kirche setzt deshalb vor allem auf Kinder, um ihnen Werte zu vermitteln und sie als Person zu festigen. In Rollenspielen können Schüler lernen, ihre Überzeugungen auch in praktisches Verhalten umzusetzen.

15 Jahre nach der Unabhängigkeit steht Zimbabwe am Scheideweg. Deutlicher als je zuvor spaltet sich die Gesellschaft in wenige Gewinner und viele Verlierer. Zu letzteren gehört die *junge Generation,* die auf den Arbeitsmarkt drängt. Weniger als die Hälfte der jährlich 120000 Schulabgänger findet eine Stelle. Der faktischen Staatspartei ZANU fehlt das Potential für die Herausforderungen der Zukunft. Zimbabwe braucht mehr Demokratie, um angesichts eines steigenden politischen Desinteresses die verelendenden Massen zu integrieren. Das selbst von seinem Präsidenten als „bedeutungslos" eingestufte Parlament bedarf deshalb einer dringenden Reaktivierung.

Für einen Neuanfang ist es noch nicht zu spät

Dazu müßte eine kompetente demokratische *Opposition* beitragen, bevor eine völlig desillusionierte und marginalisierte Bevölkerung eines Tages auf andere Alternativen setzt. Der immer wieder beschworene Gegensatz zwischen weißer Minderheit und schwarzer Mehrheit hat dagegen als politisches Paradigma ausgedient. Die überwiegende Zahl der weißen Farmer glaubt an eine Zukunft in Zimbabwe und ist kooperativ. Entscheidend ist vielmehr das Verhalten der *neuen schwarzen Oberschicht,* die das Geschehen in Politik und Industrie bestimmt. Eine direktere Beteiligung des Volkes an politischen Entscheidungsprozessen wäre dabei ebenso notwendig wie die Bekämpfung der wie in vielen afrikanischen Ländern ausufernden Korruption und Vetternwirtschaft. Für einen Neuanfang ist es nicht zu spät. Noch immer hat Zimbabwe weit bessere Ausgangsbedingungen als andere afrikanische Länder: eine moderne Infrastruktur mit dem dichtesten Straßennetz des Kontinents, reiche Bodenschätze und eine verhältnismäßig homogene ethnische Zusammensetzung.
1995 ist nicht die Zeit für große Visionen über die Zukunft Zimbabwes. „Unser Ziel ist, dieses Jahr zu überleben", so ein Bischof vor einigen Wochen über seine von der Dürre betroffene Diözese. Was danach kommt, müssen kleine Schritte in Richtung einer gerechteren Gesellschaft sein.

Oliver Müller

Kurzinformationen

Die Kirche in Kroatien und die Rückeroberung der Krajina

Als *gerechtfertigten Akt der Selbstverteidigung* des kroatischen Staates bezeichnete der Erzbischof von Zagreb, Kardinal *Franjo Kuharić*, die Rückeroberung der seit 1991 von den kroatischen Serben kontrollierten Gebiete der Krajina. Gleichzeitig ermahnte Kuharić in einer vom kroatischen Fernsehen ausgestrahlten Erklärung seine Landsleute, den Sieg über die serbischen Einheiten nicht in Haß und Rache umschlagen zu lassen. Der Ständige Rat der Kroatischen Bischofskonferenz traf nach dem kroatischen Sieg in der Krajina zu einer Sondersitzung zusammen. Die Bischöfe appellierten an die Krajina-Serben, nicht zu fliehen – der Appell ging bekanntlich ins Leere. Sie stellten fest, bedauerlicherweise habe sich das der Nation und der Kirche Kroatiens zugefügte Unrecht nicht mit friedlichen Mitteln lösen lassen. Daher habe es die kroatische Regierung für zulässig und für moralisch gerechtfertigt gehalten, durch bewaffnete Intervention das mit Gewalt besetzte Gebiet zurückzuholen. Jetzt müsse dem *Wiederaufbau des kirchlichen Lebens* höchste Priorität eingeräumt werden; er erfordere große Anstrengungen. 68 Pfarreien mit früher knapp 100 000 Gläubigen könnten jetzt wieder pastoral betreut werden, Priester und Gäubige wieder zurückkehren. Zahlreiche kirchliche Delegationen aus den kroatischen Diözesen kamen nach der Rückeroberung in die Krajina, um sich ein Bild vom Zustand der dortigen kirchlichen Gebäude zu machen. Der Erzbischof von Split, *Ante Jurić*, stimmte nach Angaben der kroatischen katholischen Nachrichtenagentur IKA in der Ruine der 1991 zerstörten Wallfahrtskirche Sinj ein „Te Deum" an. Gleichzeitig habe er aber die kroatischen Katholiken ermahnt, sich ehrenhaft, maßvoll und charaktervoll zu verhalten. Bischof *Srećko Badurina* von Šibenik besuchte unmittelbar nach dem Ende der kroatischen Offensive die zu seiner Diözese gehörende bisherige Serbenhochburg Knin. Badurina bedauerte die Flucht der Serben aus den von der kroatischen Armee zurückeroberten Gebieten. Kardinal Kuharić rief vor dem Fest Mariä Himmelfahrt zu einer Novene auf, bei der für einen gerechten Frieden und für Versöhnung gebetet werden solle. Kuharić: „Genug des Leides! Genug der Tränen und des Blutvergießens! Genug der Verwundeten und der Toten! Laßt die Verantwortlichen für das Schicksal der Nation und der Welt Entscheidungen treffen, die eine bessere Welt der Gerechtigkeit, der Freiheit und des Friedens schaffen."

Interessante Detailuntersuchung zum Gottesdienstbesuch

Das Institut für Kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen veröffentlichte jetzt (Bericht Nr. 107) Ergebnisse einer „differenzierten" Zählung der katholischen Gottesdienstteilnehmer in der Stadt Oberhausen. Grundlage dieser Erhebung waren Zählkarten mit Angaben zur Person, die von den Gottesdienstteilnehmern in den Pfarrkirchen ausgefüllt wurden. Da vergleichbare Zählungen in Oberhausen auch schon 1974 und 1984 durchgeführt wurden, konnte die jetzige Auswertung die früheren Ergebnisse im Längsschnitt einbeziehen. Während 1974 in Oberhausen 19,5 Prozent der Katholiken als Gottesdienstteilnehmer gezählt wurden, waren es 1994 nur noch 12,5 Prozent. Keine Veränderung ergab sich zwischen 1974 und 1994 im überdurchschnittlich hohen *Frauenanteil* an den Gottesdienstbesuchern (1974: 62,8 Prozent, 1994: 63,2 Prozent). Bei der Verteilung der Gottesdienstteilnehmer auf die *Altersgruppen* hat sich das Gesamtbild nicht wesentlich verändert: Überrepräsentierung der Kinder (vor allem Kommunionkinder), schwache Präsenz von Jugendlichen und jungen Erwachsenen, relativ starke Präsenz der älteren Generation. 1994 kamen am Zählwochenende 7,2 Prozent der Katholiken zwischen 16 und 20 Jahren, 4,1 Prozent derjenigen zwischen 21 und 29 Jahren und 6,3 Prozent der Katholiken zwischen 30 und 39 Jahren zum Gottesdienst (die entsprechenden Zahlen für 1974: 12,4 Prozent, 5,7 Prozent und 12,3 Prozent). Im Längsschnitt ergibt die Auswertung der Erhebungen, daß die Teilnehmerquoten innerhalb der Alterskohorten konstant bleiben: „So wie sich die Beteiligungsquoten am Ende der Adoleszenz ausgeprägt haben, so bleiben sie weitgehend für die weiteren Phasen des Lebenszyklus erhalten... Die Leute bleiben bei ihrem Verhalten, aber von Jahrgang zu Jahrgang rücken immer geringere Teilnahmequoten nach." Ein weiteres Ergebnis der Untersuchung: Der Anteil der Gottesdienstteilnehmer, die nach eigenen Angaben in kirchlichen Gruppen oder Vereinen Mitglied sind oder mitarbeiten, ist etwa gleich geblieben (1974: 46,1 Prozent; 1984: 50,5 Prozent; 1994: 50,1 Prozent). Unter den Gottesdienstteilnehmern in Oberhausen überwiegen nach der Untersuchung im Verhältnis drei zu eins diejenigen, die in ihrer Wohnpfarrei zum Gottesdienst gehen. Die „Wandernden" gehen überwiegend nur in eine bestimmte Pfarrei; nur sehr wenige wechseln die Gottesdienstgemeinde öfter.

Erzbischof Henri Teissier über die Lage der Kirche in Algerien

In einem eindrücklichen, in einer algerischen Zeitschrift veröffentlichten Text hat sich der Erzbischof von Algier, der aus Frankreich stammende *Henri Teissier*, zur Lage der Kirche und zur Präsenz von Christen in diesem von zahllosen Gewaltakten heimgesuchten Land geäußert (Documentation Catholique, 2.7.95, 660 ff.). Die

Kirche in Algerien erlebe gegenwärtig einen „Bruch", den Teissier in seiner Bedeutung für die Zukunft mit dem Übergang von der kolonialen Zeit zur Unabhängigkeit vergleicht. Mit welcher Motivation die Christen auch immer nach Algerien gekommen seien, sie hätten gelernt, ihre Kompetenz in den Dienst eines Volkes zu stellen, dem sie weder der Geburt, noch Sprache, Kultur oder Religion nach angehören. Heute könne man auf die innenpolitischen Ereignisse nicht anders reagieren als mit dem Willen zu solidarischer Präsenz. Als Aufgabe weist Teissier den Christen u. a. zu, sich am Widerstand des Volkes zu beteiligen, um zu verhindern, daß die Anwendung von Gewalt den Respekt vor dem menschlichen Leben und den Menschenrechten gefährde. Mit keinem Wort erwähnt Teissier das Engagement der römischen Gemeinde Sant' Egidio (vgl. HK, Januar 1995, 6f.), auf deren Betreiben es, ohne Beteiligung der algerischen Regierung, Mitte Januar zum Abschluß eines „Nationalvertrags" gekommen ist. Von algerischen Bischöfen wurde Sant' Egidio verschiedentlich vorgehalten, die frühere Islamische Heilsfront (FIS) durch die Einladung nach Rom unnötig aufgewertet und ihr eine gewisse internationale Aufwertung verschafft zu haben. Der Bischof von Oran, *Pierre Claverie*, sprach in dem Zusammenhang vom „Scheitern" der Initiative von Sant' Egidio, die die „Machthaber verhärtet" und die katholische Kirche in Algerien in eine „unangenehme Situation" versetzt habe (Témoignage Chrétien, 26.5.). Gegen den Vorwurf des falschen „Irenismus" verteidigte sich der Gründer von Sant' Egidio, *Andrea Riccardi*, mit der Bemerkung: „Ich habe den Islamismus nicht erfunden... Man muß mit den Muslimen sprechen, so wie sie sind, und nicht mit denjenigen, die so sind, wie man sie gerne hätte" (La Vie, 23.2.). An anderer Stelle meinte Riccardi: „Es ist nicht sinnvoll, daß sich ein Bischof gegen eine der Parteien wendet. Der Friede muß mit denen gemacht werden, die kämpfen" (Actualité Religieuse, Februar 1995).

Weiterhin unklare Lage der Geheimpriester in Tschechien

Auch fünf Jahre nach der politischen Wende in der damaligen Tschechoslowakei ist die Lage der ehemals geheim geweihten Bischöfe und Priester weiterhin unklar. 30 tschechische verheiratete Priester sollen, so berichtete die in Großbritannien erscheinende Wochenzeitung „Catholic Herald" (26.5.95), versucht haben, mit Johannes Paul II. bei seinem Besuch in Tschechien (vgl. HK, Juli 1995, 390) in Kontakt zu treten. Es wurde ihnen jedoch offenbar keine Gesprächsmöglichkeit eingeräumt. Nach Angaben des Pressesprechers der Tschechischen Bischofskonferenz, *Miroslav Fiala*, sind rund 60 verheiratete Priester gegenwärtig als Ständige Diakone im pastoralen Dienst tätig. Zehn weitere sind in den byzantinischen Ritus übergewechselt. Elf unverheiratete ehemalige Geheimbischöfe verzichteten auf ihr Amt und wurden als einfache Priester in die Seelsorge eingegliedert. Als umstritten galt eine Zeitlang der Weiheauftrag für den unverheirateten Brünner Geheimbischof *Jan Blaha*; der Weiheauftrag tauchte unterdessen wieder auf. Als schwierig gilt weiterhin die Lösung bei einer Reihe von verheirateten Bischöfen. Über 200 geheim geweihten Priestern soll demnach angeboten worden sein, daß sie als ständige Diakone übernommen werden oder ihr Amt in der Griechisch-Katholischen Kirche ausüben könnten. Die Gesamtzahl der verheirateten und unverheirateten Geheimpriester und -bischöfe soll um einiges höher sein. Schätzungen sprechen von 600 Priestern und 50 Bischöfen, Zahlen, die von vatikanischer Seite als überhöht bezeichnet werden. Viele haben sich offenbar noch nicht bei den kirchlichen Stellen gemeldet, da sie die zwischen Rom und den Bischöfen vereinbarten Übernahmebedingungen ablehnen. Völlig ungeklärt ist weiterhin die Frage der weiblichen Priester und Diakone, deren Weihen nach römischer Auffassung ungültig und unzulässig sind. Der Erzbischof von Prag, Kardinal *Miloslav Vlk*, strebt offenbar die Errichtung einer „Eparchie" bzw. Personalprälatur des byzantinischen Ritus auf dem Gebiet der Tschechischen Republik an.

Zölibatsdebatte in Irland

In der katholischen Kirche Irlands wird derzeit eine Debatte über den Pflichtzölibat der Weltpriester geführt, in die sich inzwischen auch der Vatikan eingeschaltet hat. Ausgelöst wurde die Diskussion durch Äußerungen des Bischofs von Ferns, *Brendan Comiskey*, gegenüber einer Zeitung. Der Bischof forderte dabei die Kirche auf, ernsthaft über eine *Aufhebung der Zölibatsverpflichtung* nachzudenken und verwies auf die Weihe von ehemaligen anglikanischen verheirateten Geistlichen zu katholischen Priestern. Es gebe schon verheiratete Priester, man habe schon Ausnahmen gemacht. Kardinal *Cahal Daly*, Erzbischof von Armagh und irischer Primas, griff Bischof Comiskey scharf an: Persönliche Meinungen, die von der weltweiten Gemeinschaft der Bischöfe in Gemeinschaft mit dem Papst abwichen, könnten nicht bischöfliche Autorität beanspruchen. Gleichzeitig verteidigte der Kardinal die bestehende Zölibatsregelung und betonte die Pflicht von Bischöfen und Priestern, sich auch an nicht unfehlbare päpstliche Äußerungen zu halten. Von mehreren Bischöfen erhielt Bischof Comiskey Unterstützung. So verteidigte Bischof *Michael Murphy* von Cork und Ross die Position seines Amtsbruders in Ferns und das Recht eines Bischofs, über Fragen wie den Zölibat zu diskutieren. Der Präfekt der Bischofskongregation, Kardinal *Bernardin Gantin*, verlangte von Bischof Comiskey, sich nicht mehr öffentlich zum Thema Zölibat zu äußern und seine Aussagen zurückzunehmen. Auch Bischöfe, die sich zugunsten von Comiskey äußerten, haben Mahnbriefe des Apostolischen Nuntius in Irland erhalten. Eine von der „Irish Times" veröffentlichte Meinungsumfrage ergab eine hohe Zustimmung für Bischof Comiskeys Position.

Bücher

GOTTFRIED BACHL, Der schwierige Jesus. Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1994. 112 S. 22,– DM.

Das kleine Buch des Salzburger Dogmatikers – es handelt sich um die Langfassung seiner Vorlesungen bei den Salzburger Hochschulwochen 1994 – steht quer zu der Art und Weise, wie heute innerhalb und außerhalb der Kirche meist über Jesus von Nazaret geschrieben wird. Es handelt sich weder um eine historisch-kritische Rekonstruktion von Leben und Botschaft Jesu im Kontext seiner Zeit noch um eine erbaulich-spirituelle Auslegung dieses Lebens. Es handelt sich auch nicht um ein Jesusbuch, in dem der Mann aus Nazaret zum großen Wundertäter, zum „ersten neuen Mann", zum Freund der Frauen oder zum ganzheitlichen Mustermenschen hochstilisiert wird. Bachls Blick auf Jesus reißt Überhöhungen, Verkleidungen und Domestizierungen weg, die in der kirchlichen Tradition oder auch in der heutigen religiös-kulturellen Szene verbreitet und beliebt waren bzw. sind. Er skizziert demgegenüber – so die drei Kapitel – den „winzigen Jesus", den „nackten Jesus" und den „häßlichen Jesus". Die Versuchung war und ist groß, Jesus zum kompletten Menschen, zum religiösen Genie zu machen und dadurch seine Kontingenz und Armut hinter sich zu lassen, ihn als Träger des Erlösungswerks zu funktionalisieren oder genau zu wissen, welches göttliche Drama sich zwischen ihm und seinem Vater abspielt. Bachl legt den Finger dagegen gerade darauf, was Jesus nach dem Zeugnis des Neuen Testaments nicht war, wie sehr seine Begrenztheit Allmachtsträume und sein Kreuz den Trend zur Ästhetisierung der Lebenswelt stören. Ein charakteristischer Satz aus diesem sprachlich brillanten Buch: „Sein (Jesu) Trost besteht nicht darin, daß er die Aula des unendlichen Wissens und die Totalität der Erfahrung um den Menschen baut, sondern in seinem Vertrauen zum Vater das Fahrzeug der Liebe richtet, auf dem alle Platz finden" (S. 41). Die Distanzierung von traditionellen und heute aktuellen Jesusbildern, die Bachl vornimmt, ist heilsam, lenkt den Blick in aller Schärfe auf die christliche Rede von Gott, von der Schöpfungswirklichkeit und vom Menschen. Das Buch destruiert, läßt aber im „schwierigen Jesus" gerade das eigentliche Geheimnis Jesu erkennen. *U. R.*

JÖRG FREY, Eugen Drewermann und die biblische Exegese. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1995. 281 S. 54,– DM.

Auch wenn es um Eugen Drewermann bzw. den Fall Drewermann etwas stiller geworden ist – die theologisch-akademische Auseinanderung ist noch längst nicht beendet, wie man auch an dieser Arbeit sieht. Trotz der thematische Begrenzung auf Drewermanns exegetische Methode gibt sie auch eine anschauliche Einführung in das, was der protestantische Autor das „‚Phänomen' Drewermann" nennt. Im Ergebnis ist das Urteils Freys über Drewermanns Haltung zur Bibelexegese zwar ausgesprochen negativ, deswegen aber nicht unkritisch ablehnend. Drewermanns hermeneutisches Anliegen, eine existentielle Begegnung zwischen den biblischen Texten und ihren Rezipienten, unterstützt er mit Nachdruck. Die Frage, ob es gelinge, die Bibel als „heilvolles und heilsames Buch" freizulegen, könne als Lebensfrage für die Kirche gelten. Nicht ohne Zusammenhang zu seiner protestantischen Herkunft ist die Feststellung, der Botschaft Drewermanns eigne theologisch ein ausgesprochen „gesetzlicher" Zug: „Denn für einen geschichtlichen Zugang des Heils … ist in ihr kein Raum." Drewermanns tiefenpsychologische Methode intendiere nicht nur die *Ergänzung*, sondern die *Ersetzung* der historischen Zugänge. Drewermanns Sicht der Schulexegese beruhe auf einem „Zerrbild der historisch-kritischen Methode": „Kaum eine moderne Exegese ist so ausschließlich auf die Frage nach der historischen Wirklichkeit beschränkt, erst recht nicht derart ‚besessen' auf den Erweis der ‚Historizität' der biblischen Berichte", wie dies bei Drewermann den Anschein habe. Drewermanns pauschales negatives Urteil über die historisch-kritische Exegese zeige nur, wie wenig er selbst die hermeneutische und methodologische Diskussion der letzten 50 bis 70 Jahre zur Kenntnis genommen habe. Frey mag manche Interpretationen Drewermanns als „homiletisch durchaus legitime Allegoresen" gelten lassen – wenn sie nicht mit einem „so hybriden Absolutheitsanspruch" daherkämen. Die „persuasive Rhetorik" Drewermanns sei meist stärker als die Kraft seiner Argumente, und allzu oft spiegele die Fülle des gelehrten Materials eine wissenschaftliche Sicherheit vor, die sich bei genauerer Analyse als höchst „fragwürdig" erweise. *K. N.*

BERND WACKER (Hg.), Die eigentlich katholische Verschärfung… Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts. Wilhelm Fink Verlag, München 1994. 324 S. 68,– DM.

An Studien über den bekannten Staatsrechtler und politischen Denker *Carl Schmitt* (1889–1985) herrscht derzeit kein Mangel. Daß es dennoch unterbelichtete Aspekte seines Werkes gibt, zeigt dieser Sammelband, der eine Tagung der Katholischen Rabanus-Maurus-Akademie in Wiesbaden-Naurod dokumentiert. Ausgerechnet die Frage nach Christentum und (vor allem) Katholizismus in Carl Schmitts programmatisch formulierter Politischer Theologie hat noch wenig Beachtung und gerade von seiten der katholischen Theologie kaum Behandlung gefunden. Dies überrascht um so

mehr, als er selbst Katholizität als *den* Schlüssel zu seinem Werk bezeichnet hat. Daß er damit einer fundamentalen Selbsttäuschung erlegen und weder dem Selbstverständnis des Katholizismus noch des Christentums gerecht geworden ist, belegen die z. gr. T. von Nichttheologen verfaßten, breit gefächerten Beiträge dieses Bandes mit seltener Einmütigkeit. Von mangelnder Wahrnehmung und eigenmächtiger Umdeutung biblischer Aussagen *(M. Leutzsch)* ist hier die Rede, von einer ungenügenden Reflexion des Feindbegriffs, die zu manifestem Antijudaismus, ja sogar zum „Judenhaß" führt *(M. Brumlik)*, von einer fehlenden theologischen Hermeneutik und einem eklektischen Umgang mit dem dogmatischen Gehalt des römischen Katholizismus *(B. Wacker)*. Andere Beiträge verweisen auf eine latent protestantische Grundorientierung *(D. Braun)* oder auf eine spätere, ganz andere Verschärfung in Richtung des Marxismus *(M. Lauermann)*. Einige Studien erhellen den Ort Schmitts im kulturellen Katholizismus der Weimarer Zeit, den er zunächst mitgeprägt hat, der ihm allerdings nicht gefolgt ist *(K.-E. Lönne)*, was auch für frühere Bekannte wie *Hugo Ball* und *Erik Peterson* gilt. Der Band gewinnt besonderes Gewicht durch die Beigabe von zeitgenössischen Dokumenten und durch zwei Literatur- und Forschungsberichte. Über die leitende Frage nach Schmitts Ultra- bzw. „Romano-Katholizismus" *(R. Faber)* hinaus wird vielleicht zu wenig bedacht, daß und wie er „unterschwellige Tendenzen im deutschen Katholizismus unheilvoll verstärken und ihnen zum Durchbruch verhelfen" (35) konnte. *A. S.*

ALFONS AUER, Geglücktes Altern. Eine theologisch-ethische Ermutigung. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1995. 282 S. 38,– DM.

Seinen „Konsenioren" will Auer Orientierungshilfe bieten, indem er Möglichkeiten der freien Annahme des Alterns und des Einvernehmens mit der Sterblichkeit aufzeigt: die Annahme dieser Lebensphase in der „Grundentscheidung zur Vollendung der Freiheitsgeschichte", aus der sich jene innere Distanz zur Lebenswirklichkeit herausbilde, „in der neue Identität mit sich selbst und neues Engagement für andere entstehen können" (167). Den anderen, die in beruflichen oder familiären Kontexten dem Älterwerden, den Alten begegnen, soll dieses Buch „Verstehenshilfe" sein. Beide Ansprüche erfüllt der emeritierte Tübinger Moraltheologe mit der Autorität der eigenen achtzig Lebensjahre und einem ebenso reichen wie erfolgreichen theologischen Lebenswerk, in einem gleichzeitig nüchternen und engagierten Zugang zu diesem vielfältigen Phänomen. Dieser Vieldimensionalität entsprechend integriert Auer in seine theologisch-ethische Ermutigung die aktuellen Forschungsergebnisse aus Gerontologie, Medizin, Psychologie und Soziologie, setzt sich dabei entschieden mit den zahlreichen Vorurteilen über *die* Alten auseinander und spricht Tabuthemen wie „Erotik und Sexualität im Alter" an. Der gegenwärtig so oft beschworenen Last der vielen Alten setzt er deren durchaus reichhaltiges Angebot an die Gesellschaft entgegen. Unmißverständlich betont dabei Auer in diesem keinesfalls nur für „Alte" lesenswerten Buch die Dringlichkeit einer neuen Diskussion und Verständigung über die anthropologischen, philosophischen, ethischen und theologischen Deutungsmuster des Alterns unter den Vorzeichen einer massiv gestiegenen und immer noch steigenden durchschnittlichen Lebenserwartung. *A. F.*

ALEKSEJ LOSEV, Dialektik des Mythos. Verlag Felix Meiner, Hamburg 1994. 201 S. 48,– DM.

Nach den philosophischen Untersuchungen zur Wahrheit des Mythos aus den letzten Jahrzehnten (H. Blumenberg, L. Kolakowski, P. Ricoeur, K. Hübner) wird dieser Diskurs nun durch eine russische Stimme heftig belebt. Dieses erstmals in deutscher Übersetzung vorliegende Buch des Philosophen Aleksej Losev (1893–1988) wurde im Jahre 1930 veröffentlicht und sofort von der stalinistischen Zensur verboten und eingezogen, der Verfasser verhaftet und für 17 Monate in das Lubjanka-Gefängnis des Staatssicherheitsdienstes eingesperrt. Erst 1990 wurde Losevs leidenschaftliches Plädoyer für die mythische Denkweise und Existenzerhellung wieder neu aufgelegt, und es bewahrheitet sich in diesem Fall auf erstaunliche Weise, was L. Wittgenstein einmal so formulierte: „Die Mythologie kann wieder in Fluß geraten, das Flußbett der Gedanken sich verschieben." Losev versucht zunächst im Modus negativer Abgrenzung zu sagen, *was der Mythos nicht ist:* er ist keine Religion, läßt sich in keine dogmatische Systematik pressen, der Mythos ist keine wissenschaftliche Konstruktion, er entspricht keiner Philosophie, eine allegorische Auslegung verfehlt sein Wesen ebenso wie seine deklarierte Auflösung im Geist der Aufklärung. „Der Mythos ist in Worten überlieferte, persönliche Geschichte", so lautet die Definition. Mythische Welterfahrung sei die *sinnlich* bedeutende, von lebendiger Bildhaftigkeit geformte Daseinsbewältigung im Grenzbereich von Zeit und Ewigkeit. Sie lasse alles Beweisbare hinter sich, sie lebe und gestalte den menschlichen Weltaufenthalt in existentieller und kosmischer Symbolik aus der Quelltiefe der Sein und Dasein gewährenden, göttlichen Mächte. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß Losev seine Mythos-Deutung auch auf den biblischen Schöpfungsbericht und die Johannesapokalypse anwendet. Nach Losev kann die Religion ohne Mythos nicht bestehen. Sicher trifft diese Einsicht eine im gegenwärtigen Christentum durch den Drewermann-Streit wiederentdeckte Dimension der Heilsbotschaft. Das heißt aber keineswegs, daß die auf Losev fehlende Auseinandersetzung zwischen der historisch-kritischen Exegese und dem *mythischen Erbe* des Christlichen verzichtet werden könnte. *W. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

LINDEMANN, ANDREAS. Die Kirche als Leib. Bemerkungen zur „demokratischen" Ekklesiologie bei Paulus. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 92 Heft 2 (Juni 1995) S. 140–165.

Der Bielefelder Neutestamentler warnt davor, die Rede von der Kirche als dem „Leib Christi" bei Paulus theologisch-ekklesiologisch zu überschätzen. Paulus spricht nur in 1 Kor 12,27 explizit von der Kirche als Leib Christi; dabei übernimmt er nicht einen bereits vorhandenen ekklesiologischen Begriff, sondern bezieht die vorausgegangenen Aussagen über den Leib und die Glieder unmittelbar auf die angeredete christliche Gemeinde. Lindemann kommt nach Durchmusterung weiterer einschlägiger Stellen aus den Paulusbriefen zu dem Schluß: „Paulus übernimmt mit der Leib-Glieder-Metapher eine im politischen Handeln bzw. in der politischen Theorie der Antike entwickelte Denkmöglichkeit und überträgt sie praktisch unverändert auf die Realität der christlichen Gemeinde." Dabei übernehme er offensichtlich den antiken Vorstellungstyp (etwa bei Platon und Aristoteles belegt), für den es darauf ankomme, die wechselseitige Beziehung von Einheit des Leibes und Vielfalt der Glieder ins Zentrum zu rücken. Paulus verwende jene Perspektive des Bildes vom Leib und den Gliedern, die man – „mit allem Vorbehalt" – „demokratisch" nennen dürfe. Weder gehe es um eine Über- oder Unterordnung einzelner Glieder, noch sei der Gedanke der unbedingten Vorordnung des Ganzen vor den Teilen im Blick.

Kultur und Gesellschaft

KRAUS, MICHAEL RUPERT/CSEF, HERBERT. Beziehungsmedizin. Die Bedeutung der Intersubjektivität für Gesundheit und Krankheit. In: Universitas 50. Jhg. Heft 8 (August 1995) S. 768–780.

Der Beitrag geht der Bedeutung von zwischenmenschlichen Beziehungen für die Entstehung und den Verlauf von Krankheiten nach. Unter zwischenmenschlichen Beziehungen verstehen die Autoren dabei nicht nur die Beziehungen in der persönlichen privaten und beruflichen Umwelt, sondern auch die zwischen Arzt und Patient. Aus dem Zusammenhang von Krankheit und Psyche habe sich innerhalb der letzten fünfzehn Jahre eine neue Forschungsrichtung herauskristallisiert, die es sich zur Aufgabe gemacht habe, den Zusammenhang zwischen allgemeinen und individuell wirkenden Streßfaktoren und ausgelösten krankmachenden Veränderungen des Immun- und Hormonsystems aufzuzeigen. Streß oder „Life-Events" könnten über die Vermittlung des Zentralen Nervensystems zu Veränderungen des Immun- bzw. Hormonstatus führen. Über Defizienz bzw. Dysregulation des Immunsystems könnten auch Erkrankungen wie Krebs oder Autoimmunerkrankungen ausgelöst werden. Trotz widersprüchlicher Ergebnisse deute sich eine überproportionale Häufung schwerwiegender Erkrankungen nach gravierenden Verlusterlebnissen an, etwa beim Tod des Partners.

NEUBERT, EHRHART. Politische Kultur und Rechtsbewußtsein in Ostdeutschland – Folgen einer Diktatur. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik Jhg. 39 Heft 3 (1995), S. 174–187.

Immer noch, konstatiert Neubert, sei es vielen Ostdeutschen nicht möglich, Rechtsstaatlichkeit und Demokratie als Chance zu begreifen, immer noch versuchten viele sich bewußt oder unbewußt an der DDR-Vergangenheit zu orientieren. Der Artikel widmet sich der Analyse der zentralen Elemente der SED-staatlichen Rechtspraxis, der Ableitung und Begründung von Recht in der ehemaligen DDR, die dieses immer noch bestehende, die ostdeutsche politische Kultur prägende Rechtsbewußtsein hervorgebracht haben: besonders das zentrale Legitimationsmuster „Gerechtigkeit", das nicht nur die bis heute anzutreffende Flucht in politische Utopien provoziert habe, sondern auch ein Rechtsempfinden, das von einem tiefen moralischen Fundamentalismus charakterisiert war und ist. Von zentraler Bedeutung sei aber ebenso das paternalistische Staatsverständnis gewesen (ebenso wie manche Nachwendeenttäuschung aus der Erfahrung resultiere, daß der „neue" Staat nicht mehr die messianische Rolle des SED-Staates spiele, lasse sich mit der Trauer um diesen auch die Popularität der „Landesväter", Stolpe und Biedenkopf, erklären) oder der „kleinkarierte" Ordnungsfanatismus, der zum Verlust eigenverantwortlicher Sittlichkeit und Moral geführt habe. Für das ostdeutsche Rechtsbewußtsein bis heute entscheidend sei auch, daß das DDR-Rechtssystem Gnadenrecht war und die Erwartung an die Politik hervorgebracht habe, diese solle „gerecht" und nicht rechtmäßig entscheiden. Abträglich für ein Rechtsbewußtsein, das Recht als Regelwerk in konfliktträchtigen gesellschaftlichen Prozessen verstehe, sei aber auch die tief verinnerlichte Vorstellung von der Gesellschaft als Gemeinschaft gewesen. Auch dieser Glaube an eine kollektive Identität der DDR-Bürger habe die Wende überlebt, beispielsweise in den immer noch aktuellen „Wir"-Metaphern.

QUERMONDE, JEAN-LOUIS. La révision constitutionelle annoncée. In: Etudes Tome 383 (Juli – August 1995), S. 15–22.

Der Beitrag geht Aspekten, Problemen und Fragen der gegenwärtig in Frankreich diskutierten Verfassungsreform nach. Zur beabsichtigten Veränderung des Referendums weist der Autor auf die beiden Stoßrichtungen der Reform hin: Ausweitung der sachlichen Anwendbarkeit (möglicherweise unter Einschluß des Verfassungsreferendums) und die Frage, ob das Monopol des Präsidenten, ein Referendum einzuholen, eingeschränkt werden soll. Sollte Chirac in bezug auf den letzten Punkt an seinen Vorgänger anknüpfen, müsse gesichert sein, daß die Grundfreiheiten und die grundlegenden Prinzipien des „pacte républicain" unangetastet blieben. Zur diskutierten zeitlichen Ausweitung der Sitzungsperioden des Parlaments gibt der Autor zu bedenken, sie habe nur Sinn, wenn zugleich auch die Kumulierung politischer Ämter eingeschränkt würde. Daß es zu einer Einschränkung der Amtszeit des Präsidenten voraussichtlich nicht kommen wird, bedauert er nicht, da dies nur die Unterschiede zwischen den Rollen des Premierministers und des Präsidenten zu sehr verwischt hätte. Die Macht des Parlaments könne dagegen vergrößert werden durch eine Stärkung der Unabhängigkeit der Justiz und eine größere Autonomie der Gebietskörperschaften.

Notizen

Die ersatzlose Streichung des „Gotteslästerungs-Paragraphen“ 166 StGB hat das Bündnis 90/Die Grünen gefordert. Nach Angaben des rechtspolitischen Sprechers dieser Partei, Volker Becker MdB, soll der entsprechende Antrag zur Aufhebung des Paragraphen 166, der im Bundestag eingebracht wurde, der erste Schritt sein zur „Demokratisierung des Verhältnisses von Staat und Kirche“. Weitere anvisierte Themen: Kirchensteuer, Militärseelsorge und konfessioneller Religionsunterricht. Die Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland wandten sich gegen dieses Ansinnen. EKD-Vizepräsident Hermann Barth: „Bestimmte Quellen, aus denen sich die Kultur und das Zusammenleben der Menschen speisen, müssen als unverletzlich geachtet werden“ (Sonntagsblatt, 4. 8. 95).

Bei den diesjährigen Salzburger Hochschulwochen (Thema: „Die eine Welt und Europa“) plädierte der Frankfurter Dogmatiker Medard Kehl für eine differenzierte Verhältnisbestimmung von Christentum und moderner Kultur. Er warnte vor „antimodernistischen Klageliedern“ und betonte, auch die Kultur der Moderne sei in das Erlösungswerk Christi eingeschlossen. Gleichzeitig wies Kehl darauf hin, wie wenig kulturelle Abstützung die Mentalität der Moderne noch für die Vermittlung der jüdisch-christlichen Glaubenserfahrung bieten könne. Gläubige Christen in Europa könnten in der von ihnen mitverantworteten Kultur zu „Fremdlingen“ oder sogar zu „Fremdkörpern“ werden.

Die 1990 vom damaligen Bischof von Roermond, Johannes Gijsen, errichtete kirchliche Studieneinrichtung „Mater Ecclesiae Domesticae“ (MEDO) für Fragen von Ehe und Familie hat ihren Lehrbetrieb eingestellt und wird Ende 1996 endgültig schließen. Das wurde Mitte Juli von MEDO in einem Pressekommuniqué bekanntgegeben. Grund für die Schließung des Instituts sind Probleme mit der Finanzierung und Mangel an Studenten. MEDO hatte nie mehr als 41 Studenten; derzeit sind es noch sechzehn. Die Einrichtung wurde finanziell vom Bistum Roermond getragen; Bitten um finanzielle Unterstützung an die Bischofskonferenzen in Westeuropa, nicht zuletzt die Deutsche Bischofskonferenz, hatten alle keinen Erfolg.

In einem Zeitschriftenbeitrag zum 50jährigen Jubiläum der katholischen Friedensbewegung Pax Christi (vgl. HK, Juli 1995, 349 ff.) forderte der Präsident von Pax Christi International, Kardinal Godfried Danneels, dazu auf, die „Geschichte zu entfatalisieren“ (Documentation Catholique, 6.–20. 8. 95, 754 ff.). Die Geschichte bestehe nicht aus einer schicksalhaften Folge von Konflikten. Die Geschichte stehe in Bezug zur menschlichen Freiheit, zur Fähigkeit des Menschen, sich gegenüber Gott und dem Nächsten zu öffnen. Versöhnung hänge nicht nur von psychologischen Mechanismen ab bzw. vom persönlichen Willen zur Wahrheit, sondern auch von einem allgemeinen Klima in Kultur und Medienöffentlichkeit.

In einer Erklärung aus Anlaß des 50. Jahrestags des Atombombenabwurfs auf Hiroshima haben führende Vertreter der christlichen Kirchen Japans ein Schuldbekenntnis angesichts der japanischen Kriegsverbrechen im Zweiten Weltkrieg abgelegt: „Wir japanischen Christen müssen aus der Tiefe unseres Herzens diese Sünden bereuen.“ Die Erklärung beklagt auch, daß sich Christen seinerzeit am schintoistischen Staatskult beteiligt und nicht wahrgenommen hätten, damit in Konflikt mit dem ersten Gebot zu geraten. Der Erzbischof von Tokio, Kardinal Peter Seiichi Shirayanagi, schrieb in einem Hirtenbrief zum 50. Jahrestag des Kriegsendes in Asien, Japan und die Kirchen des Landes müßten sich darüber klarwerden, daß sie Aggressoren gewesen seien. Der Hirtenbrief äußert die Hoffnung, durch Anerkennung der historischen Wirklichkeit könne die japanische Kirche Versöhnung mit den anderen asiatischen Nationen erreichen.

Der durch seine Vermittlungsbemühungen zwischen der Regierung und den aufständischen Indios so bekannte wie umstrittene mexikanische Bischof Samuel Ruiz Garcia hat einen Koadjutor mit Nachfolgerecht erhalten. Der bisherige Bischof von Ciudad Altamirano, Raúl Vera López (50), ein Angehöriger des Dominikanerordens, wurde zum Koadjutor für das Bistum San Cristóbal de las Casas ernannt, das der 70jährige Bischof Ruiz seit 1960 leitet. Seit einiger Zeit war immer wieder von Rücktrittsforderungen des Vatikans an Ruiz, die Schlüsselfigur der Friedensgespräche in der südmexikanischen Provinz Chiapas, die Rede (vgl. HK, Mai 1995, 276 ff.). Jetzt hat Rom zu der Koadjutorlösung gegriffen, die auch schon anderwärts angewandt wurde, um umstrittene Bischöfe aus der Schußlinie zu nehmen, zuletzt im Fall des Wiener Erzbischofs, Kardinal Groer.

In einer Anfang Juli veröffentlichten Erklärung äußerten die katholischen Bischöfe Nigerias ihre Besorgnis angesichts der politischen Krise in ihrem Land. Die Erklärung spricht von „dunklen Wolken der Unsicherheit“ über Nigeria, dem bevölkerungsreichsten Staat in Schwarzafrika, und beklagten die Zunahme von gekauften Morden, bewaffneten Raubüberfällen und Banditentum. An die gegenwärtigen Militärmachthaber appellieren die Bischöfe, die politischen Gefangenen als Vorbedingung für Dialog und Versöhnung freizulassen. Seit der Annullierung der Parlamentswahlen vom Juni 1993 sei das Land von einer Krise in die andere getaumelt. Die Bischöfe warnen eindringlich vor weiterem Blutvergießen. An die Militärregierung richtet sich die Bitte, sie solle ernsthaft auf den von der Verfassungskommission ausgearbeiteten Entwurf einer neuen Verfassung reagieren und möglichst bald die Macht abgeben.

Zum ersten Mal seit 1973 wurde in Kambodscha ein einheimischer katholischer Priester geweiht. Am 2. Juli dieses Jahres spendete der Apostolische Vikar von Phnom Penh, Bischof Yves Ramousse, dem 1953 geborenen Pierre Tunlop Sophal die Priesterweihe. Unter der Herrschaft der Roten Khmer in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre wurde der kambodschanische Klerus zum größ-ten Teil ermordet; während der anschließenden vietnamesischen Besetzung Kambodschas war die Religionsausübung verboten. In Kambodscha gibt es derzeit etwa 15 000 Katholiken. In Battambang besteht ein Priesterseminar, an dem gegenwärtig sechs Seminaristen ausgebildet werden. Der Priesterweihe am 2. Juli wohnten zweitausend Katholiken bei, darunter dreihundert Vertreter von Gemeinden aus der Provinz.

HERDER-
KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 10 49. Jahrgang Oktober 1995

Ein gewisser Grad der Askese muß als Bedingung der eigenen Freiheit erkannt werden.

Vittorio Hösle

Hellgrünes Deutschland?

Mit einer so enormen Sensibilität in der deutschen Bevölkerung hätten er und sein Konzern nicht gerechnet, erklärte der Vorstandssprecher der Deutschen Shell. Der Ölmulti Shell hatte die enorme Sensibilität der Deutschen in puncto Umwelt in Form empfindlicher Umsatzeinbußen kräftig zu spüren bekommen; nun demonstriert man mit immensem PR-Aufwand Bußfertigkeit und Lernbereitschaft, biedert sich gar dem Bundesbürger als Partner im Kampf um die intakte Natur nicht nur der Nordsee an.

Im Schulterschluß mit, oder besser, mobilisiert durch die international agierende Umweltschutzorganisation „Greenpeace" hatte die ökobewußte deutsche Öffentlichkeit und Konsumentengemeinschaft, zuletzt auch sekundiert von Regierung und Kanzler, Shell und damit die englische Regierung in die Knie gezwungen. Die Ölplattform „BrentSpar", zum Symbol einer in technisch-ökonomischer Rationalität gefangenen, zerstörerischen Industriekultur geworden, wurde nicht einfach – wie von Shell geplant und der britischen Regierung abgesegnet – auf den Meeresgrund der Nordsee gesetzt, sondern zur Entsorgung an Land zurückgeschleppt. Die Sensibilität der Deutschen aber hatte sich in einem Boykott der Tankstellen des Umweltschänders Luft verschafft.

Der zweite jüngere Fall, in dem sich deutsche Sensibilität manifestierte, lag anders: Keineswegs war nur der ökologische Nerv berührt, der Gegner diesmal die demokratisch legitimierte Regierung eines freundschaftlich verbundenen Nachbarstaates. Deutschland bildete bei weitem auch nicht die Spitze des Protestzuges. Dennoch provozierte der französische Präsident mit seiner Entscheidung zur Wiederaufnahme des nationalen Atomtestprogramms auf dem Mururoa-Atoll auch in Deutschland wieder den einen oder anderen Konsumentenboykott, kursierten erneut Unterschriftenlisten, verfolgte sympathisierend eine breite Öffentlichkeit vor dem heimischen Fernsehen die waghalsigen Schlauchbootmanöver der Greenpeace-Aktivisten. Wie weit die Unterschiede oder Parallelen auch gingen, beide Ereignisse zusammen wurden in jedem Fall zu weiteren Mosaiksteinen eines immer perfekter werdenden Bildes: Deutschland, eine „enorm sensible", ökobewegte und ökobewußte Nation.

Der Betrachter dieses Bildes mag noch rätseln. Wie sind solche eindrücklichen Manifestationen deutscher Ökomoral zu bewerten? Ist Deutschland tatsächlich schon eine Ökonation? Zumindest für einige Trendforscher scheint es ausgemacht: Die Deutschen wollen in den nächsten Jahren weltweit die Rolle des ökologischen Saubermannes besetzen. Wer dabei etwa an die allseits gelobte verdienstvolle Rolle des früheren deutschen Umweltministers bei der UN-Umweltkonferenz in Rio denkt – jenes *Klaus Töpfers*, der auch schon mal PR-wirksam im heimischen Rhein badete –, wird diese Prognose nicht leichtfertig abtun. Ist in Deutschland etwa schon der „ökologische Grundkonsens" zur Realität geworden, den der Münchner Soziologe *Ulrich Beck* den Risikogesellschaften in Aussicht stellt – ein Konsens jenseits aller Gegensätze links und rechts, oben und unten?

An kräftigem Grün im Bild Deutschlands fehlt es nicht: Die etwa im Vergleich zu den USA spät gestartete deutsche Umweltbewegung – in den 50ern und 60ern hatte man schließlich andere Sorgen – hat eine beispiellose Karriere hinter sich und längst ihre Außenseiterposition verloren. Ein gutes Jahrzehnt schon stehen sich ökologische Protestgruppen und die eta-

blierte Politik nicht mehr unversöhnlich gegenüber. Die Themen der Bewegung haben sich in die unterschiedlichsten gesellschaftlichen Organisationen und Institutionen ausgebreitet. Vertreter von Umweltorganisationen sind zu gefragten Beratern geworden, auch in den Vorstandsetagen etablierter Industriegiganten. Wenn nötig helfen sie dem Management auch mit spektakulären Aktionen auf die Sprünge, ist dieses allzu träge in Sachen ökologische Innovation. Die Präsentation eines im Auftrag von Greenpeace entwickelten „Öko-Autos" kurz vor der IAA war schon gar nicht mehr so überraschend. Sie hatte bereits ein Vorbild in der Greenpeace-Kampagne für den FCKW-freien Kühlschrank, den erst aus Rentabilitätsgründen keiner produzieren wollte, der heute aber zum Standardsortiment deutscher Warenhäuser zählt.

Gut informierte, leidenschaftliche Müllsammler

Ökologisches Ideengut ist zum Allgemeingut aller deutschen Parteien geworden, Umweltschutz im allgemeinen zum nahezu unverfänglichen, jedoch garantiert verfangenden Wahlkampfthema. Die Grünen, geläutert und gestählt in Flügelkämpfen zwischen Fundis und Realos, Systemveränderern, Ökoexperten und politischen Strategen sind mittlerweile auf dem Weg zur Volkspartei. Und auch wenn die Liste der Kritikpunkte und Einwände gegen die gegenwärtige deutsche Umweltpolitik lang ist – von einer undurchsichtigen und sich selbst paralysierenden Umweltgesetzgebung bis hin zur Grundkonzeption des nur „nachsorgenden" Umweltschutzes –, wird man ihr Erfolg in einigen Bereichen doch sicherlich nicht absprechen können.
Sind dies aber nun schon die hieb- und stichfesten Indizien für den ökologischen Bewußtseins- und Wertewandel, den die unermüdlichen Rufer in der drohenden ökologischen Wüste – von Alt und Altner bis Jungk und Jonas – unermüdlich als unverzichtbar für die Weiterexistenz unseres Planeten beschworen haben? Umweltbewegung und Ökologiediskussion – haben sie auch Verhalten und Einstellung des einzelnen im konkreten Alltag geprägt und verändert?
Gar kein Zweifel, wird jeder antworten, der über sechs verschiedene Mülleimer in deutschen Küchen gestolpert ist oder deutsche Touristen im Ausland beobachtet hat, die nicht mehr länger durch die Suche nach Würstchen und Schnitzel oder dem gotischen Kapellchen im hintersten Winkel, sondern vielmehr durch die pflichtschuldige Frage nach Altglas- und Altpapiercontainer auffallen. Einen fundamentalen Wandel wird auch bestätigen, wer die Häufigkeit von Feuchtbiotopen in kleinstädtischen Vorgärten als Indikator wählt, oder die deutschen Schüler, die die Aktionstage ihrer Schulen mit dem Basteln von Solaröfen und dem Spannen kilometerlanger Krötenzäune verbringen.
Ebenso konnten die Statistiker in den letzten Jahren immer neue Beweise für tadelloses deutsches Umweltbewußtsein sammeln: Auch die allseitige Verärgerung über das mit mehr als nur Kinderkrankheiten behaftete Verpackungsentsorgungssystem mit dem grünen Punkt konnte nicht an der prinzipiellen Zustimmung und Mitmachbereitschaft rütteln. Biologisch reine, unbehandelte Nahrungsmittel sind bei zwei Dritteln der Deutschen absolut „in", auch wenn bisher nur jeder vierte regelmäßig im Bioladen kauft. Chemisch verseuchte Lebensmittel stehen ziemlich weit oben auf der Liste, werden die Deutschen nach ihren Sorgen und Ängsten gefragt. Über neunzig Prozent lauschen aufmerksam den sommerlichen Ozonwarnungen im Radio.
Überhaupt muß der deutsche Umweltengel – gewandet in die modische ungefärbte Naturfaser – ungemein gut informiert sein. Die massenmediale Präsenz des Ökothemas quer durch die Presselandschaft, im privaten Funk und Fernsehen ebenso wie im öffentlich rechtlichen, läßt ebensowenig andere Schlüsse zu wie das kaum mehr zu überschauende Angebot an einschlägigen Zeitschriften, Ratgebern und wissenschaftlicher Literatur. Beachtlich ist auch die deutsche Spendenfreudigkeit, gilt es Elefanten im Süden, Robbenbabies im Norden zu retten, Greenpeace oder BUND finanziell für ihren Kampf zu rüsten. Dabei haben die Demoskopen auch eine erfreuliche deutsch-deutsche Beobachtung gemacht: Bei der Sensibilität in Umweltfragen läßt sich kein nennenswerter Unterschied mehr zwischen Ost und West ausmachen.

Grünes Bewußtsein äußert sich dabei keineswegs nur im Müllsortieren, das Herz für die Natur hat auch seine physische und metaphyische Kammer, sucht Körper und Kosmos. Mit der fortschreitenden Ökologiedebatte wuchs – zumindest in bestimmten Milieus – die Sorge für und um die eigene Gesundheit, entstand ein in vielen Facetten sich äußerndes neues Körperbewußtsein. Ganzheitlichkeit lautet die Formel, mit der in einem kaum mehr überschaubaren Kurs- und Literaturangebot deutscher Volkshochschulen und Akademien das in seinem Rationalismus verkrüppelte Subjekt mit der eigenen Natur versöhnt werden soll. Vor- oder postmoderne Naturmythen sind quasi der grüne Punkt der kosmisch orientierten Esoterikszene. Auch auf der weltanschaulich-ideellen Ebene wird kräftig recycelt. Aber auch etwa die Neuerscheinungen der etablierten Philosophie und Theologie zeigen neues Interesse für Natur und Kosmos. Dabei mußten die Theologen aus den hinteren Reihen starten. Für viele der säkularen Umweltanwälte sitzt das Christentum als „anthropozentrische" Religion auf der Anklagebank.

Eine breite, aus den unterschiedlichsten politischen und gesellschaftlichen Lagern bunt gemischte Front von Kritikern wollte allerdings die ganze Aufregung um „BrentSpar" keineswegs als Resultat einer ökologischen Werterevolution gelten lassen. Das liebevoll-verständnislose Lächeln der Nachbarn über die umweltschonenden Deutschen gefror zum Vorwurf der „hystérie allemande" in französischen, gar des „Ökochauvinismus und -faschismus" in britischen Zeitungen. Man hatte genug von der deutschen Öko-Schulmeisterei.
Die Kritik blieb aber keineswegs auf das Ausland beschränkt: Die Keule „Gesinnungsethik" wurde ebenso geschwungen wie einmal mehr die Ökodiktatur beschworen, die Herrschaft der Öko-Elite über ein verunsichertes, durch diffuse Umweltängste in blinde Abhängigkeit geratenes

Volk. Ein jeglicher demokratischer Legitimation entbehrender, kaum noch zu durchschauender und kontrollierender „Ökokonzern“ Greenpeace wurde des Ablaßhandels für saturierte, um Besitz und Konsumniveau bangende Wohlstandsbürger bezichtigt. In solchen Aktionen, oder genauer in solchem Aktionismus zeige sich das wahre Gesicht deutschen Umweltbewußseins, nämlich Züge der Heuchelei, der Doppelmoral und eines unerträglichen Betroffenheitsgestus; das zur Schau getragene Engagement reiche nur so weit, bis eigene Interessen betroffen, Verzicht gefordert wären. Kaum verborgene Häme erging über den irregeleiteten Boykotteur und die in ihrer „Unfehlbarkeit“ erschütterte Organisation, als Greenpeace Anfang letzten Monats einen Berechnungsfehler bezüglich der Abfall- und Schadstoffmenge auf der „BrentSpar“ einräumte.
Den auf ihren Boykott so stolzen deutschen Autofahrern, die um die Shell-Tanksäule herum zu Aral und Jet gesteuert waren, wurde nicht nur grenzenlose Heuchelei vorgeworfen, sondern einmal mehr die deutsche umweltpolitische Gretchenfrage gestellt: Sag, wie hältst Du es mit dem Tempolimit oder überhaupt mit Deinem liebsten Kind, dem Auto?

Kontraproduktiver Aktionismus?

Die Kritik an der Doppelmoral des sich so gerne als umweltbewußt gebenden Deutschen kommt dabei von ganz unterschiedlicher Seite. Keineswegs lauert hier nur der Argwohn derer, für die konsequenter Umweltschutz gleichbedeutend mit dem Ende des Wirtschaftsstandorts Deutschland und die Entschwefelungsanlage auf dem Kraftwerksschornstein das umweltpolitische Maximum ist. Verständlicherweise ist gerade auch dem harten Kern der Ökobewegung ebenso wie zahlreichen Wissenschaftlern ein Öko-Aktionismus in der Art des Shell-Boykotts, das mit viel Medienrummel zur Schau getragene Ökobewußtsein „light“, ein Dorn im Auge. Denn eine solchermaßen emotionalisierte Öffentlichkeit erleichtert erst den politischen Verantwortlichen die Flucht in populistische Aktionen und rein symbolisches Handeln dort, wo harte Maßnahmen dringlich wären. Diese Kritik richtet sich oftmals auch gegen eine zum Katastrophismus neigende Berichterstattung, die große einmalige Aktionen und Kampagnen – gerne im Bereich des Tierschutzes – begleitet. Übertreibungen mögen sich kurzfristig positiv in Spendenbilanzen niederschlagen – zur Motivation langfristigen Engagements und zur Bewußtseinsbildung taugen sie nicht. Eher noch führen diese zur kontraproduktiven Abstumpfung – allzu viele Katastrophen banalisieren sich gegenseitig.
Erst recht aber läßt sich fragen, ob beispielsweise die bis an Masochismus grenzende Müll-Sammel- und Sortierwut schon Anzeichen wirklich veränderten und verändernden Umweltbewußtseins ist. Kontraproduktive Effekte sind auch hier zumindest denkbar. Erlangen die bundesdeutschen Müllberge erst einmal ganz das Image des „Rohstoffvorkommens“, läßt sich immer schwerer plausibel machen, daß es zu drastischer Müllvermeidung keine Alternative gibt. Der als Sieg der Umwelt gefeierte Verzicht auf FCKW-haltige Spraydosen läßt leicht vergessen, daß durch das Verbrennen von Benzin, Kohle, Gas und Öl täglich 1000 Tonnen Treibhausgase produziert werden. Werden deren Emissionen nicht rasch reduziert, droht in den kommenden Jahrhunderten eine enorme globale Erwärmung. Über deren Folgen aber muß heute nicht mehr vage spekuliert werden.

Müßte zum gegenwärtigen Zeitpunkt dem Bundesbürger ein Umweltzertifikat ausgestellt werden, würde dies wohl kaum zu einem „Sehr gut“ genügen. Ebensowenig aber dient es dem Anliegen, die angesichts des enormen Handlungsbedarfs wohl wirklich nur symbolischen Handlungen schlicht als überflüssige Heuchelei in Bausch und Bogen zu verdammen. Sicherlich wird im Umweltbereich viel geheuchelt. Die Motivation zu wirklich umweltgerechtem Handeln ist jedoch so schwierig, daß auch die kurzfristige Emotionalisierung als Chance genutzt werden muß. Die Hindernisse, die der Umsetzung eines zweifellos hohen Informationsniveaus und der sicherlich auch vorhandenen Sensibilität in konkretes Handeln im Weg stehen, sind unzählige Male beschrieben worden. Da ist das schlichte Wahrnehmungsproblem: Das Ozonloch sieht, die Erderwärmung spürt keiner. Die Zeit spielt immer gegen die Umwelt: langfristige zerstörerische Folgen des Umweltverbrauchs und der Umweltverschmutzung bleiben für kurzfristige Handlungsentscheidungen wirkungslos, nachfolgende Generationen etwa als Kläger und Lobbyisten abstrakt. Das Ausmaß der Zerstörung ist oft nur in langwieriger Beobachtung zu ermessen, umgekehrt sind selbst kleinste Erfolge des Umweltschutzes erst sehr spät sichtbar.
Von größter Bedeutung ist erst recht das sogenannte Problem der „Zurechenbarkeit“. Undurchschaubar und allzu komplex sind die heutigen Prozesse des Wirtschaftens, Produktions- und Handelswege kaum mehr nachzuvollziehen. Wer also ist verantwortlich und haftbar für den havarierten Öltanker an der Küste, für die Versteppung ganzer Landstriche, für tote Fische im Fluß? Umweltsünden sind und bleiben oft subjektlos, die Verantwortung ist nicht zurechenbar. Die Chance aber, sich moralisch eindeutig verhalten, mit einer relativ simplen Antwort auf die sonst allzu komplexen Fragen antworten zu können, muß verlockend sein.

Wer für ein gewisses Maß an Doppelbödigkeit, Emotionalisierung und Moralismus um Verständnis wirbt, muß dabei keineswegs stehen bleiben. Vielmehr geht es darum, auch im hilflosen und oder selbstgerechten Aktivismus, in der so geschmähten „Betroffenheit“ wichtige Anfänge und guten, ausbaufähigen Willen zu sehen. Hier liegen schließlich die Anknüpfungspunkte für die „harten“ und konkreten umweltpolitischen Entscheidungen und Maßnahmen. Denn es besteht eine Wechselwirkung, die auch der Sachverständigen-Rat für Umweltfragen in seinem von der Bundesregierung in Auftrag gegeben Umweltgutachten 1994 zu bedenken gibt: Alle politisch-strukturellen Maßnahmen müßten auf die Dauer wirkungslos bleiben, wenn sie nicht die subjektive Bereitschaft der Menschen zur Mitgestaltung der Ziele gewinnen könnten. *Alexander Foitzik*

Überzogen?

Auch Verfassungsrichter müssen Kritik ertragen

Je länger in den Wochen nach dessen Verkündigung die Erregung über das sog. Schulkreuz-Urteil des Bundesverfassungsgerichts andauerte (vgl. HK, September 1995, 460), desto lauter wurden auch die Mahnungen, sich bei der Kritik am Bundesverfassungsgericht nicht zu übernehmen, die Autorität des höchsten deutschen Gerichts nicht zu beschädigen und das Urteil zu akzeptieren. Der Tenor der Mahnungen und Warnungen: Wer die Autorität des Bundesverfassungsgerichts in Frage stelle, rüttle an den Grundfesten des Rechtsstaates.
Auch höchste Autoritäten aus dem Bundesverfassungsgericht selbst hielten mit Kritik an den Urteilskritikern nicht zurück. Vor allem der Vorsitzende des Ersten Senats und – im Falle des Schulkreuz-Urteils – Bericht erstattende Richter, *Johann Friedrich Henschel*, garnierte seine nachgereichten Erläuterungen zur Urteilsbegründung jeweils mit Mahnungen zum Rechtsgehorsam; und selbst die Präsidentin des Bundesverfassungsgerichts, *Jutta Limbach*, die als Vorsitzende des Zweiten Senats mit dem Urteilsspruch unmittelbar nicht befaßt war, fuhr in einem Spiegel-Interview (28.8.95) schweres Geschütz auf: Es brauche sich „niemand zu wundern, wenn andere künftig den Boykott ausrufen gegen Gesetze, die ihnen nicht gefallen".

Man wird nicht bestreiten können, daß die Kritik am Urteil vielfach weit übers Ziel hinaus schoß und sich zu pauschal gegen das Bundesverfassungsgericht selbst richtete, anstatt den Richtern Leitsatz und Begründungen um die Ohren zu schlagen. Wenn aber nach Bekanntwerden des Urteils der Volkszorn buchstäblich über das Bundesverfassungsgericht hereinbrach, dann haben sich das die Karlsruher Richter in allererster Linie selbst zuzuschreiben. Es geht dabei nicht so sehr um das Urteil selbst. Gewiß, das Gericht hätte die Beschwerde angesichts der Geringfügigkeit der Verletzung der im konkreten Fall in Frage stehenden Persönlichkeitsrechte der Kläger nicht annehmen müssen. Und wer, wie es das Mehrheitsvotum des Ersten Senats auch ausdrücklich tut, die christliche Gemeinschaftsschule als staatliche Pflichtschule für verfassungskonform hält, der müßte das Kreuz als den sinn- und seinsgemäßen Ausdruck einer so verfaßten Schule erst recht nicht nur tolerieren, sondern akzeptieren können.
Trotzdem: Die Verordnung von Kreuzen in einer staatlichen Pflichtschule durch eine staatliche Schulbehörde paßt nicht so recht zum Selbstverständnis eines säkularen Staates. Gerade diejenigen, die sich – zu Recht – Sorgen machen wegen der Verdrängung christlicher Glaubenssymbole aus der Öffentlichkeit, sollten über den säkularen Staat nicht einfach hinwegreden und so tun, als wären wir Christen, gar wir Katholiken, in ihm trotz pluraler Gesellschaft unter uns.
Auch das von Urteilskritikern mehrfach ins Feld geführte Argument, Aufgabe des Bundesverfassungsgerichts sei Konfliktlösung und nicht Konfliktauslösung, trifft weder Sache noch Situation. Wer auf welcher Ebene auch immer in Streitsachen zu entscheiden hat, ist gegen die Auslösung neuen Streits nie gefeit. Und erst recht können Verfassungsgerichtsurteile *nichts Endgültiges* sein, sondern bleiben, wie sich nicht zuletzt in der noch gar nicht so langen Geschichte des Bundesverfassungsgerichts zeigt, revisionsbedürftig und korrekturfähig. Das Gegenteil zu behaupten, hieße selbst ein Verfassungsgericht selbst überfordern.
Nein, die Richter des Ersten Senats in Karlsruhe sind schlicht den *Mindestanforderungen an ein höchstes Gericht* nicht gerecht geworden. Das mindeste, was man von einem höchsten Gericht verlangen kann, ist, daß es keine Unklarheit über die Reichweite eines Urteils aufkommen läßt. Gerade dazu war das Gericht offensichtlich nicht in der Lage oder nicht willens.

Für verfassungswidrig erklärt wird der Satz der Bayerischen Schulordnung: „In jedem Klassenzimmer ist ein Kreuz anzubringen." Aber der erste Leitsatz stellt lapidar fest: „Die Anbringung eines Kreuzes oder Kruzifixes in den Unterrichtsräumen einer staatlichen Pflichtschule verstößt gegen Art. 4 Abs. 1." Und in der Begründung wird dieselbe Aussage in gleich deutlichen Wendungen wiederholt. Wenn dennoch, wie die nachgereichten Erklärungen des Vorsitzenden des Ersten Senats und eine ebenfalls nachgeschobene Presseerklärung des Gerichts versichern, nur die staatlich angeordnete Anbringung von Kreuzen verfassungswidrig ist, warum hat man das dann in aller Deutlichkeit nicht gleich gesagt? Reine Nachlässigkeit zu unterstellen, hieße doch wohl die Intelligenz der Richter und ihrer Zuarbeiter zu unterschätzen. Die Forderung u. a. des Geschäftsführenden Ausschusses des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Leitsätze und Begründungen des Urteils durch einen „förmlichen Beschluß" des Senats zu berichtigen, ist deshalb mehr als berechtigt.

Über solchen selbstinduzierten Verfahrens- und Verdeutlichungproblemen sollte allerdings nicht übersehen werden, um was es in der Sache geht: im Kern um die *rechtliche Ausgestaltung des Toleranzprinzips*: Worauf und wieweit haben in einer Rechtsgemeinschaft von Menschen unterschiedlicher Glaubenshaltung und Weltanschauung kulturprägende Mehrheiten auf abweichende Minderheiten oder einzelne Rücksicht zu nehmen? Was darf die Mehrheit ihnen zumuten, ohne ihre Persönlichkeitsrechte zu verletzen? Und was darf oder muß sogar Minderheiten an Anpassung, an Integrationsleistung abverlangt werden? Wieweit müssen nicht nur Mehrheiten auf Minderheiten Rücksicht nehmen, sondern Minderheiten ihrerseits Eigenarten der auf sie fremd wirkenden Traditionen und kulturellen Prägungen des ihnen fremden kulturellen Umfeldes akzeptieren, ohne sich damit auseinanderset-

zen oder gar identifizieren zu müssen? Diese Frage reicht sehr weit, sie fordert nicht nur das Urteilsvermögen von Bundesverfassungsrichtern heraus; sie betrifft die Verfassung, den Verfassungsgeber selbst, letztlich den Souverän. Die Väter des Grundgesetzes haben den *Grundrechten der einzelnen* entschieden Vorrang gegeben vor allen Staatszwecken. Grundrechte wurden verstanden vor allem als Abwehrrechte gegen den Zugriff der Staatsmacht. Dies war freiheitsgeschichtlich ein enormer Fortschritt und die konsequente Antwort auf die nationalsozialistische Pervertierung des Rechtsstaates. Auch die Zulassung von Verfassungsbeschwerden „von jedermann", der Art 93 Abs. 4b GG, kommt aus demselben Geist.

Im Zuge einer starken Individualisierung der Gesamtgesellschaft hat sich daraus allerdings eine *Eigendynamik* hin zu einer individualistischen Überinterpretation von Grundrechten auch in der Rechtsprechung des Verfassungsgerichts entwickelt. Längst droht die Entwicklung umzuschlagen. Auch nur denkbare oder andeutungsweise Verletzungen von Persönlichkeitsrechten einzelner werden zum alleinigen Oberkriterium rechtlich gesicherter Toleranz.

Treibt man es so auf die Spitze, wie beim Schulkreuz-Urteil geschehen, führt das nicht nur zur Abtötung gewachsener Kulturen durch Reduzierung von Lebenswelt auf Paragraphen, sondern sprengt auch den gesellschaftlichen Zusammenhalt. Wenn allein schon ein Glaubenssymbol, das Nicht- oder Andersgläubigen nichts abverlangt, als nichttolerierbare Zumutung empfunden wird, dann ist es an der Zeit, nicht nur über die öffentliche Bedeutung und Wirkung von Glaubenssymbolen, sondern über die freiheitliche Substanz individualrechtlicher Freiheitssicherung nachzudenken. Dabei könnten Urteile des Bundesverfassungsgerichts noch weit mehr in die Kritik geraten als im Falle des Schulkreuz-Urteils geschehen, und das Bundesverfassungsgericht müßte im Sinne der Rettung der eigenen Autorität diese Kritik erst recht ertragen. *se*

On line

Funkausstellung wirft Blick in die multimediale Zukunft

Große Ereignisse werfen bekanntlich ihre Schatten voraus – die unmittelbar bevorstehende Revolution, der Eintritt in ein neues Zeitalter kündigt sich durch eine kaum zu überschauende Fülle von Wortschöpfungen an. Menschenfreundliche Redakteure aus dem Ressort „Technik und Wissenschaft" stellten in milder Nachsicht mit der Nachhut ihren Sonderbeilagen, Berichten und Reportagen von der Berliner Funkausstellung kleine Glossare voran.

Mit diesen eher notdürftig ausgestattet, befand man sich nur wenige Lesesekunden weiter schon auf einer atemberaubenden, schwindelerregenden Reise durch ungeahnte Räume und Zeiten, durch die unendlichen Weiten des „Cyberspace". Der hilflose Blick ins mitgelieferte Vademekum verrät dazu: „Kunstwort, das einen Zustand beschreibt, in dem der Anwender sich frei im virtuellen Raum bewegen kann. Die vom Computer berechneten Wechselwirkungen werden in realistischen Bildeindrücken, akustischen Signalen und simulierten Beschleunigungskräften an den Benutzer weitergegeben." Computer, zu Fernsehapparaten mutiert, oder Fernsehapparate, die zum PC hochgerüstet wurden, Rechner, die eigentlich Videorecorder oder strenggenommen Telephone sind, beförderten den staunenden oder vielleicht schon multimedial längst abgebrühten Leser, „telepräsent" und „telekooperativ" über Informations-Superhighways zu unerschöpflichen Quellen ungeahnten Wissens und immerwährender Unterhaltung; vorbei an virtuellen Konferenzsälen und Unternehmen, virtuellen Supermärkten, Klassenzimmern und Arztpraxen zur absoluten Erfüllung beim „Cybersex".

Was immer uns auch unmittelbar bevorstehen sollte, ob das „Informationszeitalter" oder schon das „Postinformationszeitalter", das „digitale Jahrhundert", die dritte Welle der medialen, die fünfte der industriellen Revolution, nichts wird bleiben wie bisher, so erging die Verheißung aus Berlin, wo die Tür zur Zukunft schon ganz weit offen stand. Multimedia heißt die Zauberformel, die zum einen für das Zusammenwachsen von Technologie und Märkten der Telekommunikation, der Informationsverarbeitung, der Unterhaltungselektronik und des Fernsehens steht, zum andern – auf der Ebene der Anwendung – die gleichzeitige Informationsvermittlung und Nutzung von Sprache, Text, Daten, Musik, Film und Fernsehen beschreibt.

Multimedia ist die Quelle, aus der keineswegs nur der neue Medienkonsument entsteigen wird, sondern der neue Arbeitnehmer, der neue Schüler, ..., der neue Mensch. Das Herz der „Informationsgesellschaft" aber ist das weltweite elektronische Netz, das jedem, zu jeder Zeit und an jedem Ort unbegrenzten Zugriff auf eine unendliche Fülle jeder Art von Information und Daten ermöglicht.

Einige werden noch zögern, sich mit schnöder Statistik herausreden zu wollen: mit dem entschuldigenden Verweis etwa, daß – eine Studie hat es uns gezeigt – die Hälfte der Bundesbürger sich von der Multimediawelle überrollt fühlt, die Hälfte der Menschheit noch nicht einmal einen Telephonhörer in der Hand hatte, bei über fünf Milliarden Erdenbürgern 20 oder 40 Millionen „Internet"-Teilnehmer noch kein „global village" bilden.

Die *Euphoriker* aber prophezeien: Morgen schon werden die superschnellen Datenleitungen in jedem Haushalt liegen. Gewaltige Schubkraft wird das anbrechende Zeitalter der Information der Ökonomie verleihen: Standortunabhängige virtuelle Firmen reduzieren langwierige Produktions- und Kommunikationsprozesse, rund um die Uhr verdrahtet mit wiederum multimedial stimulierten Mitarbeitern, die sich morgens nicht mehr durch verstopfte

Innenstädte quälen, sondern zufrieden am heimischen Computer ihrem Arbeitgeber hohe Mieten sparen. Waren und Dienstleistungen jeglicher Art werden für den Konsumenten von morgen am Bildschirm des Computers oder Fernsehapparates zu bestellen sein; 24 Stunden am Tag werden sich Nachrichten aus der ganzen Welt, Filme, Musik per Fernbedienung abrufen lassen. Behördengänge und Arztbesuche werden überflüssig. Der Schüler von morgen wird seine Hausaufgaben im Datennetz recherchieren, vertraut mit fremden Ländern im digitalen Schüleraustausch. Kreativ und multimedial motiviert.
Gespart wird auch nicht an gesellschaftlichen Visionen: Unser ganzes Wissensgebäude wird sich grundlegend ändern, wenn Informationen aus allen Datenbanken dieser Welt blitzschnell zusammengeführt und verknüpft werden. Datenautobahnen stiften ein weltweites Sozialgefüge; gesellschaftliche Machtgefüge werden erschüttert, sind Informationen aller Art erst für jeden im freien Zugriff verfügbar.

Die *Skeptiker* und *Mahner* sehen dagegen nur noch den nun endgültig an den Fernsehapparat gefesselten Zeitgenossen: total vereinzelt, sozial isoliert, der sinnlich erfahrbaren Welt entzogen, authentischer Lernerfahrungen endgültig beraubt, multimedial nach und nach zum Autisten mutierend – eine Gesellschaft vor dem Bildschirm.
Für den „Teleshopper" fällt der Plausch mit dem Nachbarn beim Einkaufen weg. Verklärend fällt der Blick auf das alte „Nullmedium" Fernsehen *(Hans Magnus Enzensberger):* der gemeinsam in der Familie und unter Kollegen geschaute Film hatte doch noch die persönliche, unmittelbare Kommunikation ermöglicht. Auch dies wird bald vorbei sein, wenn jeder erst einmal sein eigenes individuelles Informations- und Unterhaltungsprogramm am Computer-Fernsehen gestaltet.

Schon zeichnen sich andere wenig verheißungsvolle Entwicklungen ab: Die Teilnahme an Datennetzen wie „Internet" ist sündhaft teuer – entsteht hier nicht erst recht eine exklusive „Infoelite"? Politische Extremisten treiben Propaganda, der Informationsfluß in den Datennetzen bleibt ohne jede politische Kontrolle. Perverse aller Art mißbrauchen die Anonymität der Infonetze zum Austausch ihrer Schmuddelbotschaften. Das wohl schlagendste Argument auf der Seite der Skeptiker aber ist die Frage: Wozu dient eine nicht mehr überschaubare Fülle von Informationen und Daten? Ist der einzelne mit der sinnvollen Selektion nicht total überfordert? Läßt sich bei diesen Informationsmengen überhaupt noch sinnvoll von Informationen sprechen?

Die digitale Revolution scheint in jedem Fall ein Abenteuer mit ungewissem Ausgang zu sein. Viel ist derzeit von hart umkämpften Märkten zu lesen, von Medienkonzernen und Computerherstellern, die alle etwas vom multimedialen Kuchen abschneiden, beziehungsweise am weltweiten Netz mitspinnen wollen. Technisch Mögliches und Unmögliches wird diskutiert. Wenig dagegen ist bisher von der sozialen und politischen Gestaltung der „Informationsgesellschaft" zu lesen. Spätestens wenn die 50 Prozent der Bundesdeutschen, die von der Multimediawelle bisher überrollt wurden, einmal aufgetaucht sind, steht die Diskussion über die Regeln des Zusammenlebens im „global village" an. *fo*

Unvermeidlich

Kritik am Sozialwort der Kirchen

Mit Kritik an der vorliegenden Gesprächsgrundlage zum Sozialwort der Kirchen hielt man sich nicht zurück beim „Wissenschaftlichen Forum", zu dem die zuständigen Verantwortlichen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz am 12. September nach Bonn einluden. Viele der von den Kirchen entwickelten Thesen hielten einer wissenschaftlichen Überprüfung nicht stand, meinte der Vorsitzende des Sachverständigenrates der Bundesregierung, Professor *Herbert Hax*, in seiner Stellungnahme aus wirtschaftswissenschaftlicher Sicht. Hax empfahl den Kirchen, sich zunächst darüber klar zu werden, was sie mit dem Diskussionspapier eigentlich wollten. Wenn sie nur grundsätzlich moralische Postulate erhöben, die in der Politik nicht umstritten seien, stelle sich die Frage, wozu ein solcher Appell dienen solle.

Wenn sie sich mit konkreten Vorschlägen für die Lösung politischer Probleme wie die Arbeitslosigkeit einmischten, hätten sie nicht dieselbe Autorität, die ihnen in Fragen der Glaubens- und Sittenlehre zukomme. Den Kirchen sei zwar nicht verwehrt, sich auch zu politischen Einzelproblemen zu äußern. Sie müßten jedoch berücksichtigen, daß ihre Forderungen als „moralische Gebote" mißverstanden und – sofern opportun – zitiert würden.
Daß durchaus nicht alle Äußerungen an diesem Tag so kritisch ausfielen und daß auch mancher Kritiker nicht nur Kritisches zum Konsultationsprozeß der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland sagte, ist zwar auch richtig, soll den Gesamteindruck aber durchaus nicht positiver machen als er tatsächlich ausfiel.
Daß massive Kritik dieser Art kommen würde, ja daß – wie Herbert Hax dies tat – die Frage nach Sinn und Zweck eines Wortes der Kirchen gestellt würde, war voraussehbar. Und es ist unvermeidlich. Jedem, der sich dafür einsetzte, daß sich die Kirchen, zunächst die katholische, dann auch die evangelische Kirche, zu diesem Konsultationsprozeß entschlossen, mußte klar sein, daß man an diesen Punkt kommen würde.

Letztlich geht es jetzt und geht es in ähnlichen Zusammenhängen immer wieder um die Frage: Worin besteht eigentlich die Kompetenz der Kirchen, sich zu politisch-sozialethischen Fragen zu äußern? Sobald sie sich mit konkreten Vorschlägen hinauswagen, müssen sie gewärtigen, daß sie von Politik und Wissenschaft behandelt werden wie jede andere gesellschaftliche Gruppe, die dies tut.
Was zählt, ist das überprüfbare Argu-

ment. Mit einem ritualisierten Lob dafür, daß sie den Konsultationsprozeß zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland begonnen haben, können sich die Kirchen nicht zufriedengeben. Insofern kann man über diese harsche Kritik im Grunde froher sein als über manche Freundlichkeit, die möglicherweise auch geäußert wird, weil es der eine oder andere für opportun hält, es sich mit den Kirchen nicht zu verderben. Den Kirchen muß daran gelegen sein, daß sie in ihrem geplanten Wort nicht Forderungen erheben und Thesen aufstellen, die in Politik und Wissenschaft leicht vom Tisch gewischt werden.

Die Kirchen haben indes auch keinen Anlaß, sich von soviel Infragestellung ins Bockshorn jagen zu lassen. Die anwesenden Kirchenvertreter, unter ihnen der EKD-Ratsvorsitzende, Landesbischof *Engelhardt*, und der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Lehmann*, demonstrierten im Bonner Wissenschaftszentrum trotz der Kritik *Gelassenheit*. Zu Recht. Die Alternative lautet nämlich nicht: hier das Votum der Wissenschaft, dort die Erinnerung an allgemeine moralische Grundsätze, die sich aber aus konkreten Fragen heraushalten.
Erstens ist das Votum der Wissenschaft keineswegs so eindeutig und einheitlich, wie es mancher Wissenschaftler gerne hinstellt. Teilnehmer des Bonner Forums kritisierten nicht zufällig die wenig ausgewogene Präsenz des wirtschaftswissenschaftlichen Sachverstands, mit anderen Worten: das Fehlen „linker" Positionen. Zum anderen erschöpft sich Wirtschaftsethik nicht im Aufstellen allgemeiner Maximen, denen ohnehin alle zustimmen, als ob das Wirtschaften von gewissermaßen *naturhaften Sachzwängen* beherrscht würde, die in Frage zu stellen bestenfalls idealistisch oder gut gemeint genannt zu werden verdient.

Politisch werden für das Wirtschaften Rahmenbedingungen definiert, in die – ob man sich dessen im einzelnen bewußt ist oder nicht – *Werthaltungen* eingehen. Diese freizulegen, sie zu benennen, Defizite aufzuspüren, alternative Konzepte anzudenken, könnte die Aufgabe der Kirchen in diesem Bereich sein. In dieser Hinsicht wünschte man sich das geplante Wort der Kirchen eher kritischer, als dies bei der bisher vorliegenden 50seitigen Diskussionsgrundlage der Fall ist.
Die harsche Kritik aus wirtschaftswissenschaftlicher Sicht könnte ein erneuter Anstoß sein, vielleicht doch noch einmal intensiv darüber nachzudenken, worin denn nun diejenige Art von Einspruch bestehen könnte, die man zu Recht von den Kirchen erwartet – ohne daß man zu allgemein bleibt und ohne daß man sich auf ein Terrain vorwagt, auf dem man zu Recht unterschiedlicher Meinung sein kann. Wenn der Konsultationsprozeß deswegen etwas länger als zunächst geplant dauern sollte, müßte dies kein Hindernis sein. Ein erfolgreicher Abschluß des Konsultationsprozesses hätte weit über den Prozeß und das Thema hinaus grundsätzliche Bedeutung. Das sollte es wert sein, keine falsche Eile aufkommen zu lassen. *nt*

Einschnitt

Die Kirche von Schweden löst ihre Verflechtung mit dem Staat

Das Verhältnis von Kirche und Staat in Schweden erhält in den kommenden Jahren eine neue rechtliche Grundlage; die seit der Einführung der Reformation bestehende enge Verflechtung zwischen der lutherischen „Kirche von Schweden", der heute etwa 85 Prozent der Bevölkerung angehören, und dem Staat soll weitgehend abgebaut werden. Ende August stimmte die 251 Mitglieder umfassende Synode der schwedischen Kirche einem entsprechenden Entwurf der Regierung zu, hinter dem alle Parteien im Reichstag stehen. Gesetze zur Konkretisierung dieser Grundsatzentscheidung werden folgen.

Über eine Änderung des Verhältnisses von Kirche und Staat wird in Schweden seit längerer Zeit diskutiert. So gab es schon 1978 Vorschläge für eine weitgehende Trennung von Kirche und Staat. Vier Jahre später einigte man sich auf eine neue Aufgabenteilung zwischen kirchlichen und staatlichen Instanzen: Seither hat die Synode das Recht, in innerkirchlichen Angelegenheiten (Lehre, Gottesdienst, Sakramentenverwaltung, Mission und Diakonie) eigenständig zu entscheiden, während für die strukturell-rechtlichen Fragen der Reichstag zuständig ist, dem allein die kirchliche Gesetzgebungskompetenz zukommt. 1991 wurde das Meldewesen, das bislang bei den Gemeinden der schwedischen Kirche lag, auf die staatlichen Steuerbehörden übertragen.

Ein 1992 vorgelegter Regierungsbericht zum Verhältnis von Staat und Kirche schlug drei Möglichkeiten für die künftige Zuordnung vor, neben der Beibehaltung des bisherigen staatskirchlichen Systems die völlige Trennung von Kirche und Staat sowie einen Mittelweg zwischen den beiden Extremen. Für einen solchen *Mittelweg* hat man sich jetzt entschieden. So soll etwa an die Stelle der bisherigen Kirchensteuer ein mit Hilfe staatlicher Stellen einzuziehender kirchlicher Mitgliedsbeitrag treten; die schwedische Kirche soll auch in Zukunft einen noch genauer festzulegenden öffentlich-rechtlichen Status haben, ihre Angelegenheiten aber ohne staatliches Plazet selbständig regeln.

Schweden ist nicht das einzige Land Europas, in dem sich staatskirchliche Elemente bis auf den heutigen Tag gehalten haben. In allen skandinavischen Ländern bestehen derzeit mehr oder weniger weitgehende staatliche Aufsichts- und Einwirkungsrechte gegenüber der lutherischen Kirche. Die Bandbreite reicht hier von Finnland, wo die Kirche inzwischen weitgehend selbständig ist, bis zu Dänemark, dessen System eine weitgehende Autonomie der einzelnen Gemeinden der lutherischen „Volkskirche" mit einer ausschließlichen Leitung der Kirche

durch staatliche Instanzen verbindet. Norwegen liegt bei der Zuordnung von Staat und lutherischer Kirche zwischen diesen beiden Polen.

Staatskirche ist nach wie vor auch die anglikanische *Kirche von England*. Man wurde im letzten Jahr wieder deutlich daran erinnert, als die kirchliche Entscheidung für die Priesterweihe von Frauen erst nach der Zustimmung des Parlaments und dem „royal assent" rechtskräftig werden konnte. Auch in England wird seit Jahr und Tag über das „disestablishment", die Auflösung der engen Bindung der Church of England an staatliche Instanzen, nicht zuletzt der an das Königshaus, diskutiert. Ob es in absehbarer Zeit zu Veränderungen in dieser Richtung kommt, ist allerdings nur schwer vorauszusagen. In der Kirche selber gibt es sowohl engagierte Befürworter wie Kritiker des staatskirchlichen Status quo.

Interesse verdient die jetzt eingeleitete Entwicklung in Schweden auch im Blick auf das Verhältnis von Staat und Kirche in Deutschland, dessen Eigenheiten im Zug der Auseinandersetzungen um das Kruzifix-Urteil des Verfassungsgerichts (vgl. ds. Heft, S. 514, 518 u. 536 ff) wieder ins öffentliche Scheinwerferlicht gerückt sind. In Schweden bewegt man sich jetzt auf eine Verbindung von Trennung einerseits und Kooperation von Staat und Kirche andererseits zu, die jedenfalls vom Grundtyp her mit dem deutschen System konvergiert.

Natürlich lassen sich die Verhältnisse hier und dort nur schwer vergleichen: Aber es zeigt sich doch, daß sich in Europa die Extrempositionen im Verhältnis von Staat und Kirche (radikale Trennung – Staatskirchentum) abschleifen. Diese Entwicklung wird sicher nicht zu einer weitgehenden Vereinheitlichung führen; dazu ist das historische Erbe zu unterschiedlich. Aber sie liefert denjenigen gute Argumente, die sowohl in der innerdeutschen wie in der gesamteuropäischen Diskussion für die Beibehaltung des deutschen Modells der Staat-Kirche-Beziehungen plädieren. *ru*

Kruzifix-Urteil: Noch kein Ende der Debatte

Die Debatte um das Kruzifix-Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom August dieses Jahres hält an. Es handelt sich dabei um eine Fülle von unterschiedlichen Fragestellungen. Auch in den Kirchen besteht dazu ein recht differenziertes Meinungsbild.

Eine beispiellose Debatte in der deutschen Öffentlichkeit löste der Anfang August veröffentlichte Beschluß des Bundesverfassungsgerichts zur Anbringung von Kreuzen oder Kruzifixen in Schulräumen aus. Über Wochen war in den Tageszeitungen eine ungewöhnlich große Zahl an Leserbriefen zu diesem Thema zu lesen – mit der sommerbedingten Nachrichtenflaute war diese Flut nicht zu erklären. Ein Ende der Debatte ist auch vier Wochen nach Veröffentlichung des Urteils nicht absehbar (vgl. HK, September 1995, 460 ff.; vgl. auch das Interview mit dem Freiburger Staatskirchenrechtler *Alexander Hollerbach* in ds. Heft, S. 536 ff).

„Widerstand" gegen den BVG-Beschluß

Einen breiten eigenen Strang der Debatte stellt die Auseinandersetzung um die zum Teil *mißverständlich-nachlässige Ausführung des Beschlusses* der bzw. darüber hinaus über eine Reihe von gleichfalls sehr umstrittenen Entscheidungen des Ersten BVG-Senats, die im Zusammenhang mit dem Kruzifix-Urteil erneut aufflammte (vgl. HK, ds. Heft, S. 514). Unterdessen schwappte die Debatte auch nach Österreich über. Aus Kreisen der Sozialistischen Jugend (SJ), der Jugendorganisation der Sozialdemokratischen Partei (SPÖ), sind Pläne lautgeworden, Verfassungsklage gegen das Anbringen von Kreuzen in Klassenzimmern in Österreich anzustrengen. Die SPÖ-Spitze sprach sich indes für die Beibehaltung der gegenwärtigen Regelung aus.

Auf ihrem 59. Parteitag Anfang September bekundete die CSU erneut ihre Entschlossenheit, die vom Bundesverfassungsgericht für verfassungswidrig erklärte Bestimmung des bayerischen Schulrechts, nach der in jedem Klassenzimmer ein Kreuz anzubringen ist, in ihrer Substanz in anderer Form gesetzlich festzuschreiben. Der bayerische Ministerpräsident *Edmund Stoiber* stützt sich bei diesem Vorhaben auf die Interpretation des BVG-Beschlusses durch den Münchener Verfassungsrechtler *Peter Badura*. Einen Spielraum in der Auslegung des Beschlusses sieht man in jenen Teilen des BVG-Beschlusses, in denen der „Landesgesetzgeber" ausdrücklich dazu aufgefordert wird, „im öffentlichen Willensbildungsprozeß einen für alle zumutbaren Kompromiß zu suchen". Ihm obliege es, „das unvermeidliche Spannungsverhältnis zwischen negativer und positiver Religionsfreiheit unter Berücksichtigung des Toleranzgebotes zu lösen".

Die Landesregierung hat es eilig mit der Realisierung des Gesetzesvorhabens. Am 12. September konnte Ministerpräsident Stoiber bereits die vom Kabinett verabschiedeten Eckpunkte der künftigen Regelung verkünden. Anfang Oktober soll der Gesetzentwurf vorliegen, bis zum Ende des Jahre das Gesetz verabschiedet sein.

Den Eckpunkten zufolge soll angeordnet werden: „In öffentlichen Volksschulen ist in jedem Klassenzimmer ein Kreuz anzubringen." Legitimiert fühlt man sich dazu, da – so steht es im Badura-Gutachten – „nicht die Norm eines bayerischen Gesetzes, sondern die Norm einer bayerischen Rechtsverordnung verworfen worden" sei. Nur das normgebende Staatsministerium, nicht aber der Landtag könne durch ein *Normwiederholungsverbot* verpflichtet sein. Zu den weiteren Eckpunkten gehört eine Konfliktregelung, die in einer eigenen Verordnung enthalten sein soll. Weiterhin soll zugesichert werden, daß mit der Anbringung der Kreuze kein Angriff und *keine Zwangseinwirkung auf Andersgläubige* beabsichtigt sei. In den übrigen Schulen soll sich – so wenigstens die bisherige Auffassung – nichts ändern. Schließlich soll der Schulleiter in Konfliktfällen auf eine gütliche Einigung hinwirken.

Einseitige Betonung des leidenden Christus?

Für den 23. September lud das *Landeskomitee der Katholiken in Bayern* zu einer Kundgebung gegen das Urteil aus Karlsruhe unter dem Motto „Das Kreuz bleibt, gestern – heute – morgen" auf dem Münchener Odeonsplatz ein (die Veranstaltung fand nach Redaktionsschluß statt). Sprecher waren u. a. Ministerpräsident Stoiber und der Erzbischof von München und Freising, Kardinal *Friedrich Wetter*. Die Veranstalter ließen verlauten, die Bevölkerung in Bayern wolle ein „positives Zeichen zugunsten ihres zentralen Glaubenssymbols, des Kreuzes, setzen". Der Inhaber des „Guardini-Lehrstuhls" an der Münchener Universität und frühere bayerische Kultusminister *Hans Maier* rief zum „Widerstand" gegen den BVG-Beschluß auf (vgl. Rheinischer Merkur, 18. 8. 95).

In den zahlreichen Stimmen zum BVG-Beschluß aus dem kirchlichen Raum stößt man immer wieder eine Reihe von im wesentlichen ähnlichen Argumenten. In einer Erklärung vom 11. September kritisierte der Geschäftsführende Ausschuß des *Zentralkomitees der deutschen Katholiken*, daß das Gericht der „negativen Religionsfreiheit von vornherein und allgemein einseitig Vorrang" einräume. Im Mittelpunkt der Kritik des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann*, stand die theologisch fragwürdige Auffassung vom Kreuz als Zwangsmittel bzw. die „einseitige und schädliche Betonung des leidenden Christus" (vgl. Weltbild, Nr. 19, 1. 9. 95).

Kennzeichnend für die Diskussion in Bayern ist eine Stellungnahme des Münchener Erzbischofs, Kardinal Wetter von Mitte August. Der Richterspruch verordne in letzter Konsequenz „staatliche Religionslosigkeit und die Verdrängung der Religion aus dem öffentlichen Leben ... Die christliche Tradition hat Bayern entscheidend geprägt und ihm Identität verliehen. Ausdruck dessen ist das Kreuz, das darum auch in der Öffentlichkeit Platz hat. Im Hinblick auf die bayerische Lebenswirklichkeit wirkt der Karlsruher Beschluß wie ein Intoleranzedikt. Man kann nur hoffen, daß die Entscheidung aus Karlruhe auf die Wirklichkeit unseres Volkes keine prägende Kraft ausüben wird".

Selbst im katholischen Raum wurden solche kämpferischen Töne jedoch nicht überall geteilt. Die (neue) baden-württembergische Kultusministerin und Vizepräsidentin des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken, *Annette Schavan* (in einem Interview mit der Frankfurter Rundschau [17. 8. 95]) wollte – ähnlich den vom Vorsitzenden des Erstens BVG-Senats, *Johann Friedrich Henschel*, nachgelieferten Erläuterungen – in dem Urteil nicht mehr lesen, als daß „der Zwang zum Aufhängen von Kruzifixen gegen das Grundgesetz verstößt". Von daher plädierte sie auch für einen „nüchternen" Umgang mit dem Urteil.

Anzeichen für einen „Kulturkampf" wollte Schavan nicht erkennen. Sie sehe in dem Urteil vielmehr die „Aufforderung an uns alle, Verständigung darüber zu erzielen, was gewollt wird". Schavan distanzierte sich von der Ansicht, das Urteil sei ein Beleg dafür, daß in Deutschland die *Mehrheit gegen die Minderheit* geschützt werden müsse: Manche Äußerungen seien „sehr schnell erfolgt, ohne genauere Kenntnis des Urteils und seiner Begründung".

Verfassungsrichter Henschel hatte eingeräumt, daß der erste Leitsatz des Beschlusses, der im strengen Sinn kein Bestandteil des Beschlusses ist, „nicht sorgfältig genug" formuliert wurde. Die Anbringung eines Kreuzes oder Kruzifixes soll demnach nicht generell gegen Art. 4 Abs. 1 GG verstoßen, sondern nur die „staatlich angeordnete Anbringung". Henschel: „Wir (sind) uns im Ersten Senat mehrheitlich darüber einig..., daß dieser Leitsatz zu Mißverständnissen Anlaß geben kann. Die Gründe sind maßgeblich, den Leitsatz können Sie unberücksichtigt lassen, er nimmt nicht an den Beschlußgründen teil. Wir hatten nur zu entscheiden, ob die staatlich angeordnete Anbringung mit den aus dem Grundgesetz abgeleiteten Neutralitätsgebot vereinbar ist. Diese Frage haben wir verneint – aber auch nur diese" (Die Welt, 24. 8. 95).

Wie wichtig sind Kreuze im Schulräumen?

Vor einer *Überbewertung der Präsenz von Kreuzen in öffentlichen Schulen* warnte der Bischof von Erfurt, *Joachim Wanke*. Möglichst viele Lehrer mit überzeugender christlicher Grundhaltung seien wichtiger, „als daß ich vom Schuldezernenten verlange, daß in allen Klassenzimmern Kreuze hängen", betonte Wanke auf einer Veranstaltung aus Anlaß des 50. Gründungsjubiläums der CDU Thüringen in Erfurt. Wenn dies in 100 Jahren einmal soweit sein sollte, werde es ihn freuen. Dies sei dann aber „die Folge eines guten christlichen Zeugnisses, nicht dessen Bedingung".

Die Bundesvorsitzende des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ), *Karin Kortmann*, distanzierte sich ausdrücklich von „Art und Ton" des Protestes gegen das Urteil. „Wahre

Christlichkeit" zeige sich „nicht nur am Kreuz an der Wand, sondern vor allem in der tagtäglichen Politik"; etwa in der Frage, wieviel Toleranz Randgruppen und Minderheiten gegenüber aufgebracht werde oder wie man mit asylsuchenden Menschen umgehe.

Manche Stellungnahme aus dem katholischen Raum erwies sich als wenig sensibel für die unübersichtlichere Diskussionslage im Protestantismus. Im protestantischen Raum wurde das BVG-Urteil insgesamt *vielstimmiger bis verständnisvoller* kommentiert. Der für den Religionsunterricht zuständige Oberkirchenrat im Kirchenamt der Bayerischen Landeskirche, *Hans Schwager*, bedauerte zwar, daß das Symbol des Kreuzes in öffentlichen Gebäuden als Einschränkung der Religionsfreiheit verstanden werde. Er betonte aber auch, daß die evangelische Kirche das Anbringen von Kreuzen in Schulen nicht von sich aus fordere. Dies sei eine Entscheidung der Schule. Der bayerische Landesbischof *Hermann von Loewenich* distanzierte sich von Äußerungen, die zur Nichtbeachtung des Urteils aufrufen, sicherte jedoch zu, die evangelische Kirche in Bayern werde sich entschieden für den Erhalt der Kreuze in Schulen einsetzen.

Wie ernst nehmen die Kirchen das Kreuz?

Einerseits bezeichnete der Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, *Peter Steinacker*, den BVG-Beschluß als „in Teilen skandalös" und versicherte, die hessen-nassauische Kirche sei in ihrer Haltung zum Gerichtsbeschluß solidarisch mit der katholischen Kirche. Die Hamburger evangelische Bischöfin *Maria Jepsen* nannte den Gerichtsbeschluß dagegen „korrekt" (vgl. Süddeutsche Zeitung, 19./20.8.95). Eltern könnten zu Hause und in der Kirchengemeinde genug für die religiös-christliche Erziehung ihrer Kinder tun. Die Wirkkraft des Christentums hänge nicht an einem Kreuz, das an der Wand hängt. Bischöfin Jepsen kritisierte, daß die „Welle der Empörung gegen das Urteil gerade von den politischen Kräften" ausgehe, „die bei der Abschaffung des protestantischen Buß- und Bettages eher still waren".
Der Bischof der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg, *Wolfgang Huber*, warnte zwar mit Blick auf die BVG-Entscheidung davor, Glaube und Religion immer mehr aus dem öffentlichen Bereich zu verdrängen, wollte zugleich aber den „Respekt vor dem Gericht gewahrt wissen". Der Präsident der bayerischen evangelischen Landessynode, *Dieter Haack*, wies darauf hin, daß durch die Erläuterungen des Vizepräsidenten des Bundesverfassungsgerichts Henschel „viel an Schärfe aus der Diskussion genommen" wurde.
Auch Vertreter nichtchristlicher religiöser Gemeinschaften äußerten sich zur Sache. Nach Ansicht des Vorsitzenden des Zentralrats der Muslime, *Nadeem Elyas*, dürfe das Anbringen religiöser Zeichen in Schulen *weder verboten noch gesetzlich vorgeschrieben* werden. Die Rabbinerin der jüdischen Gemeinden in Oldenburg und Braunschweig, *Bea Wyler*, betonte, daß es zwar Platz geben müsse für „Gott im Klassenzimmer". Dies müsse jedoch multikulturell gehandhabt werden. Von einem jüdischen, muslimischen oder buddhistischen Kind sei es nicht zu verlangen, daß es – hier wandelte sie eine Formulierung aus der BVG-Entscheidung ab – „unter dem Kreuz betet".
Auffallend war das Bemühen von Medienvertretern, die Kirchen darauf hinzuweisen, daß sie dem Kreuz nicht gerecht würden, wenn sie es im laufenden Streit lediglich als allgemeines Zeichen für die christlich-abendländische Kulturtradition deuten. *Konrad Adam* kritisierte in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" (Ausgabe vom 8.9.95) die Tendenz, in der Diskussion um das BVG-Urteil das Kreuz gerade nicht als ein Ärgernis – und damit im Sinne des Urteils als für nichtchristliche Kinder unzumutbar – hinzustellen. Adam: „Kein Zwiespalt, kein Widerspruch, kein Ärgernis und keine Qual: die Kirche von heute will zeitgemäß sein, und so etwas schließt das Skandalon natürlich aus. Einige Kirchenmänner wollen in der Tendenz, das Kreuz als Einengung oder Nötigung zu interpretieren, einen bedenklichen Mangel an aufgeklärt-christlicher Bildung erkennen. Als ob es nicht gerade darauf ankäme, auf eine Wahrheit nämlich, die sich des Trennenden bewußt ist, die also nicht immer nur Ja sagt, sondern auch Nein."
Dieselbe Argumentationsfigur, aber mit einer anderen Stoßrichtung, findet sich bei *Robert Leicht* von der „Zeit" (18.8.95). Auch er sprach sich dagegen aus, in dem Kreuz weniger zu sehen als ein „klares Bekenntnis". *Mit* dem BVG und *gegen* den Bayerischen Verwaltungsgerichtshof distanzierte sich Leicht von der Ansicht, das Kreuz sei „nicht Ausdruck eines Bekenntnisses zu einem konfessionell gebundenen Glauben, sondern wesentlicher Gegenstand der allgemein christlich-abendländischen Tradition und Gemeingut dieses Kulturkreises". Wirklich ernst nehmen würden in dieser Sicht das Kreuz vor allem die „Kläger und die Mehrheit der Richter".

Zwischen den Mühlen der Parteipolitik

Je länger die Auseinandersetzung dauert, desto deutlicher gerät der Streit in die Mühlen der Parteipolitik, mit regional durchaus unterschiedlichen Akzentsetzungen. Dementsprechend wird es zunehmend schwieriger, zwischen dem sachlichen Kern der Auseinandersetzung und manchen zum Teil überzogenen Bewertungen bzw. Formen des Protestes zu unterscheiden. Zu unterscheiden auch zwischen jenem Teil der Auseinandersetzungen, der auf das Konto der *problematischen Ausführung des Beschlusses* geht, und der Versuchung, sich über die sich *rapide sinkende christentümliche Prägung von Gesellschaft und Kultur* hinwegzutäuschen. Vier Wochen nach der Veröffentlichung des BVG-Entscheids zeigt sich jedenfalls in der katholischen wie der evangelischen Kirche ein differenzierteres Meinungsbild, als es mancher Zeitungskommentar und auftrumpfende Protest vermuten läßt. *K. N.*

Theologie: Orientierung im europäischen Haus

Seit 1989 gibt es die „Europäische Gesellschaft für Katholische Theologie". Sie hat sich in den letzten Jahren beträchtliche Verdienste um den fächer- und länderübergreifenden Austausch erworben. Vom 27. bis 31. August hielt sie in Freising ihren zweiten Kongreß ab.

Wenn es die „Europäische Gesellschaft für Katholische Theologie" nicht schon gäbe, müßte sie schleunigst erfunden werden. Diesen Gesamteindruck vermittelte der zweite große Kongreß der Gesellschaft, der vom 27. bis 31. August in Freising stattfand. Seit dem ersten Kongreß vom April 1992 in Stuttgart-Hohenheim (vgl. HK, Mai 1992, 208 ff.) hat sich die 1989 gegründete Theologenvereinigung weiter konsolidiert und sowohl in einzelnen nationalen Sektionen wie als ganze an Gewicht in der theologisch-kirchlichen Szene gewonnen. Freising brachte jetzt einen Führungswechsel: Als Nachfolger des Tübinger Dogmatikers *Peter Hünermann*, in den letzten sechs Jahren unermüdlicher Motor der Gesellschaft, wurde der niederländische Pastoraltheologe *Hans van der Ven* (Nijmegen) einstimmig zum neuen Präsidenten gewählt.

Den theologischen Blick über den Zaun fördern

Die „Europäische Gesellschaft für Katholische Theologie" hat inzwischen über 800 Mitglieder, davon etwa ein Viertel in Deutschland (die Leitung der deutschen Sektion ging in Freising vom Mainzer Dogmatiker *Theo Schneider* auf Prof. *Albert Franz*, Theologe an der TU in Dresden, über). Zahlenmäßig starke Sektionen bestehen in Belgien (nach flämischen und wallonischen Theologen geteilt), in Frankreich, den Niederlanden, Spanien, Italien, Österreich und der Schweiz. Mit insgesamt etwa siebzig Mitgliedern ist die Gesellschaft in den früher kommunistischen Staaten Europas vertreten.

Der Brückenschlag zur Theologie bzw. zu den Theologen im postkommunistischen Europa war von Anfang an eine wichtige Zielsetzung der Gesellschaft, deren Gründung etwa zeitgleich mit der „Wende" von 1989/90 erfolgte. Die Entwicklung ist seither in den einzelnen Ländern unterschiedlich verlaufen. In Polen hat die Gesellschaft derzeit nur zehn Einzelmitglieder (bei über 600 Theologiedozenten); eine Sektion konnte bisher nicht gebildet werden. In Ungarn (11 Mitglieder) ist eine Sektion geplant; in der Tschechischen und Slowakischen Republik (26 Mitglieder) besteht sie dagegen bereits. Während es in Slowenien jetzt eine Sektion der Gesellschaft gibt, ist man in Kroatien noch nicht soweit. Litauen war auf dem Kongreß in Freising mit mehreren Theologen aus Wilnius und Kaunas vertreten.

Mehrere westeuropäische Sektionen der Gesellschaft sind in den letzten Jahren mit Tagungen zu aktuellen kirchlichen Themen oder theologischen Grundsatzfragen hervorgetreten. So befaßte sich die frankophone Sektion in Belgien im Januar 1994 mit den Kulturen in Europa als Herausforderung für die katholische Theologie. Die österreichische Sektion widmete ihre Jahrestagung Ende 1993 dem „Katechismus der katholischen Kirche", im Januar dieses Jahres fand ein von der französischen Sektion organisiertes Kolloquium zum Thema „Theologie in der Kultur" statt. Aus der Arbeit der deutschen Sektion ging ein umfangreicher Band mit Beiträgen zum Problem der wiederverheirateten Geschiedenen hervor (vgl. HK, Juni 1995, 322 ff.).

Als informativ und hilfreich hat sich inzwischen das zweimal jährlich erscheinende Bulletin der „Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie" erwiesen. Durch Berichte zur Situation der Theologie in verschiedenen europäischen Ländern oder einzelne theologische Ausbildungsstätten ermöglicht die Zeitschrift den Blick über den Zaun, der in der theologischen Landschaft Europas alles andere als selbstverständlich ist. Notwendig und sinvoll wäre er schon: Auch der Kongreß in Freising hat in seinen Hauptreferaten und Arbeitsgruppen gezeigt, wie groß die Bandbreite theologischer Stile und Sensibilitäten in Europa ist.

Vor drei Jahren in Stuttgart ging es um den christlichen Glauben im Aufbau Europas, wobei das Schwergewicht auf der gesellschaftlichen und kulturellen Physiognomie des Kontinents lag. In Freising hieß das Thema jetzt „Gott – ein Fremder in unserem Haus?". Damit band man die beiden entscheidenden Pole für jedes theologische Nachdenken zusammen: Den Gottesbegriff und die heutige Lebenswelt. Wie verhält sich das biblisch-christliche Verständnis von Gott zu den zeitgenössischen Gottesbildern, Sinnentwürfen und Lebensdeutungen? Welche Entwicklungen prägen überhaupt die spätmoderne Gesellschaft des ausgehenden 20. Jahrhunderts und wo müssen Kirche und Theologie unter diesen Bedingungen mit ihrer Botschaft ansetzen?

Jedes der Hauptreferate des Kongresses (daneben gab es zahlreiche Arbeitsgruppen mit mehr oder weniger streng auf das Gesamtthema bezogenen Einzelthemen) lieferte auf seine Weise Bausteine für die Beantwortung dieser Fragen. Dabei waren Engführungen und Fehlentwicklungen in Theologie und Kirche im Blick, deren Überwindung im Interesse heutiger Bezeugung und Auslegung des Glau-

bens geboten wäre. So vertrat die niederländische Alttestamentlerin *Ellen van Wolde* die These, Gott sei unserer Kultur dehalb fremd geworden, weil zuviel in Metasprache *über* Gott gesprochen werde. Es komme deshalb darauf an, von Erfahrungen mit Gott in Geschichten, Gedichten, Liedern und Gebeten zu sprechen und damit den gottentfremdeten Zeitgenossen Wahl- und Identifikationsmöglichkeiten zu bieten.

Ein philosophisch wie spirituell solide untermauertes Plädoyer für die religiöse Erfahrung als einem von der Theologie lange vernachlässigten bzw. eingeklammerten Stiefkind hielt in Freising der amerikanische Jesuit und Atheismusforscher *Michael Buckley*: „Man wird nicht lange an einen persönlichen Gott glauben, mit dem es keine persönliche Kommunikation und Interaktion gibt; ein wirklich glaubwürdiges Zeugnis für einen persönlichen Gott muß selber personal sein." Der italienische Fundamentaltheologe *Giuseppe Ruggieri* wiederum sah einen Zusammenhang zwischen einer neuen, positiven Wahrnehmung des kulturell oder religiös „Anderen" durch die Kirche und einem tieferen Verständnis des Gottes Jesu Christi, der zu dieser offenen Begegnung mit dem Anderen befähigt. In Kirche und Theologie gebe es demgegenüber zuviel Angst und Müdigkeit.

Nihilismus und angestrengte Diesseitigkeit

Andere Referenten des Freisinger Theologenkongresses widmeten sich vor allem der philosophisch-religionssoziologischen Zeitanalyse und setzten sich mit geläufigen kirchlich-theologischen Deutungsmustern auseinander. Der französische Jesuit *Paul Valadier* kritisierte mit Verve die Vorstellung, Grundimpuls der Moderne sei ein prometheischer Gestus, der den Menschen an die Stelle Gottes gesetzt und sich von der Religion emanzipiert habe. Dem setzte er seine Diagnose des Nihilismus als kulturell-gesellschaftlicher Grundströmung entgegen, den er in einer Faszination durch das Irrationale, der Flucht in die Hoffnungslosigkeit oder den Fundamentalismus und einer Heiligsprechung des Wettbewerbs bzw. Verabsolutierung des Augenblicks am Werk sah.

Der Wiener Pastoraltheologie *Paul-Michael Zulehner* legte seinen Überlegungen zur „Fremdheit des Menschen im Hause Gottes" vor allem die zweite Europäische Werteuntersuchung zugrunde (vgl. HK, September 1993, 442 ff.). Den Anspruch auf Selbststeuerung des Lebens, das Streben nach materieller und sozialer Belohnung und die „angestrengte Diesseitigkeit" machte er als Kennzeichen moderner Kultur geltend, die für „kognitive Dissonanzen" bei Christen sorgten. Aufgabe der Kirche sei es, die heutigen religiösen Suchbewegungen zu begleiten und zu unterstützen.

Gleichzeitig gab es in Freising deutliche Warnungen vor einer Funktionalisierung Gottes bzw. des christlichen Glaubens als ethisch-politischen Kitt einer instabilen und unsicheren Gesellschaft. Der Tübinger Moraltheologe *Jean-Pierre Wils* ging von den „unübersehbaren Schwierigkeiten" aus, den Gottesbegriff heute für die Moral-Diskussion fruchtbar zu machen. Sein Referat endete mit der Frage, „ob wir die Absenz Gottes als ein Attribut seiner Gegenwart zu denken und zu erfahren bereit sind" – für Wils eine Notwendigkeit gerade angesichts der durch die Schrecken unseres Jahrhunderts manifestierten Unwahrscheinlichkeit von Moralität.

Peter Hünermann wandte sich im Schlußreferat des Kongresses dagegen, Europa „den christlichen Glauben als Zivilreligion anzudienen"; es gebe keine unmittelbare Fundierung des öffentlichen Gemeinwesens in Gott. Der Gründungspräsident der „Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie" sah den Beitrag des christlichen Glaubens für das europäische Haus gerade in der Differenz zwischen dem von den Griechen bis zur beginnenden Moderne selbstverständlich vertrauten und seither fremd gewordenen Gott und dem Gott Abrahams und Jesu Christi begründet: „Die Verheißung Gottes bewegt sich auf der Ebene der metanoia, der Umkehr des Gewinns des Seins von Gott her." So könnten Glaube, Hoffnung und Liebe als menschliche Vollzugsformen der Verheißung Gottes die dringend notwendige Ausbildung einer neuen „solidarischen Rationalität" befördern.

Theologie muß öffentlich werden

Daß Theologie in Europa bei der Umsetzung solcher Zielvorstellungen höchstens einen begrenzten Beitrag leisten kann, darüber war man sich in Freising einig. In der Kirche werden ihre Bemühungen teilweise mit einigem Argwohn betrachtet – das gilt nicht nur, aber gerade auch für den früher kommunistisch beherrschten Teil Europas. Sie selber ist angesichts des hohen Grades an Spezialisierung der Versuchung ausgesetzt, den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr zu sehen. Dazu kommt vor allem die Frage, die Hünermann in seinem Rechenschaftsbericht der Gesellschaft als Hausaufgabe für den weiteren Weg mitgab: Wie lassen sich theologische Themen in die wissenschaftliche und kulturelle Öffentlichkeit hinein vermitteln?

Der neue Präsident van der Ven nannte das Bemühen um Integration, die Verwurzelung der Theologie in der kirchlichen Gemeinschaft und den Dialog mit der Modernität als Schwerpunkte für die Arbeit der Gesellschaft. Ihre beiden Vizepräsidenten repräsentieren wie bisher die lange getrennten Hälften Europas: *Aniela Dylus* aus Polen (bisher der polnische Moraltheologe *Helmut Juros*) und *José Alemany* aus Madrid (bisher der Franzose *René Simon*). Die weitere Integration der Theologie in Osteuropa in eine länderübergreifende Debatte über christliches Erbe, Kirche und Modernität dürfte auch in den kommenden Jahren ein entscheidendes Bewährungsfeld für die „Europäische Gesellschaft für Katholische Theologie" sein. *U. R.*

UNO: Weltfrauenkonferenz unter schwierigen Vorzeichen

Unter dem Motto „Handeln für Gleichheit, Entwicklung und Frieden" fand vom 4. bis 15. September die Frauenkonferenz der Vereinten Nationen in Peking statt. Mit der verabschiedeten „Aktionsplattform" sollen nun in den einzelnen Ländern weitere konkrete Schritte zur Förderung der immer noch weltweit fehlenden Gleichberechtigung initiiert werden. Eine detaillierte Analyse des Konferenzverlaufs und der Aktionsplattform folgt im Novemberheft.

Keine der vier vorangegangenen UN-Weltkonferenzen der letzten drei Jahre war in ihrem Verlauf in dem Maße durch den Veranstaltungsort geprägt wie die vierte Weltfrauenkonferenz vom 4. bis 15. September in Peking. 1990 hatte sich die chinesische Regierung den Vereinten Nationen als Veranstalterin angedient, vor allem mit dem Hintergedanken, die damals bestehende, auf das Tiananmen-Massaker folgende außenpolitische Isolation Chinas zu durchbrechen.
Vor allem aber die zu den UN-Weltkonferenzen mittlerweile fest dazugehörende Parallelveranstaltung der Nichtregierungsorganisationen (NRO) wurde, je näher die Konferenz rückte, mehr und mehr zum Alptraum der Gastgeber. Scheinbar zu spät realisierte man, daß besonders von diesen Gruppen heftige Angriffe wegen Menschenrechtsverletzungen – unter den Opfern sind auch viele Frauen –, den rigiden Familienplanungs- und Euthanasieprogrammen zu erwarten waren. Sicherheitshalber verlegte der Veranstalter das ursprünglich im Pekinger Stadtzentrum geplante Treffen der NRO-Frauen in das 53 Kilometer von der Hauptstadt entfernt liegende Huairou. Etwa 30 000 Frauen aus aller Welt tagten dort unter teilweise abenteuerlichen Bedingungen. Bis zu deren Abreise kam es zu Zwischenfällen mit den allgegenwärtigen Sicherheitskräften.

Mit der hartnäckigen Weigerung, die universale Geltung der Menschenrechte anzuerkennen und dem stetigen Lamento, man lasse sich von anderen Ländern keine Werte überstülpen, war der Veranstalter China aber sicherlich ein besonders repräsentatives Symbol: Für die kulturellen, auch religiösen Spannungen und Fronten, die Vielfalt der Interessen und Kontexte, die die Verhandlungen und das Ringen um die Schlußdokumente bei der Weltmenschenrechtskonferenz in Wien 1993, erst recht aber bei der Weltbevölkerungskonferenz in Kairo und nun auch auf dem Frauengipfel in Peking so schwierig machten.

Streitpunkt „sexuelle Rechte"

Zu Beginn der Konferenz standen fast noch vierzig Prozent des Textentwurfes für die über 140 seitige „Aktionsplattform" in Klammern, bei den Vorkonferenzen war zu diesen Formulierungen keine Einigung erzielt worden. Wegen Meinungsverschiedenheiten über Erbrechte für Mädchen und Frauen, unbezahlte Arbeit und „sexuelle Orientierung" verschob sich die früher geplante Verabschiedung des Dokumentes auf den letzten Konferenztag. Obgleich alle Delegationen der 189 Teilnehmerstaaten sowohl der „Aktionsplattform" als auch dem Abschlußdokument der Konferenz, der sogenannten „Pekinger Erklärung" zugestimmt haben, gaben doch einige Einwände zu Protokoll. Auch die Delegation des Vatikans monierte, die Pekinger Erklärung könne als Unterstützung von Homosexualität und Abtreibung verstanden werden, der Text sei von übertriebenem Individualismus geprägt, der grundlegenden Bestimmungen der Internationalen Menschenrechtserklärung entgegenstehe.
Insgesamt bestand die Befürchtung, die Pekinger Aktionsplattform könnte hinter bereits Erreichtes der vorrangegangen UNO-Konferenzen zurückfallen, vor allem hinter die Formulierungen der Wiener Weltmenschenrechtskonferenz. Drei Tage vor Ende der Konferenz jedoch wurde in Peking eine Kompromißformulierung in der Frage der Menschenrechte gefunden, die deren universelle Geltung und Unteilbarkeit nicht relativiert.

Bis zuletzt strittig aber waren besonders die Passagen, die die „sexuellen Rechte" betrafen. In dem Paragraphen zur Sexualität ist nun jedoch festgeschrieben, daß Frauen das Recht haben, ohne Zwang selbst über ihre Sexualität zu entscheiden.
Bereits im Vorfeld, erst recht jedoch in Peking hatte der Vatikan häufig zusammen mit einigen latein-amerikanischen, aber auch islamisch geprägten Staaten deutliche Kritik an dem Entwurf geübt: Die Einwände betrafen Formulierungen zur Empfängnisverhütung und Abtreibung, Aussagen, die die Billigung vorehelichen Geschlechtsverkehrs oder gleichgeschlechtlicher Beziehungen suggerieren könnten, die Sexualaufklärung von Kindern und eine Passage, die die Bedeutung der Religion im Leben der Frauen beschreiben sollte. Während der Konferenz intervenierte die vatikanische Delegation vor allem gegen eine befürchtete Minder- oder gar Abwertung von Familie und Mutterschaft, deren einseitige Darstellung als Last und Behinderung.

In ihrer Rede vor der Konferenz verurteilte die Leiterin der vatikanischen Delegation, die Harvard-Professorin *Mary Ann Glendon*, jede Benachteiligung von Frauen, vor allem aber die vielfältigen Formen der Gewalt gegen sie (Wortlaut in OR, 6. 9. 95). Besonderes Augenmerk richtete Glendon dabei auf Bildung und Erziehung als dem

Schlüssel zu Emanzipation und Gleichberechtigung. Ausdrücklich wandte sie sich, unter anderem mit dem Verweis auf den Brief des Papstes an die Frauen im Juli dieses Jahres (vgl. HK, August 1995, 447f.), gegen Fehlinterpretationen der vatikanischen Position. Glendon betonte die Bedeutung „verantworteter Elternschaft" und wandte gegen die Aktionsplattform ein, die Gefahren, die aus sexueller Promiskuität, einer hedonistischen Grundhaltung und der Anwendung von Verhütungsmitteln entstünden, würden unterschätzt.

Konkrete Schritte gefragt

Besonders die Generalsekretärin der Konferenz, *Gertrude Mongella*, früher Ministerin verschiedener Ressorts in Tansania, hatte im Vorfeld unermüdlich betont, in Peking müsse es nun um konkrete Schritte gehen; die allgemeinen Forderungen nach Gleichberechtigung der Frau hätten bereits die Vorgängerkonferenzen – in Mexico City 1975, in Kopenhagen 1980 und Nairobi 1985 – formuliert. Wie wenig diese Forderungen erfüllt wurden und wie dringlich konkrete Schritte sind, dokumentierte beispielsweise der Mitte August veröffentlichte, sechste „Bericht über die menschliche Entwicklung" des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen (UNDP). Das Autorenteam hatte diesen Bericht ganz auf die Weltfrauenkonferenz ausgerichtet; die Bestandsaufnahme und Analyse der Fortschritte bei der Verringerung des Abstandes zwischen den Geschlechtern sollten die harten „facts" für die Diskussion liefern.

Zu diesem besonderen Zweck wurde der „Index für die menschliche Entwicklung" (HDI), zentrales Element der bisherigen UNDP-Berichte (vgl. HK, Juli 1993, 334ff.), in dem eine Rangfolge von in diesem Jahr 174 Ländern nach Faktoren wie Lebenserwartung, Bildungsniveau und Kaufkraft vorgenommen wird, modifiziert bzw. ergänzt um zwei *geschlechtsbezogene Indizes*: Der „Geschlechtsbezogene Entwicklungsindex" (Gender related Development Index, GDI) mißt die gleichen grundlegenden menschlichen Fähigkeiten wie der HDI, berücksichtigt jedoch die Ungleichheit in der Verteilung zwischen Männern und Frauen. Das „Maß für die Ermächtigung der Geschlechter" (Gender Empowerment Measure, GEM) untersucht, ob Frauen und Männer die Chance haben, aktiv am wirtschaftlichen und politischen Leben mitzuwirken.

Während beim HDI Kanada, die Vereinigten Staaten und Japan an der Spitze stehen, besetzen beim GDI Schweden, Finnland, Norwegen und Dänemark die obersten Ränge in der Reihenfolge der 130 Länder, für die vergleichbare Daten zur Alphabetisierung, Lebenserwartung und wirtschaftlichen Stellung zur Verfügung standen. Unter den Entwicklungsländern stehen Barbados mit dem elften, Hongkong mit dem 17., Bahamas mit dem 26., Singapur mit dem 28. und Uruguay mit dem 32. Rang an der Spitze.
Beim Vergleich von 116 Ländern bezüglich der Vertretung von Frauen in den Parlamenten, ihrer Beteiligung an Management oder leitenden Positionen, ihrer Teilhabe am Volkseinkommen, dem GEM-Index also, liegen wiederum Schweden und Norwegen vorne. Als einzige hätten sie die entscheidende Schwelle einer dreißigprozentigen Mitwirkung von Frauen an der politischen und wirtschaftlichen Entscheidungsfindung ihrer Länder überschritten.

Beträchtliche Fortschritte zur Überwindung der Kluft zwischen Männern und Frauen attestieren die UNDP-Autoren den Entwicklungsländern im *Bildungsbereich*: So hätten beispielsweise die arabischen Staaten im Zeitraum von 1970 bis 1990 dafür gesorgt, daß heute mehr als doppelt so viele Frauen lesen und schreiben können. Erfolge ließen sich auch im Gesundheitsbereich dokumentieren, etwa, daß die Lebenserwartung der Frauen in den letzten zwei Jahrzehnten um 20 Prozent schneller gestiegen sei als die der Männer. Hohe Fertilitätsraten, die die Fähigkeiten der Frauen, ihr Leben selbst zu bestimmen massiv einschränkten, seien um ein Drittel gefallen, die Müttersterblichkeit um nahezu die Hälfte gesunken.
Dagegen fällt die Erfolgsbilanz bezüglich der Partizipation der Frauen am politischen und wirtschaftlichen Leben deutlich schlechter aus: Weiterhin besetzten Frauen weniger als ein Siebtel aller leitenden Verwaltungs- und Managementpositionen in den Entwicklungsländern. Dieser Anteil entspreche allerdings auch dem in Frankreich, Japan, Luxemburg und Spanien. 70 Prozent der 1,3 Milliarden Menschen, die heute in Armut lebten, seien Frauen. Weltweit hätten sie im Durchschnitt lediglich 10 Prozent aller Sitze in den Parlamenten und gesetzgebenden Körperschaften und sechs Prozent der Kabinettsposten inne.
Gewalt ist, so die Autoren, nach wie vor eine Hauptbedrohung im Leben der Frauen. Ein Drittel der Frauen in Barbados, Kanada, Neuseeland, den Niederlanden, Norwegen und den Vereinigten Staaten hätten angegeben, in ihrer Kindheit oder Jugend sexuell mißbraucht worden zu sein. Schätzungsweise eine Million Kinder, davon der Großteil Mädchen, würden jährlich zur Prostitution gezwungen. Etwa 100 Millionen Mädchen würden Opfer einer Verstümmelung ihrer Genitalien. Das Thema der vielfachen Gewalt gegen Frauen stand auch in Peking im Zentrum der Aufmerksamkeit der 5000 Delegierten.

Weltweit arbeiten Frauen durchschnittlich länger

Ein besonderes Augenmerk richteten die Autoren des UN-Entwicklungsberichtes auf das Verhältnis von bezahlter und unbezahlter Arbeit, die von Frauen und Männern verrichtet wird, besonders auf die Unterbewertung der Arbeit der Frauen. Jährlich fehlten in den Weltwirtschaftsstatistiken ein Betrag von 16 Billionen Dollar, der Wert der von Männern und Frauen geleisteten unbezahlten Arbeit. Der „unsichtbare" Beitrag der Frauen mache dabei allein

schon elf Billionen aus. Da Frauen in praktisch allen Ländern der Welt am Tag länger arbeiteten als die Männer, wäre es bei einer korrekten Bewertung der von Frauen geleisteten Arbeit durchaus denkbar, daß diese sich in den meisten Gesellschaften als die eigentlichen Hauptverdiener herausstellten.
Sowohl in den Entwicklungsländern als auch in den Industriestaaten erhielten jedoch die Männer den Löwenanteil der Einkommen und der Anerkennung, der größte Teil der Arbeit der Frauen bleibe unbezahlt und ohne Anerkennung. Von der gesamten Last bezahlter und unbezahlter Arbeit trügen Frauen in den Entwicklungsländern durchschnittlich 53 Prozent, in den Industrienationen 51 Prozent
Die Lösungsstrategie, die das internationale Expertenteam des UNDP vorschlug – alle diese Punkte finden sich auch in der Pekinger Aktionsplattform wieder –, umfaßt die Beseitigung der gravierenden rechtlichen Diskriminierungen, die Änderung sozialer und institutioneller Normen, um Frauen und Männern in der Arbeitswelt mehr Alternativen zu bieten und die der Ausweitung von Schlüsselprogrammen, die allen Frauen Bildungschancen, eine bessere „Reproduktivgesundheit" und besseren Zugang zu Krediten verschaffen.
„In die Fähigkeiten der Frau zu investieren und sie in die Lage zu versetzen, ihr Leben selbst zu bestimmen, ist nicht nur nützlich an sich, sondern auch der sicherste Weg zu wirtschaftlichem Wachstum und umfassender Entwicklung", lautete die zentrale Forderung des Mitte August veröffentlichten *Weltbevölkerungsberichtes*, der ebenfalls ganz im Zeichen von Peking stand, sich in seiner Analyse aber auf die zentralen Punkte des Aktionsprogramms der Weltbevölkerungskonferenz in Kairo (vgl. HK, November 1994, 555 ff.) konzentriert.
Der Weltbevölkerungsbericht aber unterstrich noch einmal die Dringlichkeit eines anderen, in Peking diskutierten Themas: Jährlich sterben etwa 500 000 Frauen aufgrund von Komplikationen bei Schwangerschaft oder Geburt – die meisten dieser Todesfälle könnten vermieden werden. Eine der größten Bedrohungen der Gesundheit von Frauen liege in unsachgemäß vorgenommenen Schwangerschaftsabbrüchen. Die Zahl der Schwangerschaftsabbrüche wird weltweit auf mehr als 40 Millionen jährlich geschätzt, die Hälfte davon erfolge nicht sachgemäß. Rund 350 Millionen Paare weltweit hätten keinen Zugang zu moderner Familienplanung. Ein Drittel von diesen würde jedoch Familienplanung betreiben, stünden ihnen moderne Methoden zur Verfügung. Erneut hatten auch die Autoren des UN-Bevölkerungsfonds bekräftigt, daß Bildung und Gesundheit Schlüsselvoraussetzungen für soziale und wirtschaftliche Verbesserungen und eine ausgeglichene Bevölkerungsentwicklung sind.
Auch wenn die in Peking nun verabschiedete „Aktionsplattform" kein völkerrechtlich verbindliches Dokument ist, hat sie doch die wichtigen Schritte festgeschrieben, die in den nächsten Jahren unverzichtbar sind, soll der in unzähligen Berichten dokumentierten Mißachtung der Rechte der Frauen Einhalt geboten, Gleichberechtigung und Besserstellung der Frauen in der ganzen Welt erreicht werden. *A. F.*

Von der Wirklichkeit eingeholt

Frankreichs neue Führung manövriert sich in eine schwierige Lage

Auch Monate nach Amtsantritt fällt es der neuen französischen Führung schwer, Tritt zu fassen. Innenpolitisch erweist sich manches als komplizierter als zunächst angenommen. Außenpolitisch erlebt sie wegen den Atomtests im Südpazifik ein beispielloses Debakel mit noch nicht absehbaren Folgen.

Wenn bei Inhabern politischer Ämter 100 Tage nach ihrem Amtsantritt eine erste Bilanz des Erreichten bzw. Nichterreichten gezogen wird, wundert man sich zuweilen, daß bereits drei Monate vergangen sein sollen. Mit dem Amt verbindet sich immer noch eher der Name des Vorgängers; der neue Amtsinhaber hat Mühe, aus dessen Schatten herauszutreten. Eine eigene politische Handschrift ist nur schwer erkennbar.
Bei Frankreichs Staatspräsident *Jacques Chirac* ist das anders. Nicht als wäre sein Amtsvorgänger, der schwerkranke *François Mitterrand*, bereits aus dem politischen Gedächtnis der französischen Nation verschwunden. Aber das schon vor Jahren einsetzende Gefühl vom bevorstehenden Ende einer 14 Jahre dauernden Präsidentschaft Mitterrand (vgl. HK, Januar 1992, 15 ff.) hatten einen Wechsel in allen politischen Lagern schlicht als überfällig erscheinen lassen. Die gesundheitliche Verfassung Mitterrands ließ gar die Frage aufkommen, ob dieser seine Amtszeit überhaupt noch bis zu ihrem gesetzlichen Ende werde durchstehen können. Diesem Umstand verdankte es Chirac, daß er bereits wenige Tage früher, am 17. Mai, sein neues Amt antreten konnte.
Selten wurde ein neuer Präsident so übergangslos mit der politischen Wirklichkeit konfrontiert. Erst wenige Wochen im Amt, erhielten Chirac und sein Premierminister *Alain*

Juppé bei den Kommunalwahlen am 11. und 18. Juni bereits den ersten Denkzettel. Noch bevor der neue Präsident und die bürgerliche Parlamentsmehrheit deutlich machen konnten, wohin es künftig politisch gehen soll, bedeuteten die Gewinne des rechtsextremen „Front National" des Präsidentschaftskandidaten *Jean-Marie Le Pen* – im ersten Wahlgang erhielt er 15 Prozent der abgegebenen Stimmen – einen unüberhörbaren Warnschuß vor den Bug der neuen Führung, daß man ihr sehr genau auf die Finger sehen und sie an ihren Versprechungen aus dem Wahlkampf messen werde. Einem Präsidenten Mitterrand gegenüber konnte sich die bürgerliche Rechte dem Wähler als Alternative anbieten. Was wäre die Alternative, wenn auch die auf allen Ebenen erdrückende bürgerliche Mehrheit keine Lösungen bieten sollte?

Kann von Chirac der erhoffte Wandel ausgehen?

Alles weitere kam Schlag auf Schlag: Von sich reden machte die neue politische Führung zunächst weniger mit politischen Leistungen, als vielmehr mit fatalen Nachrichten über die Begünstigung führender Politiker bei Mieten; und das in einem Land, in dem Obdachlosigkeit und der Mangel an bezahlbarem Wohnraum seit langem zu den brisantesten innenpolitischen Themen gehören. Das ohnehin angeschlagene Vertrauen der Bürger in ihre Volksvertreter wurde erneut erschüttert, als bekannt wurde, zu welchen (Vorzugs-) Bedingungen einige von ihnen wohnen, unter ihnen auch der langjährige Bürgermeister von Paris, Chirac, und der neue Premier und Chirac-Vertraute Juppé.
Mehr Fragen als Begeisterung provoziert auch das, was von der angekündigten Verfassungsreform übrig blieb. Die von den 800 Senatoren und Abgeordneten mit Dreifünftelmehrheit gutgeheißene Reform sieht eine Ausweitung der Fragen vor, bei denen der Präsident das Referendum anwenden kann. Damit kann der Präsident sich unter Umgehung des Parlaments direkt an das Volk wenden – was auf die Schwächung des Parlaments und die Stärkung des Präsidenten hinausläuft.
Eine Serie von *Bombenanschlägen* – der erste am 25. Juli in der Métrostation Saint Michel in der Pariser Innenstadt forderte sieben Tote und über hundert Verletzte – weckten schließlich neu-alte Befürchtungen in bezug auf die innere Sicherheit des Landes. Die Täter werden in nordafrikanischen islamischen Fundamentalistenmilieus vermutet. Daß Chirac sich an Ort und Stelle vom Geschehen unterrichten ließ, hatte nicht nur mit dem objektiven Ausmaß des Verbrechens zu tun, sondern auch mit dem politischen Stellenwert, den das Thema „innere Sicherheit" in der französischen Gesellschaft genießt. Wie ernst die französische Führung diese Gefühlslage im Volk nimmt, läßt sich an der Tatsache ablesen, daß Chirac sich mit der Realisierung des Schengener Abkommens zur Liberalisierung des Verkehrs von Personen, Waren und Dienstleistungen vertragswidrig viel Zeit läßt.
Schließlich kam am 13. Juni die folgenschwere Mitteilung aus dem Elysée-Palast, Frankreich werde die von Präsident Mitterrand 1992 vorläufig unterbrochene Serie von *atomaren Testversuchen im Südpazifik wieder aufnehmen*. Auf eine beipiellose Weise geriet die neue französische Führung seit diesem Tag unter internationalen Beschuß – mal diplomatisch-verhaltener, mal polemisch-ungefiltert.
Mindestens so viel Beachtung wie die angekündigten Testversuche fand in der französischen Presse jedoch die Entlassung des erst wenige Monate zuvor als „Superminister" installierten und mit hohen Erwartungen befrachteten Ministers für Wirtschaft und Finanzen. *Alain Madelin*. Signalcharakter hatte dieser Schritt deshalb, weil Madelin ausgerechnet einem Ressort vorstand, von dem man sich entscheidende Impulse für das von Chirac angekündigte Reformprogramm versprach. Staatsverschuldung und Arbeitslosigkeit drücken so sehr, daß es gegenwärtig kaum ein Thema gibt, das die französischen Stimmbürger mehr beschäftigen würde.

Chirac und Juppé hatten durchaus auch Positivposten zu verzeichnen, nur blieben diese merkwürdig wenig beachtet: Der Amtsantritt Chiracs wurde auch in den Medien, die ihm politisch eher fernstehen, uneingeschränkt als ein „vielversprechender Beginn" (Le Monde, 23.5.95) bewertet. Vor allem gefiel die Tatsache, daß er sich – im Gegensatz zu seinem Vorgänger und dessen „gefühlsbetontem Auftritt am 21. Mai 1981" – mit einem vergleichsweise bescheidenen „republikanischen Ritual" begnügte – ohne „Arroganz und Prahlerei" und „ohne die Amtsübernahme zur Apotheose hochzustilisieren".
Eine von Präsident Mitterrand hinterlassene unbewältigte Hypothek trug Chirac in seiner Rede aus Anlaß des 53. Jahrestages der Massenhaftung von Juden im Pariser Winterzirkus ab. Er bekannte sich unzweideutig zur Verantwortung Frankreichs. Chiracs Vorgänger war über die formale Unterscheidung der Verantwortung Vichy-Frankreichs einerseits und der *Republique Française* andererseits nicht hinausgekommen – letztere könne nicht haftbar gemacht werden für das, was erstere sich habe zuschulden kommen lassen. Ein Sprecher eines Zusammenschlusses jüdischer Institutionen in Frankreich nannte die Chirac-Äußerungen eine „Rede, auf die man schon nicht einmal mehr gewartet" habe.
Überlagert von den Ereignissen im Südpazifik wurde im übrigen auch das Engagement Chiracs im Zusammenhang mit dem Bosnien-Krieg. Die französische Führung rechnet es zu den eigenen Verdiensten, daß sich die NATO in diesem Sommer zur Entsendung einer vor allem aus französischen, britischen und niederländischen Soldaten bestehenden Schnellen Eingreiftruppe zum Schutz der UN-Einheiten in Bosnien entschloß und damit einen ersten Schritt auf dem Weg zu einem verstärkten militärischen Engagement im Jugoslawien-Konflikt setzte.

Wenn jedoch trotz allem Jacques Chirac bereits wenige Monate nach seinem Amtsantritt mit Problemen zu kämpfen hatte, die seinen Vorgängern erst zu einem späteren Zeitpunkt das Leben schwer machten, dann hat das nicht nur mit

dem konkreten Verlauf des politischen Sommers in Frankreich zu tun, sondern offenbar auch mit *Chirac persönlich*. Sowohl der Vorwahlkampf als auch das Ergebnis des ersten Wahlgangs machten deutlich, daß die Beziehung zwischen den französischen Wählern und Jacques Chirac keine „Liebe auf den ersten Blick" war. Lange galt es als ausgemacht, daß der Chef der letzten Kohabitations-Regierung, *Edouard Balladur*, der künftige Staatspräsident sein würde. Auch ohne das Plazet des französischen Stimmbürgers verbreitete er eine präsidiale Aura um sich, besaß das Image des „Vaters" der Nation (L'Express, 19.1.95), was ihn wie selbstverständlich für dies Amt zu prädestinieren schien. Als dieser Nimbus bröckelte und der frühere EU-Kommissionspräsident *Jacques Delors* auf seine keineswegs aussichtslose Kandidatur verzichtete, kam man an Chirac nicht vorbei.

Als Chirac in der ersten Runde der Präsidentschaftswahlen hinter dem Kandidaten der Sozialistischen Partei, *Lionel Jospin*, mit 20 Prozent der abgegebenen Stimmen lediglich den zweiten Platz belegte, wurde die Ursache dafür in erster Linie in der großen *Zerrissenheit der Rechten* gesucht. Trotzdem hatte dies auch mit der keineswegs überschäumenden Zustimmung für Chirac persönlich, zum anderen aber mit der Erkenntnis zu tun, daß ein vergleichsweise unverbraucht und jung wirkender Politiker wie Jospin den erhofften Wandel überraschend glaubwürdig darzustellen verstand. Und dies, obwohl er aus demselben politischen Lager stammte wie der scheidende Präsident.

So kurz im Amt und so gering die Zustimmung

Der Anspruch Chiracs, den Wandel herbeizuführen, nahm ihm der Wähler nicht recht ab. Auch als Kandidat, der sich als Alternative zu Mitterrand anbot, blieb er doch der Vertreter jener Politikerkaste, von der sich der französische Stimmbürger in den letzten Jahren innerlich zunehmend abwandte – aus „Politikverdrossenheit", aus Ernüchterung über die Hoffnungen, die sich unter Mitterrand nicht erfüllten. Seit der Gründung im Jahre 1976 ist Chirac Vorsitzender des, „seines" neogaullistischen „Rassemblement pour la République", seit 1977 Bürgermeister von Paris – erster Inhaber dieses Amtes –, zum drittenmal Präsidentschaftskandidat, bereits unter *Georges Pompidou* mehrfach Minister, unter Mitterrand und dessen Vorgänger *Valéry Giscard d'Estaing* Premierminister.

Mit begrenztem Erfolg gab man sich Mühe, Chirac als einen *anderen, neuen, gereiften* Mann darzustellen. Das Satireblatt „Canard enchaîné" höhnte jedoch nach seinem Amtsantritt: Schon der Kandidat Chirac im Sommer 1981, zu Beginn der Ära Mitterrand, habe den „‚reaganisme à la française' gepredigt". Und nun gebe er vor, „unser Leben ändern zu wollen". „Wechsel? Chirac? Es fällt mir schwer, das zu begreifen... Ich habe vielmehr den Eindruck, daß Jacques Chirac schon seit ewigen Zeiten zum Dekor der politischen Landschaft Frankreichs gehört", sinnierte die Journalistin *Pascale Hugues* (Frankfurter Rundschau, 2.6.95). Daß Chirac ausgerechnet unter jungen Wählern gut abschnitt, hatte möglicherweise damit zu tun, daß es in ihrem Leben praktisch nur Mitterrand als Präsidenten gab.

Hinzu kam, daß gerade die Politik des Kohabitationskabinetts unter Balladur, einem gaullistischen Ziehsohn Chiracs, nicht dazu angetan war, als Kontrastfolie für eine bessere Zukunft unter einem Präsidenten Chirac zu dienen. Die Rhetorik des Wandels hatte sich, wenn auch unter gänzlich anderen, d. h. günstigeren Bedingungen bemüht, gerade unter Chiracs Vorgänger deutlich abgenutzt. Mitterrand konnte seinen Amtsantritt vor 14 Jahren noch zum Übergang in ein *neues politisches Zeitalter* inszenieren. Die Zukunft, die heute bereits Vergangenheit ist, wurde, wie man inzwischen weiß, weder so leuchtend, wie sie die damals siegreiche Linke verkündete, noch so finster, wie sie mancher in der unterlegenen Rechten hinstellte.

Vor diesem Hintergrund ist es weniger erstaunlich, wenn Chirac bereits vier Monate nach Amtsantritt die niedrigste Zustimmungsquote der letzten Amtsperioden französischer Präsidenten aufweist. Jeweils vier Monate nach Amtsantritt waren mit Giscard d'Estaing noch 47 Prozent der befragten Franzosen zufrieden (September 1974), bei Mitterrand waren es im Herbst 1981 48 Prozent, Ende August 1988 gar 51 Prozent. Chirac brachte es demgegenüber Ende August lediglich auf 39 Prozent, umgekehrt stuften sich auch die meisten als mit Chirac „unzufrieden" ein: 39 Prozent gegenüber 31 Prozent in der zweiten Präsidentschaft Mitterrand, 29 Prozent bei Giscard und 25 Prozent bei der ersten Amtsperiode von Mitterrand. Schon als Premierminister unter Giscard kam Chirac im Vergleich zu den späteren Premierministern Mauroy, Rocard und Juppé auf den niedrigsten Zustimmungswert, 38 Prozent gegenüber 50, 41 bzw. 48 Prozent (Quelle: Le Point, 9.9.95).

Noch ehe die dem Präsidenten traditionellerweise eingeräumte „temps de grâce" vorüber war, ist insofern politischer Alltag eingekehrt. Dabei gilt es in Frankreich seit langem ausgemacht, daß gerade die *Anfangsphase einer Präsidentschaft* entscheidend ist für größere Reformvorhaben. Wenn erst der Stern eines Präsidenten zu sinken begonnen hat, bringt er zu durchgreifenden Reformen gar nicht mehr die Kraft auf. Was nicht gleich zu Beginn in Angriff genommen wird, droht schon bald auf die lange Bank geschoben zu werden.

Die „ideologische Krise" innerhalb der Rechten

Inzwischen breitet sich in Frankreich der Eindruck aus, der von Chirac vollmundig angekündigte Wandel lasse noch lange auf sich warten, man stehe letztlich unter Chirac dort, wo man mit Balladur aufgehört hat. Außerdem kommen Zweifel darüber auf, ob die französische Gesellschaft wirklich Veränderung will bzw. ob sie zu weitreichender Veränderung überhaupt in der Lage ist. „Die Franzosen lieben das Neue, aber verabscheuen jede Veränderung" (*Alain Duha-*

mel, in: Le Point, 2.9.95). Der linke „Observateur" (Ausgabe vom 7.–13.9.95) titelte: „Franzosen, wollt ihr wirklich, daß sich etwas ändert?"
Die Entlassung Madelins wirkte in dieser Hinsicht wie ein Signal: Mit dem Zentristen Madelin schied ausgerechnet einer derjenigen aus der Regierung Juppé aus, der entschieden für das Abschneiden alter Zöpfe eintrat. Der für seine liberalen Auffassungen in der Wirtschafts- und Finanzpolitik bekannte Minister wollte mit dem ernst machen, für das Chirac sich im Wahlkampf stark gemacht hatte – mit den Worten des neuen Präsidenten: „Förderung von Eigeninitiative und der Schaffung von neuen Arbeitsplätzen; Vereinfachung der Steuergesetzgebung mit dem Ziel höherer Steuergerechtigkeit und Transparenz; Verringerung der Steuerlast".
Madelin war gewillt, dieses Programm auch gegen mancherlei Widerstände durchzusetzen, und entschlossen, dafür auch Konflikten nicht aus dem Wege zu gehen. Juppé wird dagegen nachgesagt, er wolle letzthin *Unvereinbares miteinander vereinen* und befinde sich so auf einem Kurs, den gerade Madelin der Vorgängerregierung Balladur vielfach vorgehalten hatte. Die Regierung Juppé droht auf diese Weise zum Inbegriff einer Politik zu werden, der im letzten die Kraft ausgeht, u.U. auch unpopuläre Maßnahmen gegen Widerstände durchzuhalten.
Sieht man von persönlichen Aspekten des Verhältnisses Juppé – Madelin ab, so offenbart die Auseinandersetzung einen für die Rechte in Frankreich kennzeichnenden tiefgreifenden sachlichen Streit. Eine „ideologische Krise" des neuen „rechten" Regierungsbündnisses sah „Le Monde" (27./28.8.95) in diesem Rauswurf und verstand darunter den Gegensatz von *Liberalismus* und *Interventionismus*: „Ein Alain Madelin will das Land in das große liberale Weltmeer tauchen und führt die drei Millionen Arbeitslose auf das Zögern zurück, mit der Frankreich der unausweichlichen Moderne in Form der Marktwirtschaft begegnet. Je mehr Liberalismus, desto weniger Staat – dies sei die einzig effektive Politik gegen die Arbeitslosigkeit."
Der französische Präsident habe, so „Le Monde", die von ihm verfolgte Politik während der Wahlkampagne im „Ungenauen" , in der „Ambiguität" belassen. Er habe sich nicht entschieden zwischen Madelin und *Philippe Séguin*, dem Präsidenten der Assemblée Nationale und Protagonisten einer liberalismuskritischen und die sozialen Belange stärker betonenden Sicht innerhalb des bürgerlichen Lagers. Madelin mußte überraschend schnell gehen, als er sich anschickte, der französischen Nation den Abbau mancher liebgewonnener Privilegien, etwa im Bereich der staatlichen Bürokratie, zuzumuten.
Hört man Chirac, kann man den Eindruck haben, alles gehe weiter wie gehabt. Ist es also mehr eine Frage der *Methode* als des sachliches *Ziels*, das Premierminister Juppé zum letzten Mittel greifen ließ? Auf die Journalistenfrage, ob er seine Ziele aufgegeben habe, antwortete Chirac so, als wolle er die von Madelin in die Pflicht genommene Beamtenschaft gegen dessen Vorhaben in Schutz nehmen: „Stellen wir nicht einen Teil Frankreichs gegen einen anderen. Machen wir niemanden zu Sündenböcken" (Le Point, 2.9.95).
Der Wirtschaftswissenschaftler *Alain Minc* sah in den Vorgängen weniger eine Kehrtwendung der Regierung Juppé, sondern deutete sie als Ausdruck der Tatsache, daß die Politik schlicht *von der Wirklichkeit eingeholt* worden sei: „Die politischen Führer haben die Formbarkeit der Wirtschaft überschätzt und glaubten einen Spielraum zu haben, der in Wirklichkeit – die schlichte Lektüre von Zeitungen und Expertisen beweisen es – gar nicht existiert" (Le Figaro, 5.9.95).

Die Kraft, massive Widerstände auszuhalten, die der Regierung Chirac-Juppé abgeht, scheint sie dafür – wenigstens bislang – auf außenpolitischem Gebiet auf den ersten Blick über alle Maßen zu besitzen. Die Entscheidung, an der Wiederaufnahme der atomaren Tests im Südpazifik gegen alle Widerstände festzuhalten, hat die Lage Frankreichs in verschiedener Hinsicht radikal verändert. Bei näherem Hinsehen entpuppen sich die Vorgänge jedoch weniger als ein außen- und sicherheitspolitisch wohldurchdachtes Manöver, sondern eher als der Versuch, möglichst umgehend Zeichen des Wandels gegenüber der Ära Mitterrand zu setzen, ohne aber wirklich alle durchaus absehbaren Folgen und Konsequenzen ausreichend bedacht zu haben.

Ein Angebot zum denkbar ungeeignetsten Zeitpunkt

Sieht man einmal von den Anfragen an die *ökologische Verträglichkeit* ab: Der Versuch, die Atomversuche mit Hilfe des traditionellen nationalstaatlichen Souveränitätsbegriffs als rechtmäßig hinzustellen, mußte zehn Jahre nach Tschernobyl versagen. Einer weiteren *Entkolonialisierung* im Südpazifik könnte man dagegen ungewollt einen entscheidenden Impuls gegeben haben. Mit dem Verweis auf die geringere Kritik im Fall der chinesischen Atomversuche stellt man sich selbst mit einem Land auf eine Stufe, mit dem man in anderem Zusammenhang nicht verglichen werden will.
Ganz zu schweigen davon, daß kurz nach dem Debakel des Energiemultis Shell mit der beabsichtigten Versenkung des Ölbohrwracks „Brent Spar" und kurz vor dem Jahrestag des Abwurfs einer Atombombe auf Hiroshima durch die USA für eine Ankündigung wie die Chiracs ein vorhersehbar schlechter Zeitpunkt war. Auch eine noch so offene Informationspolitik im Südpazifik vor Ort konnte dies später nicht wettmachen.

Je entschiedener man außerdem die Wiederaufnahme der Tests als Teil der *Beendigung der Atomversuche* hinstellte und sich bereits den künftigen Erfolg eines Teststoppabkommens an die Brust heftete, desto stärker wurde gefragt, *ob die Tests tatsächlich so notwendig sind*, wie sie die Militärs hinstellen. Und das Angebot an Deutschland, den französischen atomaren Schutzschirm für sich nutzen zu können, kam – selbst wenn er nicht wirklich neu war – zum denkbar schlechtesten Augenblick. Vor dem Hintergrund der Ent-

wicklung einer *gemeinsamen europäischen Sicherheits- und Verteidigungspolitik* stellen sich, gerade auch was den atomaren Schutz angeht, völlig neuartige und grundlegende Fragen, die sich nur schwer angesichts von weltweiten Protesten gegen die Tests, von antifranzösischen Tumulten in Papeete, einer Klage Neuseelands vor dem Internationalen Gerichtshof in Den Haag erörtern lassen.

Ausgesprochen ungünstig war der Zeitpunkt für dieses Angebot auch deshalb, weil es die Bereitschaft zu einem Souveränitätsverzicht signalisierte, von dem Frankreich im Zusammenhang mit den Tests weiter denn je entfernt war, indem es die Notwendigkeit jeder Form der Konzertierung bzw. der langfristigen und einfühlsamen Information der betroffenen Länder leugnete. Ob Frankreich durch die zeitliche Nähe zu den umstrittenen Atomtests dem eigenen Anliegen, wenn es denn tatsächlich eines ist, letztlich mehr geschadet als gedient hat, bleibt abzuwarten. Vorderhand mußte dieser Vorstoß seitens der französischen Regierung wie der Versuch anmuten, sich angesichts der keineswegs nur theoretischen Gefahr internationaler Isolierung *Entlastung* zu verschaffen.

Die Rolle Chiracs kann man dabei noch ohne Übertreibung *tragisch* nennen. Unter Mitterrand unternahm Frankreich mehr als 80 Tests und dennoch wird er als derjenige in die Geschichte eingehen, der ein Moratorium erließ. Auf eine ähnliche Zahl von Tests wird Chirac in keinem Fall kommen und dennoch wird mit seinem Namen in erster Linie der Versuch Frankreichs verbunden werden, ohne Rücksicht auf Verluste zu tun, wozu man glaubt, ein Recht zu haben.

Vier Monate nach dem Amtsantritt von Jacques Chirac und Alain Juppé sieht es daher so aus, als werde die französische Führung innen- wie außenpolitisch noch einige Zeit damit beschäftigt sein, ihren *mißglückten Start* wieder wettzumachen. Für Schritte nach vorne, etwa auf dem Gebiet der Verfassungsreform wird so wertvolle Zeit verstreichen. Vier Monate nach Amtsantritt sieht sich der französische Präsident bereits in der Verlegenheit, „die Initiative wiedergewinnen" zu müssen – so überschrieb der konservative „Figaro" (5.9.95)seinen Bericht über den ersten Fernsehauftritt Chiracs nach dem Amtsantritt. Die denkbar schlechteste Perspektive für Frankreich wäre es, wenn es extremistischen Kräften à la Le Pen gelänge, durch den wenig überzeugenden Start von Chirac zusätzlichen Aufwind zu erhalten.

Klaus Nientiedt

Auf dem Weg zum „schwarzen Schaf"

Die Slowakei unter Ministerpräsident Mečiar

Seit dem 1. Januar 1993 ist die Slowakei ein unabhängiger Staat. Regiert wird sie von Ministerpräsident Mečiar und seiner „Bewegung für eine Demokratische Slowakei" in autoritär-nationalpopulistischem Stil. Es ist bisher nicht gelungen, eine für alle Seiten zufriedenstellende Lösung des Minderheitenproblems zu finden; Universitäten, Gewerkschaften und Künstler klagen über Gängelung. Auch in der katholischen Kirche wächst die Kritik am Ministerpräsidenten.

Die Metropole eine „Hauptstadt der Gangster", der Regierungschef ein „verschrobener kleiner Diktator" – selbst die renommierten internationalen Medien geben sich nicht zimperlich, wenn sie die gegenwärtigen Zustände in der Slowakei schildern. Sie greifen zu Vokabeln, Assoziationen, Szenen, die in der Regel den sogenannten „Bananenrepubliken" zugeschrieben werden: diktatorische Zustände trotz formal gegebener Demokratie, Korruption an allen Ecken und Enden, ausufernde Kriminalität und Mafia-Unwesen, unverschämte Bereicherung weniger auf Kosten der Allgemeinheit.

Das kleine Land im Herzen Europas kämpft mit schweren Imageproblemen. Da mögen die Verhältnisse in einigen anderen Ländern des ehemaligen Ostblocks, besonders der früheren UdSSR, deutlich schlimmer sein als in der Slowakei: Man hat dieser Republik offensichtlich die Rolle des „schwarzen Schafes" Osteuropas zugeschrieben – und sie spielt diese Rolle fast mit Brillanz.

Das ist nicht allein, aber zu einem Gutteil das Verdienst jenes Mannes, der wie eine blasse, aber intelligentere Kopie des russischen Nationalisten, Polterers und Polithaudegens Wladimir Schirinowski wirkt: *Vladimir Mečiar*. Er übernahm erstmals die Macht, als die Slowakei noch in einer Föderation mit Tschechien lebte. Unter seiner nationalistisch geprägten Federführung wurde die friedliche Trennung von der Tschechischen Republik zum 1. Januar 1993 ausverhandelt. Im März 1994 stürzte er über ein Mißtrauensvotum, ihm folgte für wenige Monate *Jozef Moravčik* als Regierungschef.

Aus den Wahlen im Oktober 1994 ging aber Mečiars „Bewegung für eine Demokratische Slowakei" (HZDS) erneut als stärkste Partei hervor. Seither führt er eine Koalitionsregierung, der neben der HZDS auch die „Slowakische Nationalpartei" (SNS) und die linksextreme „Slowakische Arbeitervereinigung" (ZRS) angehören. Keine der drei Koalitionsparteien läuft Gefahr, zur „gemäßigten Mitte" zu zählen,

und Ministerpräsident Mečiar fehlt es weder an Machtbewußtsein, noch hat er es verabsäumt, unter den Kommunisten seinen Machiavelli zu lernen. Für Aufregung und politische Schlachten ist also gesorgt – und auch für entsprechend negatives Echo in der internationalen Öffentlichkeit.
Einer der politischen Hauptstreitpunkte ist seit dem Wiedererstarken der nationalistischen Bewegung nach 1990 die *Minderheitenpolitik*. Sie betrifft vor allem die rund 560 000 Ungarn, die im Süden und Osten des Landes leben und insgesamt elf Prozent der Bevölkerung stellen. Die Slowakei lehnt es ab, für die ungarische Minderheit ein autonomes Gebiet mit eigener Verwaltung einzurichten, mit dem Argument, daß die Siedlungsgebiete zu wenig geschlossen sind und rund 100 000 ethnische Slowaken in den mehrheitlich von Ungarn bewohnten Gebieten leben. Auch ist auf der anderen Seite Ungarn nicht bereit, ähnliches den 80 000 Slowaken in Nordungarn zu gewähren.

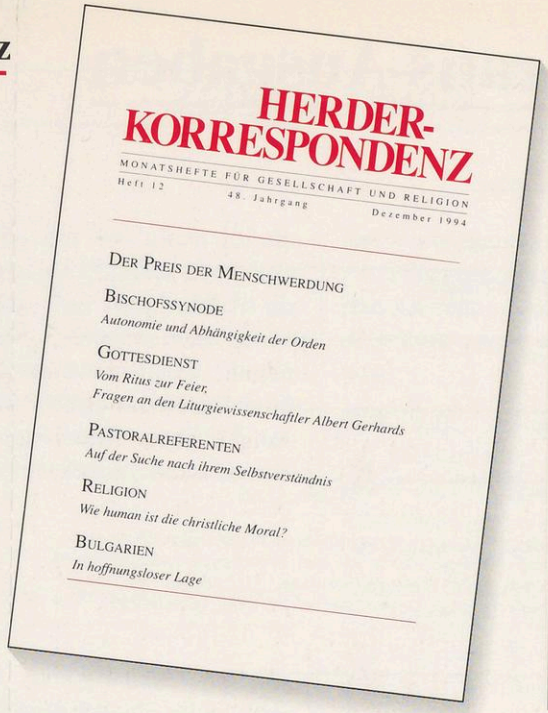
Sprachpolitik auf Kosten der ungarischen Minderheit

„Kollektive" versus „individuelle" Minderheitenrechte lauten die Schlagworte der Diskussion. Mečiar ist gegen kollektive Rechte der Volksgruppen. Sie würden „ethnische Trennung statt Zusammenarbeit" schaffen, so seine offizielle Begründung. Mit der Unterzeichnung eines ungarisch-slowakischen Grundsatzvertrages im März dieses Jahres schienen sich die Spannungen etwas zu legen. Der Vertrag ist vom Budapester Parlament bereits ratifiziert, der slowakische Nationalrat verschob die Absegnung auf November.

Vorerst stehen die Zeichen wieder auf Sturm. Auslöser sind mehrere Gesetzesvorhaben der Preßburger Regierung, allen voran die Einführung sogenannter „Alternativschulen". Alternativ meint in diesem Zusammenhang: Derzeit gibt es in den meisten Ortschaften des Siedlungsgebietes der ungarischen Minderheit nur Schulen mit entweder ungarischer oder slowakischer Unterrichtssprache, in denen Slowakisch bzw. Ungarisch als Fremdsprache unterrichtet wird. An den ungarischsprachigen Schulen sollen nach den Plänen der Regierung schon ab diesem Schuljahr „wichtige Unterrichtsfächer" in slowakischer Sprache unterrichtet werden, der Unterricht also alternativ in beiden Sprachen erfolgen.
Ministerpräsident Mečiar ließ entsprechende Pläne bereits im Dezember des Vorjahres verlauten, der jetzige Vorschlag wurde von Unterrichtsministerin *Eva Slavkovksá*, Parteimitglied der ultranationalistischen SNS, im Detail unterbreitet. Ihre Argumente: Slowakisch sei die „Staatssprache", werde aber von vielen Ungarn nicht zur Genüge beherrscht. Außerdem werde es den Eltern freigestellt, ob sie ihr Kind in eine „Alternativschule" schicken oder nicht, niemand werde gezwungen. Und Mečiar beeilte sich zu betonen, daß diese Regelung anderen, kleineren Minderheiten in der Slowakei – etwa den Deutschen und Ruthenen – eine Besserstellung bringe.
Die Ungarn laufen gegen diese Sprachpolitik Sturm, weil sie ihre „nationale Identität" bedroht sehen. Sie erhalten dabei kräftige Unterstützung aus Budapest. Maßnahmen der slowakischen Behörden haben das Mißtrauen zusätzlich genährt: Vier Direktoren ungarischsprachiger Schulen und eine Bezirksschulrätin wurden abgesetzt, weil sie sich geweigert haben sollen, ungarischsprachige Eltern für „Alternativklassen" zu gewinnen – alle Schuldirektoren an den ungarischsprachigen Schulen waren angewiesen worden, für den „alternativen Unterricht" zu werben. Eine Petition mit 11 000 Unterschriften an Parlamentspräsident *Ivan Gasparovič* gegen die Direktoren-Absetzung blieb ohne Erfolg. Katholische und protestantische ungarische Geistliche kündigten „zivilen Ungehorsam" an, sollte diese Minderheitenschulpolitik weitergehen. Den Schulbeginn Anfang September boykottierte der größte Teil der ungarischsprachigen Schüler durch Fernbleiben. Unterrichtsministerin Slavkovská drohte in Reaktion auf den Protest mit der Schließung der an der Aktion beteiligten ungarischen Schulen.
Weiteren Unmut auf seiten der Ungarn provozierte ein Gesetzesentwurf, der die Einführung des Slowakischen als „Staatssprache" in allen Bereichen des öffentlichen Lebens vorsieht. In der Begründung des Gesetzestextes heißt es, daß das „einzige staatsbildende Element in der Slowakei die Slowaken" seien. Die Ungarn sehen darin einen Bruch der Verfassung, die von „allen Bürgern der Slowakei" spricht. Im Parlamentsausschuß für Öffentliche Verwaltung, Selbstverwaltung und Nationalitäten kam es Ende August wegen des Entwurfs zu einem handfesten Eklat. *Miklos Duray*, Vorsitzender der Bewegung „Együtteles", der größten der drei Parteien der ungarischen Minderheit, verlangte, daß dieses geplante „faschistische Gesetz" im Ausschuß gar nicht abgehandelt wird. Durays Antrag wurde abgelehnt, er verließ nach heftigem Wortwechsel die Sitzung. Statt dessen verabschiedete der Ausschuß einen Antrag an den Immunitätsausschuß des Parlaments und an die Staatsanwaltschaft, „staatsschädigende" Äußerungen des Ungarn-Politikers im Ausland zu untersuchen.
Ende Juli war Duray bei einer Kundgebung von ungarischen Minderheitenvertretern in Debrecen aufgetreten, zu der rund 3000 Personen – unter ihnen hochrangige Politiker – gekommen waren. Selbst nicht immer zimperlich in seiner Wortwahl und nicht gegen nationalistische Anwandlungen gefeit, bezeichnete er das geplante Sprachengesetz als „höchste Form des Sprachimperialismus" und als Schritt zum „Kulturfaschismus".
Unzufrieden mit der gegenwärtigen Regierungspolitik zeigen sich auch die Vertreter der *Roma*. Laut der offiziellen Statistik leben etwas mehr als 80 000 Roma in der Slowakei, aber selbst staatliche Stellen schätzen ihre Zahl auf bis zu 300 000. Am 21. Juli übergossen Skinheads in einer Provinzstadt einen 17jährigen Roma mit Benzin und zündeten ihn an. Der Jugendliche erlag zehn Tage später den Verbrennungen. In Reaktion auf die rassistischen Angriffe gegen Roma setzte die Regierung einen „Beauftragten für beson-

Die Herder-Korrespondenz im Abonnement

- Jeden Monat das Wichtigste aus Kirche, Religion, Staat und Gesellschaft. Sie informieren sich präzise und sparen dabei Zeit.
- Fakten, Hintergründe, Analysen, Kommentare, Interviews. Für Sie ausgewählt und sorgfältig aufbereitet.
- Sie behalten den Überblick, erkennen Hintergründe und durchschauen Zusammenhänge.



Bitte mit 80 Pfennig freimachen, falls Marke zur Hand

Antwort

Verlag Herder
– Zeitschriften –
Herrn Clemens Klein

79080 Freiburg

Abrufkarte für 2 Gratis-Ausgaben

Ja, senden Sie mir kostenlos die nächsten zwei Ausgaben der Herder-Korrespondenz. Wenn mich die Herder-Korrespondenz überzeugt und ich mich bis eine Woche nach Eintreffen der zweiten Ausgabe nicht bei Ihnen melde, möchte ich die Zeitschrift regelmäßig beziehen.

Die Herder-Korrespondenz erscheint monatlich und kostet im Abonnement 14,90 DM (für Studierende 11,50 DM) pro Ausgabe zuzüglich Porto.

Karte bitte ausfüllen und einsenden oder per Fax an: 0761/2717–426.

Absender:

Vor- und Zuname

Straße

PLZ/Ort

Datum ✘ Unterschrift

Vertrauensgarantie: Innerhalb einer Woche nach Erhalt der zweiten Ausgabe kann ich den Probebezug beim Verlag Herder, 79080 Freiburg, kündigen. Das Datum des Poststempels genügt. Davon habe ich Kenntnis genommen.

Datum ✘ Unterschrift 31 32 33

Ihre Vorteile

- Sie erhalten die nächsten zwei Ausgaben kostenlos zur Probe. Sie lernen die Herder-Korrespondenz gründlich kennen.
- Möchten Sie die Zeitschrift nicht regelmäßig lesen, genügt eine kurze Mitteilung an den Verlag.
- Bei Weiterbezug im Abonnement kommt die Herder-Korrespondenz jeden Monat pünktlich per Post zu Ihnen nach Hause.
- Ihr Anschluß-Abonnement können Sie jederzeit mit einer vierwöchigen Frist zum jeweiligen Halbjahresende beenden.

ders hilfsbedürftige Personen" ein, der vor allem für die Roma zuständig ist. Roma-Vertreter empfanden über diese Maßnahme alles andere als Freude. Das Tätigkeitsfeld des Beauftragten sei zu eng auf soziale Probleme ausgerichtet und berücksichtige nicht die anderen berechtigten Interessen dieser Volksgruppe. Außerdem würden damit gleichsam alle Roma zu „Problembürgern" gestempelt und man verwehre ihnen die eigenständige Wahrnehmung ihrer Interessen.

Kulturschaffende fürchten eine „Normalisierung"

Nicht nur ethnische Minderheiten, auch Universitäten, Medien, Künstler und querdenkende Intellektuelle sehen ihren erst vor kurzer Zeit erkämpften Freiraum zunehmend eingeschränkt. Führende Vertreter der slowakischen Universitäten werfen der Regierung vor, die akademischen Rechte sowie die Freiheit und Autonomie der Universitäten einschränken zu wollen.
Bei Hochschulrat und Rektorenkonferenz läuteten die Alarmglocken, als die Regierung einen mit den Universitäten gemeinsam erarbeiteten Entwurf für eine Novellierung des Hochschulgesetzes kurzerhand in wesentlichen Punkten abänderte: Die Regierung könnte dann aus Eigeninitiative Fakultäten gründen, zusammenschließen, teilen, auflösen. Darüber hinaus könnte das Unterrichtsministerium selbst die Studentenzahlen einzelner Fakultäten und Studienrichtungen festlegen. Die Regierung hätte das Recht, Beschlüsse akademischer Gremien zu „prüfen".

Sozialministerin *Olga Keltosová* wälzt Pläne zu einer Änderung des *Gewerkschaftsgesetzes*, die nach Einschätzung unabhängiger Gewerkschaften de facto das Monopol der früheren Einheitsgewerkschaft wiederherstellen sollen. Die Ministerin will neugegründete Gewerkschaften, die „vom alten kommunistischen Gewerkschaftsbund ROH weder Vermögen noch Mitgliederbasis übernommen haben", schlechter stellen. Die christlichen Gewerkschaften betonen dazu, der freie gewerkschaftliche Zusammenschluß sei in der Verfassung garantiert. Jede Beschränkung der Zahl oder die Bevorzugung einzelner Organisationen stehe im Widerspruch zum Grundrecht.
Auch die *Jugend* muckt zunehmend gegen den Regierungskurs auf. Ein geplantes neues Wehrdienstgesetz sieht vor, daß der Zivildienst doppelt so lange dauert wie der Militärdienst. Die Verwaltung des Zivildienstes soll zudem vom Sozialministerium auf das Verteidigungsministerium übergehen. Die Ableistung des Militärdienstes soll in Zukunft für Männer auch Bedingung sein, wenn sie im Staatsdienst beschäftigt werden wollen. Die Regierung begründet die Maßnahmen mit der hohen Zahl der Zivildiener – seit der Einführung des Zivildienstes aus Gewissensgründen haben nach Regierungsangaben 20000 junge Männer auf den militärischen Drill verzichtet. Jugendorganisationen bewerten die geplante Novelle als diskriminierend, die Verwaltung durch das Verteidigungsministerium liquidiere den Grundsatz des Zivildienstes. Wehrdienst als Voraussetzung für eine staatliche Anstellung verstößt nach den Worten von Oppositionspolitikern gegen das Verfassungsprinzip der freien Berufswahl.

94 Künstler und Kulturschaffende bekundeten im Juli in einer gemeinsamen Erklärung ihre Sorge, die Regierung beginne eine Politik der „Normalisierung", wie sie von den Kommunisten zu Beginn der 70er Jahre – als Gegenstoß zum „Prager Frühling" – praktiziert wurde. Das Preßburger Kulturministerium respektiere bei der Kulturförderung nicht die Pluralität der Gegenwartskunst, sondern stelle politische und nationale Kriterien über die künstlerische Qualität. Es mangle an Toleranz für andere Meinungen, was zu einer Atmosphäre der Angst und des Hasses führe.
Der staatliche Kulturfonds „Pro Slovakia" hat nach Einschätzung der Kulturschaffenden seine Unabhängigkeit an das Kulturministerium verloren. Leitungsämter in den Kultureinrichtungen würden mit regierungstreuen Leuten besetzt, Kulturzeitschriften würden schrittweise liquidiert, lautet die Klage. Unabhängige Stiftungen und Institutionen seien laufend Attacken von Regierungsvertretern ausgesetzt. So wurde etwa eine der bedeutendsten literarischen und kulturpolitischen Zeitschriften der Slowakei, „Kulturni život" (Kulturleben) mit der Juni-Ausgabe eingestellt. Das Ministerium drehte den überlebenswichtigen Geldhahn ab. „Kulturni život" war bereits 1968 nach der Niederschlagung des „Prager Frühlings" eingestellt worden. 1989 wurde sie wieder ins Leben gerufen. Kurz nach Erlangung der staatlichen Unabhängigkeit der Slowakei 1993 stoppte die damalige Regierung Mečiar die Förderung der Zeitschrift, weil sie „nicht ausreichend pro-slowakisch" war. Die Zeitschrift wurde eingestellt, im September 1994 unter Ministerpräsident Moravčik zumindest als Monatszeitschrift wiederbelebt. Nun starb sie ihren dritten Tod – aber vielleicht nicht den letzten.

Bei Gesetzesvorlagen mit kulturpolitischem Bezug hat der Kulturverein „Matica slovenska" (Slowakische Mutter) Anhörungsrecht. Der Verein gilt als ideologisches Zentrum des slowakischen Nationalismus und machte vor kurzem mit dem Vorschlag auf sich aufmerksam, die Schüler sollten in Zukunft „staatstragende Texte" auswendig lernen müssen. Unterrichtsministerin Slavkovská ließ gleich eine entsprechende Broschüre erstellen. Inhalt und zugleich Pflichtlernstoff: Einleitende Worte der Ministerin, die slowakische Unabhängigkeitserklärung, die Präambel der Verfassung und das Lied „Wer für die Wahrheit glüht".
Bezeichnend für die Kulturpolitik der Regierung Mečiar ist auch, was die Prager Zeitung „Lidové noviny" aus einem Grundsatzpapier des Kulturministeriums zitierte: „Der wichtigste Punkt ist – das Kulturministerium muß die Rolle eines Lenkungszentrums auf sich nehmen. Es muß die Kultur großzügig verwalten, aber sorgsam und zielstrebig finanzieren. Pro Slovakia darf nicht zu einem Kanal werden, durch den die Staatsmittel in wertlose oder gar staatsfeind-

liche Veranstaltungen fließen würden." Das Feindbild einer „entarteten Kunst" ist bereits in Sichtnähe.
Noch weniger Luft zum Atmen haben die beiden öffentlich-rechtlichen Medien in der Slowakei, Radio und Fernsehen. Mečiar hat die wichtigen Positionen in diesen beiden Medien seit seinem Amtsantritt im Herbst 1994 mit seinen Gefolgsleuten besetzt. Die Berichterstattung der Fernsehanstalt STV ist so regierungstreu, daß auch in der breiten Bevölkerung der Unmut darüber wächst. 55 Prozent gaben bei einer Meinungsumfrage an, sie vertrauten dem Staatsfernsehen „nicht" oder „eher nicht".

Die unabhängige Presse bezeichnet STV ironisch als „Mečiarvision". Wie sehr der Spottname der Wirklichkeit gerecht wird, zeigte sich im Vorfeld des Papstbesuches im Juni. Der Fernsehchef verweigerte Staatspräsident Kováč sogar die Ausstrahlung einer Ansprache zur bevorstehenden Visite Johannes Pauls II. Sie wurde dann im ersten Rundfunkprogramm gesendet – womit sich der dortige Chefredakteur umgehend den Rausschmiß einhandelte. Andere Radio- und Fernsehredakteure werfen von sich aus das Handtuch, wenn ihnen die laufenden Beschimpfungen und Angriffe durch Koalitionspolitiker zu viel werden, und versuchen kritischen und objektiven Journalismus in privaten Medien wie „Radio Twist".

Mahnende Worte des Staatspräsidenten

Manchmal verschafft sich der Unmut von Redakteuren und Angestellten Luft. So griff die Fernsehgewerkschaft zu öffentlichem Protest, als bekannt wurde, daß 30 Prozent der Belegschaft entlassen werden sollen. Neben berechtigten Personaleinsparungen entdeckt die Gewerkschaft in der Maßnahme deutlich Züge einer Säuberungsaktion.
Bei den *Printmedien* kann Mečiar seinen Machtgelüsten weniger frönen. Und „Slovenska Republika", die parteieigene Zeitung der HZDS, wird von rund sechs Prozent der Bevölkerung gelesen, während etwa das führende Boulevardblatt „Nový Čas" (Neue Zeit) auf 21 Prozent kommt. Der Stil der gegenwärtigen slowakischen Regierung findet nicht nur in unabhängigen Medien seine Kritiker. Sein wichtigster Gegenpart erwuchs Mečiar an der Staatsspitze: Präsident *Michael Kováč*. Er wurde im Februar 1993 als Kandidat der HZDS vom Parlament für fünf Jahre zum Staatsoberhaupt gewählt. Anfang dieses Jahres ist der Konflikt zwischen den beiden höchsten Staatsrepräsentanten voll ausgebrochen. Es vergeht keine Woche, ohne daß zwischen Kováč und Mečiar schlagzeilenträchtige Wortwechsel oder Kompetenzkämpfe ausgetragen werden.
Während aber Kováč nicht gewillt ist, den Regierungschef aus seiner Verantwortung zu entlassen, strebt Mečiar offen die Absetzung des Präsidenten an – nur fehlt ihm bisher dazu die notwendige Drei-Fünftel-Mehrheit im Parlament. Die Kontroverse erreichte Anfang September einen neuen Höhepunkt, als Kováč im Parlament einen „Bericht zur Lage der Republik" abgab. Wenige Tage vor dem Auftritt des Präsidenten vor den Abgeordneten wurde sein Sohn gewaltsam entführt und illegal über die Grenze nach Österreich gebracht. Dort wurde Kováč jun. verhaftet, weil ihn die deutsche Polizei per internationalen Haftbefehl suchte. Der Präsidentensohn wird verdächtigt, in Wirtschaftsbetrug verwickelt zu sein, Beweise standen – zumindest bis Redaktionsschluß – noch aus. Es tauchten dagegen Verdachtsmomente auf, der slowakische Geheimdienst stehe hinter der Aktion, um den Präsidenten zu diskreditieren.

Kováč trat am 6. September dennoch vor das Parlament – und ließ kaum ein gutes Haar an der Politik der Regierungskoalition aus HZDS sowie der extremen Rechten und Linken. Aus der Liste der „Sünden", die der Präsident beklagte: Im Parlament hätten die Koalitionsparteien alle leitenden Funktionen an sich gerissen, manche Ausschüsse seien nur mit Abgeordneten der Regierungsparteien besetzt, das Recht der Opposition auf Meinungsäußerung werde beschnitten. Erkenntnisse des Verwaltungsgerichtshofs und sogar des Verfassungsgerichtshofs würden leichtfertig in Frage gestellt. Auf allen Ebenen der Staatsorgane gebe es Säuberungen in den leitenden Positionen, meist ohne Angabe von Gründen.
Die in der Verfassung vorgesehene Zusammenarbeit zwischen den Staatsorganen ist – so Kováč – „nicht zufriedenstellend", besonders nicht zwischen Staatspräsident, Parlamentspräsident und Ministerpräsident. Der Präsident bemängelte auch ein langsames Tempo bei der Verbesserung der Rechtsordnung. Justiz und Polizei stünden zunehmend wieder unter der Gefahr politischer Einflußnahme. Korruption in den Reihen der Behörden und mangelnde Aufklärung von Straftaten seien weitere alarmierende Tatsachen. Kováč vergaß nicht zu betonen, daß er seinerseits keine persönlichen Aversionen gegen Mečiar hege und sehr wohl guten Willen zur Zusammenarbeit gezeigt habe, Mečiar aber jeden Kontakt mit ihm meide. Die Minister und die Abgeordneten der Koalitionsparteien bestreikten zum Großteil die Sitzung.

Es war nicht das erste Mal, daß Kováč Sorge um die demokratiepolitischen Standards in der Slowakei äußerte. Er versucht immer wieder mäßigend auf alle Seiten, Regierung wie Opposition und Minderheitenvertreter, einzuwirken. Bei Umfragen sprach sich daher eine Mehrheit der Slowaken stets für einen Verbleib von Kováč im Präsidentenamt aus. Allerdings würde bei Neuwahlen derzeit wieder die HZDS als stärkste Partei hervorgehen, mit annähernd 30 Prozent. Oppositionsparteien wie die „Demokratische Union" (DU) und die „Christlich-Demokratische Bewegung" (KDH) liegen Umfragen zufolge bei rund zehn Prozent. Lediglich die beiden extremen Koalitionsparteien SNS und ZRS würden unter die Fünf-Prozent-Hürde fallen und Mečiar als Regierungspartner verlorengehen.
Mečiar beschneidet im Machtkampf gegen Kováč so weit wie möglich die Kompetenzen des Staatspräsidenten. Er entzog ihm etwa per Gesetz das Recht, den Generalstabschef, den Direktor des Geheimdienstes und den Generalstaatsan-

walt zu ernennen und abzuberufen. Zuletzt machte er den Vorschlag, in der Slowakei ein Präsidialsystem nach dem Vorbild der USA einzuführen: Ein vom Volk direkt gewählter Präsident ist zugleich Regierungschef. Damit wäre Mečiar den ihm lästigen Staatspräsidenten los. Noch ist es ein Wunschtraum.

Ohne Erfolg blieb der Staatspräsident mit seinem Widerstand gegen die *Wirtschaftspolitik* der Regierung Mečiar. Am 12. Juli beschloß das Parlament eine Gesetzesnovelle, mit der die geplante zweite Welle der „Kupon-Privatisierung" gestoppt wird und grundlegende Eingriffe in die 1991 eingeleitete Wirtschaftsreform gemacht werden. Die Opposition wirft dem Ministerpräsidenten vor, die Regierung wolle ihren Einfluß in den staatlichen Unternehmen nicht einbüßen und habe daher der Privatisierung ein Ende gesetzt. Man befürchtet, der Aufwärtstrend der slowakischen Wirtschaft könnte durch die neuen Gesetze gestoppt werden. Präsident Kováč wies die Gesetze als „verfassungswidrig" an das Parlament zurück, dort dürften sie aber in einer zweiten Abstimmung durchgehen, ohne daß Kováč weitere Einspruchsmöglichkeit hat.

Die slowakische Wirtschaft legt seit 1994 einige Prozente zu, nachdem sie nach der Wende von 1989 bis 1993 um 40 Prozent geschrumpft war. Die Inflation ist halbwegs im Griff, die Arbeitslosenrate lag 1994 bei 13 Prozent. Dennoch fällt die Slowakei hinter andere ostmitteleuropäische Reformländer wie Tschechien, Ungarn, Polen oder Slowenien zurück.

Kritik an der wirtschaftspolitischen Wende Mečiars übte auch der US-Milliardär, Financier und Philanthrop *George Soros*. Beim „Forum Crans-Montana" in der Schweiz sagte er: „Das klassische Rezept für das Auftauchen von Faschismus oder Nationalsozialismus ist die Kombination von nationalistischer Ideologie und Wirtschaftsinteressen." Anzeichen dafür gebe es auch in der Slowakei. Das Land gefährde damit seine Integration in Europa. Soros, der mit Stiftungen in 24 Ländern Mittel- und Osteuropas zum Aufbau einer „offenen Gesellschaft" beitragen will, traf die Koalitionspolitiker in Preßburg offenbar tief, und entsprechend harsch waren die Reaktionen – bis zum Antrag, ihn zur „unerwünschten Person" zu erklären.

In der Kirche gewinnen Reformkräfte Einfluß

Wie wenig kompromißbereit die slowakische Regierung ist, mußte auch die österreichische Regierung bei ihrem Versuch erleben, die Fertigstellung des Kernkraftwerkes Mohovce zu verhindern. Es soll fertig gebaut werden, und zwar mit russischem Geld und russischer Technik – und entsprechendem Sicherheitsniveau. Die Finanzierung ist aber nach wie vor nicht gänzlich geklärt.

Nicht zuletzt legte sich Mečiar mit der *katholischen Kirche* des Landes an. Den Papstbesuch wollte er noch für sich nutzen und ließ Plakate drucken, die ihn mit Johannes Paul II. zeigten. Slowaken verunstalteten die Plakate, indem sie Mečiar einen Hitler-Schnurbart aufmalten; die Aktion schlug fehl.

VERLAG FÜR GEISTES-, SOZIAL- UND WIRTSCHAFTSWISSENSCHAFTEN



NEU

Erich Zenger u.a.
Einleitung in das Alte Testament
1995. 448 Seiten.
Kart. DM 39,80
ISBN 3-17-012037-9
Kohlhammer Studienbücher Theologie, Band 1,1

Dieses Studienbuch führt in den "großen" (katholischen) Kanon des christlichen Alten Testaments ein. Der für christliche Theologie und kirchliche Praxis maßgebliche biblische Text ist die Endgestalt der Bücher. So bildet die Beschreibung von Aufbau und Theologie der einzelnen Bücher einen besonderen Schwerpunkt. Deren Entstehungsgeschichte wird so in ihren zeit- und religionsgeschichtlichen Kontext eingeordnet, daß diese als Niederschlag der Glaubensgeschichte Israels sichtbar wird. Ausdrücklich reflektiert wird der Doppelcharakter des Alten Testaments als (verbindender und zugleich trennender) Bibel von Juden und Christen. Von daher wird auch die heutige Relevanz des Alten Testaments aufgezeigt.

Ekkehard W. Stegemann / Wolfgang Stegemann
Urchristliche Sozialgeschichte
Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt
1995. 416 Seiten. Kart. DM 44,80
ISBN 3-17-011316-X

Diese Sozialgeschichte des Urchristentums gibt zum ersten Mal einen umfassenden Überblick über die wirtschaftlichen und sozialen Lebensbedingungen Jesu und seiner Nachfolger und Nachfolgerinnen im Land Israel sowie der christusgläubigen Gemeinden und Gruppen in den städtischen Zentren der mediterranen Welt, deren schriftliche Zeugnisse wir im Neuen Testament finden. Zugleich stellt sie die Rahmenbedingungen der urchristlichen Sozialgeschichte dar, nämlich Wirtschaft und Gesellschaft der mediterranen Welt des 1. Jahrhunderts und des Judentums im Land Israel in hellenistisch-römischer Zeit.

MEDIEN+WISSEN Kohlhammer
W. Kohlhammer GmbH · 70549 Stuttgart

Auch warnte der Papst bei seiner Visite deutlich vor Nationalismus und forderte die Bischöfe und Gläubigen zu Einsatz für Menschenwürde und Demokratie auf.
Noch im Vorfeld des Papstbesuches hatte der Sekretär der Bischofskonferenz, Weihbischof *Dominik Hrusovský*, Lobeshymnen auf Mečiar und seine Kooperationsbereitschaft mit der Kirche gesungen. Aber nicht alle Mitglieder der Bischofskonferenz teilten diese Ansicht, und sie ergriffen im Streit zwischen dem Staatspräsidenten und dem Regierungschef mehrmals Partei für Kováč. Zudem wandte sich die Bischofskonferenz gegen die Auflassung der Universität Trnava, die von einer regierungskritisch eingestellten Professorenschaft dominiert ist. Mečiar hatte den Bischöfen im Gegenzug die Errichtung einer katholischen Universität in Trnava angeboten.
Mitte August holt Mečiar zur Revanche aus. Er ließ die Polizei das Haus des Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Bischof *Rudolf Baláž* von Banská Bystrica, durchsuchen. Die Polizeiführung gab an, es habe Verdacht auf Kunstschmuggel gegeben. In Kreisen der Kirche und der Opposition ist man sich einig, daß die Hausdurchsuchung politisch motiviert war. Der Widerstand von Teilen der Kirche gegen die nationalpopulistische Regierung Mečiar ist auch ein Zeichen dafür, daß innerhalb der Kirche Reformkräfte gegenüber den starken konservativen Kräften an Einfluß gewinnen.
Mit Mečiar werden aber Präsident Kováč, die Opposition und auch die Kirche noch eine Zeitlang leben müssen. Wer die politische Szene in Preßburg kennt, kann dem Urteil zustimmen, das die Zeitschrift „Newsweek" vor kurzem abgab: Mečiar sei weit davon entfernt, allmächtig zu sein, „seine Versuche, die Kontrolle zu verschärfen, zeugen von der Schwäche der Opposition". Vielleicht werde ihm dennoch „endlich bewußt, daß das Letzte, was seine Nachbarn wollen, ein verschrobener kleiner Diktator im Herzen Europas ist". *Josef Pumberger*

„Der Staat ist kein Neutrum"

Ein Gespräch zum Kruzifix-Urteil mit dem Staatskirchenrechtler Alexander Hollerbach

Wie verträgt sich die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates mit der Förderungen der Kirchen und Religionsgemeinschaften? Paßt das deutsche System der Beziehungen von Staat und Kirche noch in die Landschaft? Was hat es mit dem christlich geprägten Wertfundament unserer Gesellschaft auf sich? Darüber sprachen wir aus Anlaß des Kruzifix-Urteils mit Professor Alexander Hollerbach, der an der Universität Freiburg Rechtsphilosophie und Kirchenrecht lehrt. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Hollerbach, die Diskussion über das BVG-Urteil vom 10. August hat gezeigt, wie unterschiedlich das Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften in Deutschland derzeit eingeschätzt wird. Für die einen ist das Urteil längst fällige Konsequenz der Trennung von Kirche und Staat, die immer noch nicht klar genug durchgeführt ist. Für die anderen ist es ein verhängnisvolles Signal der Abkehr des Staates von seinem christlich geprägten Wertfundament. Besteht hier nicht ein erheblicher Klärungsbedarf?

Hollerbach: Der Beschluß des Bundesverfassungsgerichts hat zweifellos Fragen aufgeworfen, die den Grundkonsens in Staat und Gesellschaft betreffen, heute aber nicht mehr einhellig beantwortet werden. Hier sind unterschiedliche Tendenzen wirksam, von denen eine in der Entscheidung zum Ausdruck gekommen ist. Es fragt sich allerdings, ob diese Tendenz der Verfassungslage entspricht, wie sie in Deutschland gegeben ist. Entsprechende Einwände werden ja schon im Minderheitsvotum zum Beschluß sehr klar formuliert.

HK: Und wo liegen für Sie die kritischen Punkte?

Hollerbach: Zum einen hat es sich die Senatsmehrheit mit der spezifischen Verfassungslage in Bayern viel zu leicht gemacht und damit mit der Kulturhoheit der Länder als einer Grundentscheidung unseres Grundgesetzes. Das zweite Zentralproblem ist die Verhältnisbestimmung zwischen positiver und negativer Religionsfreiheit. Wie im Minderheitsvotum formuliert, wird im Beschluß das Recht auf negative Religionsfreiheit gleichsam zum Obergrundrecht gemacht. Es ist jedenfalls nicht gelungen, zur praktischen Konkordanz der beiden Aspekte von Religionsfreiheit zu kommen, die vom geltenden Recht und unserer Verfassungstradition her angestrebt werden muß. Dazu kommt ein Gesichtspunkt, der in der bisherigen Diskussion zu kurz gekommen ist: In dem schon vor etlichen Jahren ergangenen Urteil des Verfassungsgerichts zum Schulgebet findet sich eine wichtige Überlegung, die mit dem Toleranzgedanken zusammenhängt. Es heißt dort, in einer Konfliktsituation müsse positiv dafür gesorgt werden, daß gerade auch in der Schule eine Atmosphäre der Toleranz herrscht. Darauf hat der Beschluß zu den Schulkreuzen in Bayern überhaupt nicht Rücksicht genommen.

HK: Wie muß man diesen Beschluß in die bisherige Verfassungsrechtsprechung einordnen? Handelt es sich um einen singulären Ausrutscher innerhalb einer ansonsten anders

orientierten Rechtsprechung, um die Konsequenz einer schon länger angelegten Entwicklung oder um einen Bruch, der eine neue Phase im Verständnis der Religionsfreiheit und des Staat-Kirche-Verhältnisses einläutet?

Hollerbach: Ich hoffe, daß er ein Ausrutscher bleibt, weil er an sich zur bisherigen Entwicklung querliegt. Die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts hat der Verfassungslage im Blick auf das Verhältnis von Staat und Kirche bisher eigentlich immer auf sachgemäße Weise Rechnung getragen. Natürlich gibt es auch die eine oder andere Entscheidung, an die das jüngste Urteil anknüpfen konnte, aber es entspricht nicht der Gesamtlinie der bisherigen staatskirchenrechtlichen Rechtsprechung. Man muß in diesem Zusammenhang auch darauf hinweisen, daß nicht nur die Vorinstanzen anders entschieden haben, sondern daß es eine bemerkenswerte Entscheidung des Oberverwaltungsgerichts Münster aus dem Jahr 1993 gibt. Darin wird das Anbringen von Kruzifixen in der Schule unter Berufung auf das Grundgesetz und auf die einschlägigen verfassungsrechtlichen Bestimmungen in Nordrhein-Westfalen ausdrücklich bejaht. Obwohl die Ausgangslage in Bayern eine andere ist, sind die Urteile doch vergleichbar, weil auch im genannten Münsteraner Fall die Kläger geltend gemacht haben, Kreuze in Schulräumen seien mit der religiösen Neutralität des Staates nicht vereinbar.

„Der pure Rückgriff auf die Formel von der Trennung hilft nicht weiter"

HK: Nun berufen sich auch Verteidiger und Befürworter des BVG-Urteils auf die verfassungsrechtliche Tradition. Sie verweisen auf die Weimarer Reichsverfassung, die für Deutschland die grundsätzliche Trennung von Staat und Kirche brachte und argumentieren damit, daß dieser Grundansatz noch nicht konsequent genug umgesetzt worden sei. Welches Gewicht hat eine solche Argumentation?

Hollerbach: Natürlich müssen wir bei allen Fragen der Staat-Kirche-Beziehungen auf 1919 zurückgehen. Damals ist die maßgebliche Grundentscheidung zugunsten einer prinzipiellen Trennung, einer Scheidung in der Wurzel, getroffen worden. Aber gleichzeitig hat die Weimarer Reichsverfassung Elemente der Verbindung und der Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche aufrechterhalten. Deshalb muß man bei der Verwendung des Begriffs Trennung von vornherein Vorsicht walten lassen. Dazu kommt, daß in der Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg aus spezifischen politischen Erfahrungen heraus die Interpretation der Weimarer Kirchenartikel weitergegangen ist und der besonderen Lage im pluralistischen, freiheitlich-demokratischen Gemeinwesen Rechnung getragen hat. Der pure Rückgriff auf die Formel von der Trennung von Kirche und Staat hilft also nicht weiter.

HK: Das umstrittene Urteil betrifft nicht unmittelbar die „res mixtae", die in den Verträgen zwischen dem Staat und den Kirchen geregelt sind, sondern die Präsenz religiöser Symbole im staatlichen Bereich, in diesem Fall in der staatlichen Pflichtschule. Welchen Spielraum läßt denn die ja von keiner Seite bestrittene religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates überhaupt für eine solche Präsenz?

Hollerbach: Das ist die entscheidende Frage, um die es jetzt geht. Vielfach wird religiös-weltanschauliche Neutralität einseitig im Sinn einer negativen Distanzierung des Staates vom Religiösen bzw. den Religionsgemeinschaften verstanden. Für die Jurisprudenz ist aber offenkundig – das haben auch gewichtige Arbeiten der letzten Jahre untermauert –, daß der Begriff Neutralität zumindest noch eine zweite, positive Dimension hat. Die staatliche Ordnung muß offen sein für Kräfte in der pluralistischen Gesellschaft, deren Freiheit sie achtet und fördert, die aber auch in vom Staat getragenen Institutionen wie der Schule zum Tragen kommen können. Natürlich ist es nicht leicht, den Ausgleich zwischen negativ distanzierender und positiv fördernder Neutralität zu schaffen. Aber man sollte nicht die eine zugunsten der anderen Seite von vornherein ausblenden oder überbewerten. Der Staat hat zwar neutral zu sein, er ist aber kein indifferentes Neutrum: Gerade als ein rechtlich geordnetes Gebilde kommt er aus einer bestimmten Tradition, steht er in einem politisch-kulturellen Kontext, den er im Interesse seiner Identität nicht einfach abstreifen kann.

HK: Zu diesem Kontext gehören aber nicht nur die großen christlichen Kirchen, sondern zunehmend auch andere Religionsgemeinschaften. Können sie nicht unter Berufung auf die positiv verstandene religiöse Neutralität des Staates eine Präsenz im staatlich-öffentlichen Bereich verlangen?

Hollerbach: Ich kann mir das durchaus vorstellen. Vielleicht wird unsere Gesellschaft ja wirklich multireligiöser, als sie es derzeit schon ist. Aber einstweilen wird man doch berücksichtigen müssen, daß jedenfalls von der geltenden Verfassungslage her das Christentum maßgebender Faktor unserer Kultur und damit auch für die Grundlage von Bildung und Erziehung ist.

HK: Ausdruck dieser Tatsache ist nicht zuletzt die „Christliche Gemeinschaftsschule", die etwa in Bayern Regelschule ist und im Urteil vom 10. August bzw. vor allem im Minderheitsvotum auch eine entsprechende Rolle spielt. Aber kann die „Christliche Gemeinschaftsschule" noch mehr als ein Etikett sein, wenn in manchen großstädtischen Grundschulklassen die christlichen Schüler inzwischen in der Minderheit sind?

Hollerbach: Daß sich hier von den faktischen Verhältnissen her kritische Fragen ergeben, ist nicht zu bestreiten. Denken Sie in diesem Zusammenhang auch an die neuen Bundesländer, wo die Problematik noch sehr viel schärfer hervortritt, auch wenn man natürlich dort keine christlichen Gemeinschaftsschulen eingerichtet hat. Aber die entsprechenden Verfassungsbestimmungen und ihre Ausführung in einfachen Gesetzen beruhen auf der Überzeugung von parlamentarischen Mehrheiten – in Bayern sogar der des Volkes –,

daß das Christentum nach wie vor Werte und Normen, Haltungen und Überzeugungen vermitteln kann, die es wert sind, zur Basis der schulischen Erziehung gemacht zu werden. Gemeint ist damit natürlich nicht eine missionarische oder gar indoktrinierende Schule, sondern eine Erziehung unter Berücksichtigung der Offenheit auch für andere weltanschaulich-religiöse Strömungen und Bildungsfaktoren. Die Frage der christlichen Gemeinschaftsschule ist im übrigen schon vor Jahren vor dem Bundesverfassungsgericht ausgetragen worden. Die drei einschlägigen Entscheidungen – sie betreffen Baden-Württemberg, Nordrhein-Westfalen und Bayern – haben hervorgehoben, daß es dem Staat nicht verwehrt sein kann, bei der Festlegung der Bildungsziele die spezifisch christliche Tradition besonders hervorzuheben.

„Es geht um die Frage, was eigentlich die Konsensbasis bildet"

HK: Der rechtliche Rahmen ist eine Sache, die faktische Bewußtseinslage eine andere. Wie sich an den Reaktionen auf das Kruzifix-Urteil gezeigt hat, gibt es nach wie vor viele Menschen, die sich an den religiös-weltanschaulich neutralen Staat jedenfalls gefühlsmäßig nicht wirklich gewöhnt haben, aber auch andere, die verfassungsrechtliche Garantien für das Wirken der Kirchen und ihre Förderung durch den Staat als überholte alte Zöpfe betrachten. Mit dem fein ausbalancierten rechtlichen Status quo ist offensichtlich niemand recht zufrieden…

Hollerbach: Gerade deshalb meine ich, daß der Karlsruher Beschluß und die noch nicht abgeschlossene Diskussion darüber Anlaß dafür sein könnten, so etwas wie eine neue Grundwertedebatte in Gang zu bringen. Denn eigentlich geht es bei der Auseinandersetzung über diesen Beschluß bzw. den ihm zugrundeliegenden konkreten Fall um die letzten Grundlagen unserer Staats- und Rechtsordnung. Es geht um die Frage, was eigentlich verbindlich ist, was die Konsensbasis bildet. Im konkreten Fall heißt das: Gehört zu dieser Konsensbasis zumindest die Möglichkeit, ein überliefertes christliches Symbol in die Schule hineinzunehmen bzw. dort zu belassen?

HK: Wenn ich mich recht erinnere, endete die mit prominenter politischer Beteiligung geführte Grundwertedebatte der siebziger Jahre aporetisch. Wäre heute überhaupt etwas anderes zu erwarten?

Hollerbach: Es könnte durchaus sein, daß wir bei einem neuen Anlauf zu einer solchen Debatte wieder in eine Aporie geraten. Dennoch spricht einiges dafür, einen Versuch dazu zu unternehmen. Schließlich hat sich seit den siebziger Jahren vieles verändert: Heute müßte eine Grundwertedebatte im gesamtdeutschen Kontext geführt werden, aber auch im Blick auf Europa, das vor wichtigen Entscheidungen über die weitere Integration steht. Dazu kommt das massiv gewachsene Gewicht der ökologischen Problematik, die in jedem Fall in die Grundwertediskussion hineingehört, und schließlich hat sich die religiös-weltanschauliche Zusammensetzung der Bevölkerung bei uns wie in anderen europäischen Ländern in den vergangenen zwanzig Jahren verändert. Auch wenn das Stichwort „Multikulturalität" unscharf ist, das dahinterstehende Sachproblem drängt sich unausweichlich auf.

HK: Bei der Diskussion um Verfassungsänderungen im Zug der deutschen Einheit ging es auch um die Nennung Gottes in der Präambel des Grundgesetzes. Ein Antrag auf Streichung hatte keine Chancen. Aber gleichzeitig ist doch deutlich geworden, daß vielfach nicht mehr so recht klar ist, was die Nennung Gottes im Grundgesetz bedeutet, worauf man sich damit einläßt…

Hollerbach: Diese Unsicherheit gibt es zweifellos. Nur sollte man nicht vergessen, daß es etwa zur gleichen Zeit, als in der Verfassungskommission über den Gottesbezug diskutiert wurde, in Niedersachsen eine Initiative für den Gottesbezug in der Landesverfassung gab. Es empfiehlt sich, mit diesem Thema sehr sensibel umzugehen. Aber der Gottesbezug in der Verfassung – es handelt sich ja nicht um eine förmliche Anrufung Gottes – hat auch eine rechtliche Bedeutung: Er würde es zum einen verbieten, die Verfassung rein indifferentistisch und laizistisch auszulegen und die Offenheit auf Transzendenz hin als für den Staat ganz und gar bedeutungslos zu erklären. Gleichzeitig kommt im Gottesbezug eine Absage an die Allmacht des Staates zum Ausdruck, und auch deswegen haben wir allen Grund, an der entsprechenden Formulierung im Grundgesetz festzuhalten.

HK: In den neuen Bundesländern wurden Verträge zwischen Staat und Kirche vereinbart bzw. sind in Arbeit, die in Inhalt und Grundansatz weitgehend den schon bestehenden Abmachungen in der alten Bundesrepublik entsprechen. Die Christen sind aber in der ehemaligen DDR insgesamt deutlich in der Minderheit. Kann man die Staat-Kirche-Verträge als Beleg für die Stabilität des deutschen Modells ungeachtet mancher Erosionen deuten?

Hollerbach: Ich meine schon. Allerdings muß man zunächst berücksichtigen, daß der Einigungsvertrag in bezug auf die verfassungsrechtliche Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche keine Vorbehalte enthielt. Damit wurde das in der Bundesrepublik gewachsene System der Staat-Kirche-Beziehungen zum Normalbild für die Regelungen in den neuen Bundesländern. Insofern war es selbstverständlich, daß auch dort das Instrument der Verträge benutzt wurde, unabhängig von der zahlenmäßigen Stärke der Kirchen. Dazu kam auch schlicht ein praktisches Regelungsbedürfnis. Allerdings ergibt sich von der Situation in den neuen Bundesländern her eine grundsätzliche Frage, die sich möglicherweise auch bei uns hier in Zukunft stärker stellen könnte: Ist unser System des Verhältnisses von Staat und Kirche abhängig von der zahlenmäßigen Stärke der Religionsgemeinschaften? Darüber muß man ernsthaft nachdenken. Ich meine aber, daß diese Abhängigkeit nicht besteht.

Schließlich genießen auch kleinere Religionsgemeinschaften nicht nur den Schutz des Verfassungrechts, sondern sind auch Vertragspartner für den Staat geworden, gerade in den neuen Bundesländern, wo es etwa bemerkenswerte Verträge mit den jüdischen Gemeinden gibt.

HK: Sind denn insgesamt die Rechte religös-weltanschaulicher Minderheiten unter den Bedingungen des deutschen Staat-Kirche-Verhältnisses ausreichend gewahrt oder bestehen hier Defizite?

Hollerbach: In grundrechtlicher Perspektive, also von der Religions- und Bekenntnisfreiheit her, besteht eine prinzipielle Gleichberechtigung aller Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften. Allen kommt insoweit der gleiche verfassungsrechtliche Grundstatus zu. Zumindest prinzipiell kann es also für religiös-weltanschauliche Minderheiten keine Schwierigkeiten geben. Jede Religions- und Weltanschauungsgemeinschaft hat unter bestimmten Voraussetzungen auch Anspruch darauf, Körperschaft des öffentlichen Rechts zu werden. Wenn ich recht sehe, gibt es im Blick auf religiöse Minderheiten derzeit in zwei Richtungen Probleme: Zum einen in bezug auf Religionsgemeinschaften, die in ihren Aktivitäten sich zweifelhafter Methoden bedienen (denken Sie an Scientology), zum anderen in bezug auf den großen Komplex Islam. Die viel diskutierte Frage, ob die Muslime bei uns den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts bekommen können, betrifft allerdings nicht die Anerkennung des Islams als Religion, sondern die Strukturen innerhalb der islamischen Gemeinschaft. Wenn der Staat mit einer Religionsgemeinschaft kooperiert, ihr bestimmte Rechte verleiht, dann müssen auch ihre Strukturen der Willensbildung und Autoritätsausübung klar sein.

„Bestandteile der christlichen Überlieferung sind mit dem Gemeinwesen verschmolzen"

HK: Auch wenn die Zeichen vertraglich auf Normalität und Kontinuität stehen, in der Diskussion über das Kruzifix-Urteil wurden sofort wieder die besonderen Leistungen des Staates für die großen Kirchen von den Theologischen Fakultäten bis zur Militärseelsorge aufs Korn genommen. Dieser ganze Komplex steht unter einem ständigen Rechtfertigungsdruck, der bei einem solchen Anlaß akut wird. Wie kann der Staat diesem Druck begegnen, ohne des Guten zu viel zu tun, bzw. Zweifel an seiner Neutralität aufkommen zu lassen?

Hollerbach: Man muß versuchen, die von Ihnen genannten Institutionen von der Sache her in ihrer Sinnhaftigkeit zu begründen. Im Blick auf die Theologischen Fakultäten etwa kann man bei der Feststellung ansetzen, daß im freiheitlichen, pluralistisch-offenen Staat auch der Begriff von Wissenschaft offen sein muß und dieser Staat deshalb der gut begründeten historischen Entwicklung Rechnung tragen darf oder sogar muß, wonach die Theologie in den Kreis der Wissenschaft hineingehört und ihren Platz an der Universität hat. Und was die Militärseelsorge oder andere Seelsorgeformen in öffentlichen Einrichtungen anbelangt: Dabei geht es letztlich um eine institutionelle Sicherung des Anspruchs auf Religionsfreiheit. Hier muß man die innere Verbindung der Institutionen mit dem personal-grundrechtlichen Bereich betonen, um die entsprechenden Regelungen zu rechtfertigen. Das schließt nicht aus, daß sich dann in bezug auf die konkrete Ausgestaltung ein gewisser Spielraum zeigt. Entscheidend ist immer, daß ein Konsens über die Grundkoordinaten der Zusammenarbeit von Staat und Kirche besteht bzw. sich angesichts neuer Herausforderungen und veränderter Verhältnisse herausbildet.

HK: Wie ließe sich in der gegenwärtigen Situation in Deutschland ein solcher Konsens formulieren?

Hollerbach: Ich möchte hier auf die Präambel des evangelischen Kirchenvertrages mit Mecklenburg-Vorpommern verweisen. Dort hat man versucht, über traditionelle Formeln hinaus Grundsätzliches über das Verhältnis Staat und Kirche zu sagen und ist dabei zu einer bemerkenswerten Formulierung gekommen: Es heißt, der Vertrag sei geschlossen worden im Respekt vor der Religions- und Glaubensfreiheit des einzelnen und in Anerkennung des Selbstbestimmungsrechts der Kirchen; im Bewußtsein der Unterschiedlichkeit des geistlichen Auftrags der Kirche und des weltlichen Auftrags des Staates; in der Überzeugung, „daß die Trennung von Staat und Kirche gleichermaßen Distanz und Kooperation gebietet"; und schließlich: „in Würdigung der Bedeutung, die christlicher Glaube und kirchliches Leben und diakonischer Dienst auch im religiös neutralen Staat für das Gemeinwohl und den Gemeinsinn der Bürger haben". Diese Formulierung halte ich in ihrer Ausgewogenheit und ihrem Bemühen, den Interessen und der Eigenart von Staat und Kirche Rechnung zu tragen, für ausgesprochen gelungen und vorbildlich für die weitere Entwicklung.

HK: So wichtig solche Absichtserklärungen zum Verhältnis von Kirche und Staat und zum christlich mitgeprägten Wertfundament des Staates sind, in der Wirklichkeit sieht es teilweise anders aus. Kirchliche Feiertage wurden als Manövriermasse für die Finanzierung der Pflegeversicherung betrachtet, der Schutz des Sonntags wird mehr und mehr durchlöchert. Wie ernst nimmt der Staat denn noch seine Sorge um das ihm vorausliegende Wertefundament?

Hollerbach: Man kann nur bedauern, daß der bisherige Bestand an arbeitsfreien Feiertagen nicht gehalten werden konnte. Es handelt sich dabei um einen Einbruch an einer Stelle, die prinzipielle Bedeutung für die allgemeine Geltung bzw. den Schutz christlicher Traditionen in unserem Staat hat. Ich hoffe sehr, daß an dieser Schraube nicht weiter gedreht wird und man allen weiteren Versuchen, Feiertage zu opfern, einen Riegel vorschiebt. Dieses wichtige Gut sollte nicht angetastet werden. Es geht hier um ein Element unserer politischen Kultur, an dem deutlich wird, wie Bestandteile der christlichen Überlieferung in die Ordnung des Ge-

meinwesens hineinverschmolzen sind. Das gilt für den Schutz des Sonntags übrigens noch in höherem Maß als für die kirchlichen Feiertage. Zweifellos gibt es beim Sonntagsschutz einen gewissen Druck durch die Entwicklung in der Europäischen Union. Wir sollten aber so weitgehend wie nur möglich an der Institution Sonntag festhalten, um ihrer grundsätzlichen Bedeutung willen.

HK: Druck aus Richtung Europa könnte auch für das gesamte Staat-Kirche-System in Deutschland ausgehen. Vor kurzem erst haben die beiden großen Kirchen ein Papier vorgelegt, in dem sie nachdrücklich für die Beibehaltung dieses Systems im Zug weiterer Rechtsangleichung in der Europäischen Union plädieren und es als vorteilhaft und sogar vorbildlich herausstellen. Wie stehen die Chancen, daß sie mit ihrem Vorstoß Erfolg haben?

Hollerbach: Es ist ein legitimes Anliegen der Kirchen, das deutsche staatskirchenrechtliche System im stärker zusammenwachsenden Europa zu sichern. Dazu gehört aber auch Offenheit für die Lage in anderen Ländern und für die Gesamtentwicklung in Europa. Das von Ihnen genannte Papier oder auch andere Äußerungen möchten nicht mit missionarischem Eifer das deutsche System transportieren, sondern primär für die Eigentümlichkeiten dieses Systems Interesse wecken. Notwendig ist das nicht zuletzt deshalb, weil in der Brüsseler Administration und auch anderswo eine deutliche Dominanz französischer Mentalität und französischen Denkens zu spüren ist, die immer noch stark laizistisch geprägt sind. Das wirkt sich natürlich gerade beim Thema Kirche, Staat und Religion aus und deshalb braucht es hier von unserer Seite gewisse Gegengewichte. Gerade im Blick auf „Maastricht II" geht es darum, die Europäische Union prinzipiell für das Phänomen Religion bzw. Religionsgemeinschaft zu öffnen. Bislang erscheinen Kirchen und Religionsgemeinschaften in EU-Regelungen vorwiegend unter ganz neutralen Begriffen, etwa des Marktbürgers oder des Dienstleisters.

„Dem Staat können die religiösen Antriebe seiner Bürger nicht gleichgültig sein"

HK: Vielleicht liegt die Europäische Union damit aber eher im Trend als die Versuche, Gegenakzente zu setzen und das Proprium der Kirchen zur Geltung zu bringen. Vielfach erscheinen die Kirchen im öffentlichen Bewußtsein doch vor allem als Dienstleister auf einem religiösen Markt, deren besondere Unterstützung und Förderung durch den Staat nicht mehr einleuchtet...

Hollerbach: Diese Gefahr ist nicht von der Hand zu weisen. Um so wichtiger ist es, die innere Legitimation eines Staat-Kirche-Systems wie des deutschen deutlich zu machen und zugleich zu erweisen, daß dieses System durchaus mit einer modernen freiheitlich-pluralistischen Ordnung von Staat und Gesellschaft verträglich ist oder sogar eine Art Modell sein könnte. Damit ist allerdings nicht gemeint, wir müßten unser System als das non plus ultra anpreisen, das ja aus einer spezifischen historischen Konstellation erwachsen ist und auch an deren Grundvoraussetzungen gebunden bleibt.

HK: Beim Versuch, solche Begründungs- und Legitimierungsarbeit zu leisten, haben die Kirchen bei uns keine besonders guten Karten. Sehr schnell stehen sie im Verdacht, vor allem die eigenen Privilegien sichern oder in der staatlichen Gesetzgebung ihre partikularen Interessen zur Geltung bringen zu wollen. Das Engagement für die Allgemeinheit, für die unverzichtbaren ethischen Grundlagen des Zusammenlebens kauft man ihnen nur schwer ab. Machen sie etwas falsch?

Hollerbach: Es kommt sicher darauf an, daß die Kirchen nicht nur für sich selbst und zu sich selbst sprechen, wo es um ihr Verhältnis zum Staat und zu seinen Grundwerten geht. Wenn sie sich zu diesem Bereich äußern, müssen sie es als Anwälte des Gemeinwohls tun. Nichts kann und darf die Kirchen daran hindern, ihre legitimen Positionen zu verteidigen, jedenfalls dann, wenn es nicht nur bei der formalrechtlichen Argumentation bleibt, sondern inhaltlich deutlich gemacht wird, worin der Sinn bestimmter Institutionen und Vereinbarungen besteht. Ich möchte in diesem Zusammenhang einen Passus aus der baden-württembergischen Landesverfassung zitieren, wo es heißt, die Bedeutung der Kirchen und Religionsgemeinschaften „für die Bewahrung und Festigung der religiösen und sittlichen Grundlagen des menschlichen Lebens" werde anerkannt. Damit ist aus staatlicher Sicht sehr treffend der Rahmen für das Wirken der Kirchen abgesteckt; in diesem Rahmen können und müssen sie sich bewegen, auch wenn ihre Bestimmung theologisch gesehen darüber hinausgeht.

HK: In der Diskussion über das Karlsruher Urteil gab es nicht nur Kritik an vermeintlichen Privilegien und Ansprüchen der Kirchen. Gleichzeitig wurden auch vielfach, nicht zuletzt von politischer Seite, die christlichen Grundwerte, das Wertfundament des Staates beschworen. Dahinter verbirgt sich echte Sorge, oft aber auch sind solche Äußerungen Ausdruck von Unsicherheit und Verlegenheit. Braucht es nicht eine neue Verständigung darüber, was diese christlichen Werte für den Staat heute bedeuten bzw. bedeuten können?

Hollerbach: Im Rahmen der schon angesprochenen neuen Grundwertedebatte müßte es zu einem intensiven und sachorientierten Austausch zwischen Politikern und Kirchenvertretern kommen. Dabei sollten auf der einen Seite die unterschiedlichen Zielsetzungen von Staat und Kirche, von Parteien und kirchlichen Verbänden und Gruppierungen klar zum Ausdruck kommen. Gleichzeitig sollte man sich neu darüber verständigen, daß Staat und Gesellschaft auf einem Fundament aufruhen, zu dessen Schaffung und Festigung der Staat auf andere angewiesen ist. Das kann gerade nicht bedeuten, daß er deshalb sozusagen die Hände in den Schoß legt. Daß er seine eigenen Voraussetzungen nicht

garantieren kann, schließt nicht aus, daß der Staat mit den Kirchen und Religionsgemeinschaften zusammenarbeitet, ihren Beitrag für das Gemeinwohl anerkennt und auch aktiv fördert. Schließlich geht es dabei um ihn selbst: Wenn es richtig ist, daß die Demokratie vom Engagement des selbstverantwortlichen Bürgers lebt, dann können dem Staat die religiösen Antriebe dieses Engagements nicht gleichgültig sein.

„Die Kirchen sollten jetzt nicht in Larmoyanz verfallen"

HK: Könnten bzw. sollten die Kirchen in Deutschland ihre Position gegenüber Staat und Gesellschaft in diesem Austausch dadurch stärken und glaubwürdiger machen, daß sie zumindest auf einen Teil ihrer Rechtstitel verzichten, sozusagen eine Bereinigung an den Rändern vornehmen, um den Kern ihres Verhältnisses zum Staat besser verteidigen zu können?

Hollerbach: Für die katholische Seite kann man hier auf eine wichtige Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute verweisen. Dort wird ausdrücklich gesagt, die Kirche sei bereit, auf Privilegien zu verzichten, wenn ihre Glaubwürdigkeit durch solche Vorrechte Schaden nehme. Die grundsätzliche Bereitschaft der Kirche, auf traditionelle Bestände im Verhältnis zum Staat zu verzichten, ist also durchaus gegeben. Als konkretes Beispiel aus jüngerer Zeit läßt sich der Verzicht auf den staatlichen Treueid der Bischöfe in den Verträgen über die Errichtung der neuen Diözesen in den neuen Bundesländern nennen. Es handelt sich dabei zwar um einen Verzicht der staatlichen Seite; aber wenn die Kirche strikt auf dem im Reichskonkordat festgeschriebenen Treueid beharrt hätte, wäre man in den Bistumsverträgen an diesem Punkt nicht weitergekommen.

HK: Wie soll es denn jetzt nach der BVG-Entscheidung vom 10. August und der ersten, zum Teil hoch emotionalisierten Phase der Diskussion darüber weitergehen? Welche Lehren lassen sich für die Beteiligten aus diesem Fall ziehen?

Hollerbach: Ich hoffe, daß man sich in der weiteren Auseinandersetzung nicht in Polemik verliert. Die Kirchen, gerade auch die katholische Kirche, sollten nicht in Larmoyanz verfallen, sondern die Karlsruher Entscheidung als Anstoß dazu nehmen, nicht nur über die eigene Position nachzudenken, sondern neue Anstrengungen unternehmen, um das christliche Erbe, für das das Symbol des Kreuzes steht, glaubwürdig zu repräsentieren und in die politische und gesellschaftliche Umwelt hineinzutragen. Die Kirchen sollten sich wieder verstärkt um die Fragen der politischen Existenz kümmern und die Möglichkeiten ausschöpfen, die ihnen unser Gemeinwesen heute gibt und wohl auch weiter geben wird. Und was die juristische Seite betrifft: Der Karlsruher Beschluß hat gezeigt, wie wichtig es ist, für das Bundesverfassungsgericht wie auch für die anderen Gerichte Persönlichkeiten zu gewinnen, die nicht nur ihr juristisches Handwerk verstehen, sondern auch eine hohe Sensibilität mitbringen, die sich gerade an solchen neuralgischen Punkten bewähren muß.

Insgesamt schlüssig

Eine moralphilosophische Analyse von „Evangelium vitae"

Vor einem halben Jahr wurde die Enzyklika „Evangelium vitae" Johannes Pauls II. veröffentlicht (vgl. HK, Mai 1995, 224 ff.; 243 ff.). Der Text fand als eindringliches Plädoyer für den Schutz des Lebens weithin Zustimmung. Gleichzeitig stießen aber Aussagen der Enzyklika zum Verhältnis von Sittengesetz und Demokratie und zur „Kultur des Todes" vielfach auf Kritik. Es ist Zeit für eine Nachlese: Der Freiburger Moraltheologe Eberhard Schockenhoff würdigt in seiner Analyse der Enzyklika ihre insgesamt schlüssige Argumentation, macht aber auch auf die Schwachstellen des Textes aufmerksam.

Die beiden Anfangsworte, die der am 30. März veröffentlichten Enzyklika Johannes Pauls II. als programmatischer Titel voranstehen, sind in dieser Zusammenstellung ungewohnt. Evangelium und Leben waren aber, jeweils für sich genommen, schon immer Schlüsselbegriffe der religiösen Sprache des Christentums. Indem sie einander nunmehr leitmotivisch zugeordnet werden, verdeutlichen sie das theologische Grundanliegen, das die Moralverkündigung von Johannes Paul II. seit seiner Antrittsenzyklika „Redemptor hominis" wie ein roter Faden durchzieht: den Menschen in der personalen Würde seines Daseins zu erkennen und dieser Würde in allen Erscheinungsformen unbedingte Achtung entgegenzubringen. Für diese anthropologische Grundüberzeugung des christlichen Glaubens verwendet die Enzyklika den Begriff „Evangelium vitae", der sich in den modernen Sprachen sowohl mit Evangelium des Lebens, als auch mit Evangelium *für* das Leben oder Evangelium *vom* Leben wiedergeben läßt.

Die Frohe Botschaft vom Heil, von der Befreiung aus Schuld und Sünde und von der Erlösung, die zu verkündigen der Kirche aufgetragen ist, enthält auch eine Wahrheit über das menschliche Leben, ohne die das Evangelium gar nicht verstanden werden kann. Beide Aussagen, das Evangelium vom Reich Gottes und die Wahrheit über den Menschen, bedingen einander. Wo die Würde des Menschen mißachtet und mit Füßen getreten wird, ist auch das Evangelium als Gottes Wort an diesen Menschen mißachtet und mit Füßen getreten. Wo umgekehrt die Frohe Botschaft überhört wird, gerät der Mensch in Gefahr, sich selbst fremd zu werden. Die Enzyklika bringt die Überzeugung, daß dort, wo der Sinn für Gott verloren geht, auch der Sinn für den Menschen schwindet, auf die zentrale Formel: „Das Evangelium von der Liebe Gottes zum Menschen, das Evangelium von der Würde der Person und das Evangelium vom Leben sind ein einziges, unteilbares Evangelium" (Nr. 2, vgl. auch 21).

Da das Evangelium vom Leben einen Widerhall in der natürlichen Vernunft des Menschen findet, können seine Forderungen jedem Menschen einleuchten. Die natürlichen Rechte der menschlichen Person umschreiben nämlich einen Mindestanspruch, den wir jedem Menschen aufgrund seines Menschseins zugestehen müssen, gleich ob er sich dieser Rechte bewußt und selbst in der Lage ist, sie gegenüber der staatlichen Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen. Wenn sich die Kirche gegen Folter und Vergewaltigung, gegen Diskriminierung und Verfolgung, gegen Todesstrafe, Abtreibung und Zwangssterilisation wendet oder die fundamentalen Rechte der Familie gegenüber staatlichen Eingriffen verteidigt, klagt sie eben diese natürlichen Rechte ein, die jeder Mensch von sich aus besitzt.
Sie postuliert keinen besonderen staatlichen Schutz für ihre eigenen Glaubensauffassungen, sondern die Einhaltung jener fundamentalen Gerechtigkeitsprinzipien, die von der praktischen Vernunft sicher erkannt und von niemand widerspruchsfrei bestritten werden können. Die Forderung nach einem verbindlichen Schutz der Personwürde jedes Menschen ist daher mit der Unterscheidung von Recht und Moral und dem Respekt vor der individuellen Gewissensfreiheit durchaus vereinbar. In der Fähigkeit, im eigenen Gewissen die Botschaft von der Unantastbarkeit des menschlichen Lebens zu vernehmen, sieht die Enzyklika sogar ein wichtiges Element für eine philosophische Definition des Menschseins, das sie den klassischen Bestimmungen von Einsicht und Vernunft, freiem Willen und sittlicher Verantwortung zur Seite stellt.

Eine tiefere Begründung des fünften Gebots

Das allgemeine Prinzip der Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens führt auf der normativen Ebene der Lebensethik zu drei zentralen Aussagen, die von der Enzyklika in betont feierlicher Weise bekräftigt werden: der unbedingten Geltung des Tötungsverbots sowie der ausnahmslosen Verurteilung von Abtreibung und aktiver Euthanasie. Der Papst will trotz der ungewohnten Form, in der er seine Äußerungen vorlegt, keine neue Glaubensüberzeugung der Kirche definieren oder gar so etwas wie ein moralisches Dogma verkünden. Er beansprucht vielmehr nur, eine ununterbrochen gelehrte, in der biblischen und kirchlichen Tradition fest verankerte Wahrheit zu bekräftigen, über die bislang in der Kirche ein allgemeiner Konsens herrschte. Das schließt freilich nicht aus, daß zur Begründung dieser Wahrheit neue Akzente gesetzt werden, wie es insbesondere durch die Verknüpfung des Tötungsverbots mit dem biblischen Liebesgedanken geschieht.

Die Enzyklika erläutert diesen aus der Tradition der reformatorischen Ethik weltbekannten Zusammenhang, indem sie den Sinn der moraltheologischen Unterscheidung von *negativen* Verboten, die in der philosophischen Fachsprache auch unbedingte Unterlassungspflichten genannt werden, und den *positiven* Geboten oder Handlungspflichten präzisiert. Während einige der negativen sittlichen Vorschriften unbedingt und ausnahmslos gelten, so daß die innere Schlechtigkeit eines solchen Tuns durch keinerlei gute Absichten oder an sich wünschenswerte Folgen aufgewogen werden kann, hängt unsere Möglichkeit zur positiven Verwirklichung des Guten von vielen Umständen wie dem Maß unserer sittlichen Kraft, der konkreten Bedürftigkeit eines andern Menschen oder den im Einzelfall gegebenen Anlässen ab.
Die negativen Verbote markieren deshalb nur eine Untergrenze im Sinne eines ersten Anfangs oder einer notwendigen Etappe auf dem Weg zur Freiheit, den Gottes Gebote den Menschen lehren wollen. Zugleich laden sie aber dazu ein, das Minimum des absoluten Verbots zu überschreiten, um ein immer sachgerechteres und angemesseneres Ja zum Leben zu sprechen, das angesichts seiner vielgestaltigen Bedrohungen „immer mehr den Gesamthorizont des Gutes zu erfassen sucht" (Nr. 75 unter Berufung auf Mt 5,48). Auch für das Tötungsverbot gilt, daß es negative Schranke und positives Gebot in einem ist, weshalb sich seine ursprünglichen Intentionen nur erfüllen lassen, wenn es über die unmittelbaren Erfordernisse der Gerechtigkeit hinaus im Licht des umfassenderen biblischen Liebesgebotes verstanden wird.

In dieser auf eine umfassende Förderung des Lebens aus dem Geist der Nächstenliebe zielenden Weiterbildung des Tötungsverbots wird man ohne Zweifel einen wichtigen Beitrag dieser Enzyklika zur gegenwärtigen bioethischen Diskussion erkennen müssen. Durch die tiefere Begründung des fünften Gebots wird insbesondere solchen philosophischen Konzeptionen der Lebensethik widersprochen, die in einer Ethik des gegenseitigen Respekts und in einer Ethik der Fürsorge nicht *komplementäre,* sondern *alternative* Moralauffassungen sehen, wobei nur die Achtung vor der individuellen Autonomie unbedingt verpflichtet, während sich andererseits die aufgeklärten Subjekte einer offenen Gesellschaft entsprechend ihren privaten Wertvorstellungen für ein beliebiges Maß sozialer Anteilnahme entscheiden können.
Demgegenüber betont die Enzyklika: „Das Gebot ‚du sollst

nicht töten' verpflichtet jeden Menschen auch in seinen positivsten Inhalten, nämlich Achtung, Liebe und Förderung des menschlichen Lebens" (Nr. 77). Der Rückgriff auf die prophetischen Traditionen des biblischen Ethos und die Erinnerung an die universale Geltung des Liebesgebots warnen vor der Gefahr, daß eine philosophische Ethik durch die Tendenz zur überscharfen Abgrenzung ihrer Begriffe den Gedanken der sittlichen Verantwortlichkeit aushöhlt, die Ethik in getrennte Bereiche aufspaltet und auf diese Weise am Ende auch die Einheit des moralischen Subjekts verspielt.

Die Bewertung normativer Einzelfragen

Auch im Fall einer unbedingt geltenden naturrechtlichen Norm wie des Tötungsverbots bedarf es nach moraltheologischer Lehre der *praktischen Urteilskraft,* um sie in der jeweils gegebenen Situation richtig anzuwenden. Die durch die biblische, heilsgeschichtliche und christologische Begründung des Tötungsverbots erreichte theologische Vertiefung kann ja keineswegs als Ersatz dafür gelten, daß sich eine normative Ethik auf die praktischen Anwendungsprobleme auch wirklich einläßt, die sich aufgrund ihrer allgemeinen Aussagen im konkreten Leben ergeben. So wäre im Rahmen einer medizinischen Ethik der ärztlichen Verantwortung für das ungeborene Leben zu fragen, ob das unbedingte Verbot jeder vorsätzlichen und direkten Abtreibung, an dem die Enzyklika zu Recht festhält (Nr. 58), auch für den Fall der vitalen Indikation im engeren Sinn gelten muß. Dank der Fortschritte der modernen Medizin ist ein solcher Fall, in dem wirklich Leben gegen Leben steht und das Leben der Mutter nur um den Preis des Lebens des Kindes gerettet werden kann, zwar immer seltener gegeben. Dies enthebt eine normative Ethik, jedoch nicht der Notwendigkeit, nach einer sittlich richtigen oder ethisch vertretbaren Bewältigung einer solchen Konfliktlage zu fragen.

Die meisten katholischen Moraltheologen betrachten heute den medizinisch indizierten Abort im Sinne der klassischen Lehre von der Handlung mit Doppelwirkung als indirekte Tötung und sehen ihn somit als einen ethisch vertretbaren Ausweg an. Eine solche Lösung, die auch von lehramtlichen Verlautbarungen auf ortskirchlicher Ebene wie dem deutschen Moralkatechismus „Leben aus dem Glauben" befürwortet wird, geht über den Wortlaut von „Evangelium vitae" hinaus, wird von ihm aber im Gegensatz zu früheren Stellungnahmen des päpstlichen Lehramtes auch nicht explizit ausgeschlossen.

Auf jeden Fall zeigt diese Frage, daß durch die Einschränkung des Tötungsverbots auf „unschuldige" Menschen noch längst nicht alle Schwierigkeiten beseitigt sind, die aus der Differenz einer unbedingt geltenden Norm zu ihrer sprachlichen Formulierung folgen können. Zu den klassischen Ausnahmen vom Tötungsverbot (Notwehr, Todesstrafe, Tyrannenmord) kommen nämlich noch weitere, die aufgrund des vorausgesetzten objektiven Schuldbegriffs auch von der eingeschränkten Norm, keine *unschuldigen* Menschen zu töten, noch nicht angemessen erfaßt werden. So sind psychisch kranke Gewalttäter in der Regel als schuldunfähig anzusehen, dennoch darf die Polizei einen geisteskranken Amokläufer erschießen, wenn von ihm eine akute Gefahr für das Leben anderer Menschen ausgeht. Ebenso gilt es unter den Bedingungen des Kriegsrechts als erlaubt, feindliche Soldaten zu töten, obwohl ihre bloße Zugehörigkeit zur gegnerischen Armee keineswegs ausreicht, um sie im individuellen Sinn als „schuldig" anzusehen. Auch wenn die Enzyklika die Kriterien für die Erlaubtheit des Tötens im gerechten Krieg äußerst restriktiv formuliert und auf den strikten Verteidigungsfall beschränkt (Nr. 55), ist kaum anzunehmen, daß sie die bedingungslose Formulierung des Verbotes, einen Unschuldigen zu töten, so verstanden wissen möchte, daß die bislang geltenden Regelungen im Rahmen polizeilicher Schutzaufgaben oder unter den Bedingungen des Kriegsrechts in Zukunft kategorisch ausgeschlossen sein sollen.

Der Kontext legt es vielmehr nahe, daß die Enzyklika einer Argumentation entgegentreten will, die in den heute umstrittenen Konfliktfeldern der Lebensethik, vor allem für den Schwangerschaftsabbruch und die Tötung auf Verlangen, *neue* Ausnahmen vom Tötungsverbot fordern. Dieses moralphilosophische Postulat wird häufig damit begründet, daß die traditionelle Ethik und auch die moraltheologische Lehre der Kirche früher Notwehr und Todesstrafe, Tyrannenmord und Kriegsführung zumindest tolerierten. Daraus möchte man dann schließen, daß es sich bei der Unverletzlichkeit des Lebens nicht um ein absolutes, sondern nur um ein relatives Recht handle, das im einzelnen Fall gegen andere Güter abgewogen werden muß.

Der Leib als die konkrete Grenze der Freiheit

Eine solche Argumentation unterschätzt jedoch die anthropologische Bedeutung der leib-seelischen Einheit der menschlichen Person. Seit dem späten deutschen Idealismus und der Phänomenologie unseres Jahrhunderts hat die philosophische Anthropologie immer schärfer herausgearbeitet, daß der Leib und das physische Leben keine dem personalen Selbstvollzug des Menschen äußerlichen „Güter" darstellen, die in einer rein instrumentellen Beziehung zu seiner eigentlichen Wesensbestimmung als sittlichem Subjekt stehen. Der Leib ist vielmehr das unhintergehbare Ausdrucksmedium, in dem sich die menschliche Person in allen ihren Akten, gerade auch in den höchsten Selbstvollzügen des Geistes, notwendig darstellt. Auch unter dem Aspekt seiner sittlichen Handlungsfähigkeit muß der Mensch deshalb als leib-seelische Einheit betrachtet werden, weil er sich in seinem Vermögen zur moralischen Selbstbestimmung gar nicht anders als in seinem Leib und durch seinen Leib gegeben ist.

Der Respekt vor der Personwürde des Menschen darf nicht allein seinen inneren Überzeugungen und moralischen

ASCHENDORFF
VERLAG

Peter Hünermann

Ekklesiologie im Präsens *Perspektiven*

In diesem neuen Werk des Tübinger Dogmatikers geht es nicht um eine Legitimation der faktischen Entwicklungen, sondern um die **kritische Orientierung am neutestamentlichen Maß und den Eckdaten der Tradition.** Die Perspektiven, die von daher entwickelt werden, folgen der Leitidee, daß das Verhältnis zwischen Kirche und Welt nur in Wechselbestimmungen angemessen zu erfassen ist. Dieses Verfahren wird im ersten Teil **Orientierung auf dem Feld der Begrifflichkeit** ausdrücklich gerechtfertigt, was um so verdienstvoller ist, als sich begriffliche Arbeit gegenwärtig keines hohen Kurswertes erfreut und skeptischen Vorurteilen ausgesetzt ist. Der zweite Teil entwikkelt **Orientierungen im gesellschaftlichen Umfeld.** Auch hier ist für die Bestimmung der kirchlichen Außenperspektive die Einsicht leitend, daß das Andere der Kirche – als Gesellschaft, als Kultur etc. – konstitutiv zur Kirche gehört. So werden Erkenntnisse der Geschichtswissenschaften, der Soziologie, der Konfliktforschung und der Politologie in die Reflexionen einbezogen und für die Ekklesiologie fruchtbar gemacht. Der anschließende Teil **Orientierungen im Bereich kirchlicher Strukturen** geht auf brennende Fragen der binnenkirchlichen Situation ein. Hünermanns Überlegungen haben Kompaßfunktion. 307 Seiten, Paperback, DM 70,– / öS 518,– / sFr 65,–.
ISBN 3-402-03290-2.

*

Jesus Christus Gottes Wort in der Zeit

Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie. Das Werk spannt einen großen Bogen von den exegetischen Ausgangspunkten biblischer Christologie über deren dogmengeschichtliche Entfaltung und vor allem die verschiedenen Gestalten der Transformation in der Theologie- und Philosophiegeschichte bis hin zur Erarbeitung eines gewissermaßen nachkritischen systematischen Entwurfs. **„Peter Hünermanns Christologie-Traktat stellt ein theologisches Ereignis dar ...** Denn wer nach dem angemessenen Verständnis der Christologie für unsere heutige Zeit fragt, findet in diesem anspruchsvollen Werk die richtungweisende Antwort“ (engagement 1/2, 1995). 427 Seiten, Paperback, DM 88,– / öS 651,– / sFr 81,–.
ISBN 3-402-03268-6.

Verlag Aschendorff – 48135 Münster.

Wertvorstellungen gelten, sondern muß auch die Unverletzlichkeit seines leiblichen Daseins umfassen. Wir achten einen anderen Menschen nur dann, wenn wir ihn in der konkreten Gestalt annehmen, in der er uns begegnet, sei dies als gesunder Mensch auf der Höhe seiner persönlichen Attraktivität und beruflichen Leistungsfähigkeit, sei es als kranker, behinderter, sterbender oder noch ungeborener Mensch in der äußersten Verletzlichkeit seines körperlichen Daseins. So beruht auch das Grundprinzip einer humanen Lebensethik, wonach wir dem menschlichen Leben von seinem Anfang bis zum Ende in jeder Form, in der es uns entgegentritt, die gleiche Achtung schulden, letztlich auf dem Respekt, den wir in unserer demokratischen Kultur der Freiheit und Selbstbestimmung jedes einzelnen Menschen entgegenbringen.

Der Leib kann in diesem Sinn die konkrete Grenze der Freiheit genannt werden. Das anthropologische Prinzip, nach dem wir im leiblichen Leben die Vergegenwärtigung der Freiheit eines anderen Menschen und die konkretere Repräsentation seiner Person achten, gilt in der Praxis sogar in den äußersten Grenzfällen unheilbarer Krankheit oder eines qualvollen Sterbens. Wer unter Berufung auf die individuelle Selbstbestimmung den Menschen für einen angeblich „menschenwürdigen" Tod verantwortlich machen möchte, liefert ihn nicht nur seinen eigenen Ängsten, seiner Versuchung zur Resignation und seinen depressiven Stimmungen, sondern auch den Ansprüchen der Gesellschaft aus. Gerade angesichts der Zwänge, in die unheilbar Kranke schon vor dem Beginn ihrer letzten Sterbensphase geraten können, wahrt das Tötungsverbot die Freiheit der Sterbenden und ihr Recht auf den eigenen Tod. Dieser meint seiner ursprünglichen Wortbedeutung nach nicht ein künstliches, von menschlichen Akteuren herbeigeführtes Ereignis, sondern eine allen Menschen verfügte und deshalb für sie selbst wie für ihre Umgebung unverfügbare Grenze.

Auf diesem Hintergrund wird auch die ethische Bedeutung der Unterscheidung von Sterbenlassen und Töten (Nr. 65) verständlich. Der Arzt, der einen unheilbaren Patienten sterben läßt und eine aussichtslos gewordene Behandlung abbricht, tut dies in dem Wissen, daß seine medizinische Kunst nicht der Lebensverlängerung um jeden Preis, sondern dem Wohl eines konkreten Menschen dient. Er achtet den ihm anvertrauten Patienten in der Verletzlichkeit und Hilfsbedürftigkeit seines leiblichen Seins, indem er sein Sterben zu erleichtern sucht, dabei aber die letzte Grenze des Todes respektiert, die der Sterbende auch für sich selbst anerkennt. Im Ertragen dieser gemeinsamen Ohnmacht vermag sich eine tiefere menschliche Solidarität und eine entschiedenere Achtung vor der Würde eines leidenden Menschen zu zeigen, als in dem Ausweg einer künstlichen Bewerkstelligung des Todes. Auch in einer Gesellschaft, zu deren sozialen Spielregeln die moralische Akzeptanz dieses Auswegs gehört, werden nur wenige Menschen die Alternative zur Annahme des ihnen verfügten Todes als ein heiteres Sterben zur rechten Zeit erfahren. Die Regel wird eher ein im Einklang mit den medizinischen, materiellen und menschlichen Ressourcen dieser Gesellschaft geplanter Tod sein, dem die Sterbenden unter der Fahne von Humanität und Menschenwürde ausgeliefert sind.

Eine Argumentation, die in der unbedingten Geltung des Tötungsverbots eine emphatische Überschätzung des Lebens sieht, die sich angeblich als ein religiöser Sonderweg der jüdisch-christlichen Tradition herausgebildet hat, verkennt jedoch nicht nur die Leiblichkeit unseres praktischen Seins, die zu den unhintergehbaren Existenzbedingungen jedes Menschen gehört. Sie übersieht auch den Umstand, daß in den klassischen Ausnahmen vom Tötungsverbot jeweils Leben gegen Leben steht. Die ethischen Konfliktlagen, auf die sich die These vom relativen Wert des Lebens beruft, können deshalb überhaupt nur unter der Voraussetzung als echte Konkurrenzsituationen gelten, daß das Lebensrecht der Beteiligten nicht von vorneherein relativiert wird.
Schließlich fällt eine geradezu anachronistische Geisteshaltung auf, die aus einer solchen Überlegung spricht: Sollen wir im Ernst die Tötung eines ungeborenen Kindes oder die aktive Euthanasie als moralisch erlaubt ansehen, nur weil frühere Generationen die Todesstrafe als ein unverzichtbares Mittel betrachteten, um die Gesellschaft vor Kapitalverbrechen zu schützen? Angesichts solch oberflächlicher Gleichsetzungen und der weitreichenden Folgerungen, die aus ihnen gezogen werden, ist es auch aus moralphilosophischer Sicht zu begrüßen, daß die Enzyklika an die unbedingte Geltung des Tötungsverbots erinnert. Die genannten Beispiele zeigen aber, wie schwierig es ist, diese moralische Norm mit der notwendigen sprachlichen Präzision zu formulieren, so daß darunter nicht ungewollt auch solche Fälle subsumiert werden, die man eigentlich gar nicht unter das Verbot fallen lassen möchte.

Es entspricht einer langen Lehrtradition der katholischen Kirche, auf der Basis eines naturrechtlichen Denkens an das *ethische Fundament* zu erinnern, auf dem die moderne Demokratie steht. Ihr Vorrang vor allen anderen Herrschaftsformen, den die Enzyklika grundsätzlich anerkennt, auch wenn sie ihr nur einen instrumentellen Wert für die friedliche Erreichung der existentiellen Lebenszwecke des Menschen zubilligt (Nr. 70), beruht nicht allein auf dem Mehrheitsprinzip oder dem Grundsatz der Verfassungskonformität, sondern auch auf der Anerkennung der Menschenrechte, die dem staatlichen Handeln und dem Verhalten der Individuen untereinander vorgegeben sind.
Schon während der Grundwerte-Debatte der 70er Jahre wurde in Deutschland von kirchlicher Seite immer betont, daß der demokratische Rechtsstaat seine weltanschauliche Neutralität, die ihm von der Verfassung her auferlegt ist, nicht als Auftrag zum Rückzug aus allen moralischen Konflikten der Gesellschaft auslegen darf. Als Garant der freiheitlich-demokratischen Rechtsordnung kann er sich nicht einfach als wertneutral verstehen und seine weltanschauliche Überparteilichkeit als strikte Äquidistanz zu allen in der Gesellschaft gelebten moralischen Überzeugungen verstehen.

Wenn der Rechtsstaat angesichts gesellschaftlicher Meinungsunterschiede auch in Kernbereichen des Zusammenlebens keine Sphäre des Rechts mehr schützt, die dem Zugriff wechselnder Mehrheiten entzogen bleibt, gefährdet er nämlich auf Dauer auch seine eigene Legitimationsbasis, die ihm den Vorrang vor anderen Staatsformen sichert.

Innerhalb der politischen Ethik führt dies zu der Überlegung, daß hypothetisch gedachte oder wirklich existierende staatliche Normsysteme, die fundamentale Gerechtigkeitskriterien nicht erfüllen, auch dem Begriff einer Rechtsordnung nicht mehr entsprechen. Es kann deshalb kaum überraschen, wenn der Papst auf die Gefahren hinweist, die der Demokratie von einem verbreiteten ethischen Relativismus drohen. Gegenüber der Versuchung, die bürgerliche Tugend demokratischer Toleranz mit einer prinzipiellen Gleichgültigkeit gegenüber dem Anspruch des sittlichen Gesetzes zu verwechseln, betont er: „Der Wert der Demokratie steht und fällt mit den Werten, die sie verkörpert und fördert." (Nr. 70). Im einzelnen nennt die Enzyklika als solche der demokratischen Staatsform vorausliegenden „Werte" die Würde der menschlichen Person, ihre unveräußerlichen Rechte, die Solidarität der einzelnen gesellschaftlichen Gruppen und das Gemeinwohl als Ziel und Kriterium des politischen Lebens.

Moralisches Gesetz und staatliches Recht

Die Idee einer *objektiven Wertbegründung des Rechts,* die im Hintergrund dieser Ausführungen der Enzyklika steht, fand nach dem Zweiten Weltkrieg auch in der deutschen Rechtswissenschaft breiten Zuspruch. Sie erschien damals vielen geeignet, den Rechtspositivismus zu überwinden, ohne auf den Gedanken eines von Natur aus Rechten zurückgreifen zu müssen. Die These, das Recht müsse sich als eine Wertordnung verstehen, die ihre materiale Grundlage in den moralischen und sozialen Werten findet, die sie verwirklicht, stößt heute allerdings erneut auf starke Einwände, von denen die Enzyklika auch einige benennt (Nr. 68). Neben den weithin ungeklärten Fragen hinsichtlich der Seinsweise und Erkennbarkeit moralischer Werte steht dabei in der gegenwärtigen rechtsphilosophischen Diskussion vor allem die praktische Unmöglichkeit im Vordergrund, einen intersubjektiv verbindlichen Konsens über die Bedeutung, Maßgeblichkeit und unterschiedliche Ranghöhe der einzelnen Werte zu erzielen.

Auch die Ausführungen der Enzyklika verfolgen nicht das Ziel, eine objektive Werthierarchie für den Gesamtumfang der staatlichen Rechtsordnung zu begründen. Sie beschränken sich vielmehr darauf, eine staatliche Schutzpflicht für das fundamentalste Rechtsgut des Lebens einzuklagen, die der demokratische Staat nicht davon abhängig machen darf, welche subjektive Wertschätzung das menschliche Leben in den Augen einzelner Gruppen und Individuen genießt. Es fragt sich allerdings, ob dieses Argumentationsziel nicht leichter zu erreichen gewesen wäre, wenn man sich strikt an die naturrechtliche Denkfigur der natürlichen Rechte der menschlichen Person gehalten hätte, die auch gegenüber demokratischen Staatsformen einen vorstaatlichen Rechtsanspruch begründen. Sicherlich verwendet die Enzyklika die Begriffe „natürliche Rechte" und „moralische Werte" in einem weiteren Sinn, als es in der rechtsphilosophischen Diskussion üblich ist, die Anklänge an die Idee einer objektiven Wertbegründung des Rechts sind deshalb wohl eher als Ergänzung denn als präzise Alternative zu einer naturrechtlichen Begründungsweise gedacht.

Das Verständnis der Rechtsordnung als einer Wertordnung, das den demokratischen Rechtsstaat allein von den moralischen Werten her bemißt, die er verwirklicht oder in einzelnen Bereichen eben nicht verwirklicht, unterschätzt allerdings einen für das Selbstverständnis des modernen Staates besonders wichtigen Aspekt. Die politisch-ethische Legitimation des freiheitlichen Rechtsstaates liegt nämlich auch dann, wenn sie von einem überpositiven Grund und Maß des Rechts her verstanden wird, nicht allein in der äußeren Verwirklichung normativer Gerechtigkeitsvorstellungen. Vielmehr kommt auch den *internen Prinzipien* der Rechtsstaatlichkeit wie der allgemeiner Geltung positiver Gesetze, der Publizitätspflicht oder dem Rückwirkungsverbot eine hohe rechtsethische Bedeutung zu, die meist erst im Spiegel der Unrechtserfahrungen einer willkürlichen Zwangsherrschaft wirklich erfaßt wird. Eine Rechtsordnung verliert deshalb ihre rechtsstaatliche Qualität nicht schon dadurch, daß einzelne Gesetzesregelungen moralischen Geboten widersprechen oder ihrem Anspruch nicht mehr in ausreichender Weise genügen. Dies ist vielmehr erst dann der Fall, wenn der Widerspruch zur moralischen Ordnung oder die Nicht-Übereinstimmung mit ihr zentrale Bereiche des gesellschaftlichen Zusammenlebens betrifft und dabei eine bestimmte Schwelle überschreitet, wodurch dann die moralische Legitimation des ganzen Rechtssystems in Frage gestellt wird.

Einer solchen Gefahr sieht Johannes Paul II. heute offenbar die westlichen Demokratien ausgesetzt, wenn sie der Tendenz zu einer schleichenden Mißachtung menschlicher Grundrechte, insbesondere des Anspruchs der menschlichen Person auf Leben und körperliche Unversehrtheit von Anfang bis zum Ende ihrer irdischen Existenz, nicht wirksam entgegentreten. Angesichts der schrecklichen Erfahrungen unseres Jahrhunderts, wird man die Gefahr einer solchen Entwicklung kaum bezweifeln können. Auch wer in diesem Punkt die Sorge des Papstes teilt, kann aber den düsteren Grundton und die argumentative Einseitigkeit seiner Analyse bedauern. Es ist immerhin auch ein Ergebnis der Unrechtserfahrungen dieses Jahrhunderts, daß Christen den säkularen Rechtsstaat um seiner Freiheitsgarantien willen bejahen, auch wenn er nicht in allen Erscheinungsformen seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit mit seinen eigenen Ansprüchen übereinstimmt. Ein behutsameres Eingehen auf das innere Dilemma des modernen Rechtsstaates und ein ermutigendes Wort zu den Schwierigkeiten politischen Handelns in einer Gesellschaft, deren moralische Überzeugungen immer weiter auseinanderdriften, hätten die

Überzeugungskraft dieser Passagen der Enzyklika nur erhöhen können.

Die Enzyklika spricht von den vielfältigen Gefährdungen, denen das menschliche Leben in unserer modernen Zivilisation ausgesetzt ist. Dazu verwendet sie von Anfang an ein antithetisches Kontrastschema als formales Gestaltungsmittel, das die geforderte Zivilisation der Liebe in streckenweise geradezu apokalyptischer Manier einer in düsteren Farben ausgemalten „Kultur des Todes" gegenüberstellt. Durch diese konsequent durchgehaltene, sich Zug um Zug steigernde Dramatik gewinnt die Enzyklika eine gedankliche und sprachliche Eindringlichkeit, die ihren Charakter als lehramtlichen Text über weite Strecken vergessen läßt. Im Stil einer prophetischen Zeitkritik beklagt sie immer wieder die destruktive Macht des Todes, die seit den Tagen des Brudermörders Kain wie ein blutroter Faden die Unheilsgeschichte der Menschheit durchzieht und angesichts des Ausmaßes menschlicher Lebensvernichtung in unserem Jahrhundert offener denn je zutage tritt. Gemessen an der sprachlichen Wucht der für die zerstörerische Gewalt des Bösen aufgebotenen Metaphern ist die Schilderung des Gegenentwurfs einer Zivilisation der Liebe trotz wertvoller Hinweise – zu denken ist etwa an das Werben für neue Formen mitmenschlicher Solidarität wie die freiwillige Organspende, die „Adoption aus der Ferne" oder die Achtung gegenüber alten Menschen – (Nr. 86, 93 und 94) dagegen vergleichsweise blaß und schemenhaft geraten.

Die Gefahren dunkler Emphase

Nun wird man dieses Abfallen der sprachlichen Dramatik nicht einfach auf kompositorische Mängel bei der Endredaktion des Textes zurückführen. Die Enzyklika geht in diesem Punkt ohnehin bis an die Grenzen des in einem lehramtlichen Dokument Möglichen. Eher wird man in einer nüchternen Analyse der Argumente, Denkmotive und sprachlichen Ausdrucksmittel dieser Enzyklika fragen müssen, ob der sachliche Bedeutungsgehalt des Begriffs „Kultur des Todes" seiner sprachlichen Assoziationskraft überhaupt gerecht werden kann. Dieses Wortpaar, in dem man auf der semantischen Ebene mit Fug und Recht die eigentliche Kontrastfigur zu den Anfangsworten der Enzyklika sehen darf, avancierte in den letzten Jahren in der kirchlichen Verkündigungssprache schnell zu einem Grundtopos kritischer Zeitdiagnose, dem man seine unklare gedankliche Herkunft schon kaum mehr ansieht.

Zugunsten der aus dem Amerikanischen stammenden Rede von der „Kultur des Todes" läßt sich immerhin anführen, daß sie mentalitätsmäßige Zusammenhänge und gemeinsame Wurzeln benennt, die den lebensfeindlichen Tendenzen unserer Zeit zugrundeliegen. Neben diesen Gemeinsamkeiten gibt es jedoch auch gewichtige Unterschiede zwischen Praktiken wie künstlicher Empfängnisverhütung, Abtreibung, Zwangssterilisation, extrakorporaler Befruchtung oder der Embryonenforschung, was die Enzyklika in ihren differenzierenden Erwägungen zu Empfängnisverhütung und Abtreibung (Nr. 12–13) oder in den allerdings zu knapp geratenen Ausführungen zum Bevölkerungswachstum (Nr. 16) ja auch ausdrücklich anerkennt. Sodann aber ist grundsätzlicher zu fragen, mit welchem Recht die furchtbare, selbstzerstörerische Gegenmacht des Bösen eine „Kultur" des Todes genannt werden darf. Kann man denn im Ernst von einer „Abtreibungs*kultur*" (Nr. 13) sprechen, ohne dem ursprünglichen Sinn dieses Wortes und seinem Gewicht in der ganzen philosophischen und theologischen Tradition Gewalt anzutun?

Dieser Begriff hat von seinen etymologischen Wurzeln her einen überaus positiven Klang: das lateinische Wortfeld *cultus, cultura, cultor* geht auf die Grundbedeutung „bebauen, pflegen" zurück und meint deshalb immer einen hohen Grad an lebendiger Ordnung und Organisation, an Anwendung menschlicher Intelligenz und Vernunft, an künstlerischer Gestaltung und menschlicher Fähigkeit. In den meisten modernen Sprachen steht dieses Wort für die höchsten innerweltlichen Vollendungsformen des menschlichen Seins. Läßt sich ein solcher Terminus auf diesem Hintergrund zur Kennzeichnung der destruktiven, zersetzenden Gewalt des Todes überhaupt verwenden? Die Frage stellen heißt, sie verneinen. Auch wenn die amerikanische Kulturanthropologie von „cultural patterns" spricht, meint sie die ganzheitliche Orientierungsleistung, die jede Kultur auf ihrem Entwicklungsniveau und innerhalb ihres Geltungskreises erbringt. Damit kann man die totalitäre, alles in ihren Bann ziehende Gewalt des Todes gerade nicht vergleichen.

Wir sollten deshalb die Bezeichnung „Kultur des Todes", wenn überhaupt, nur sehr selten und in mitgedachten Anführungszeichen verwenden, um uns des verfremdenden und uneigentlichen Charakters dieser Redeweise bewußt zu bleiben. Gedanklich schärfer und sprachlich präziser wäre es freilich, von einer „Anti-Kultur" des Todes zu sprechen und das positive Wertungswort „Kultur" für die lebensförderlichen Ansätze in unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit aufzusparen, die es wieder neu zu entdecken gilt. In diesem Sinn spricht auch die Enzyklika an der Stelle, wo sie den Begriff einführt, von einer „Kulturkrise" (Nr. 11) und einer „Anti-Solidaritätskultur" (Nr. 12) unserer Zeit.

Hinter solchen Überlegungen zum rechten Gebrauch der Worte mag mancher Leser einen übertriebenen sprachlichen Purismus erkennen, der zu wenig Verständnis für die Eigengesetzlichkeit der kirchlichen Verkündigungssprache aufbringt. Es ist jedoch ein notwendiger Dienst der Theologie am Glauben der Kirche, daß sie auf der Klarheit zentraler Termini besteht und vor den Gefahren dunkler Emphase warnt. Zu weit gefaßte Begriffe, mitschwingende Beiklänge und pauschale Subsumtionen können die Überzeugungskraft der für die kirchliche Lehre vorgetragenen Sachgründe nur verdunkeln. Allzuleicht wird dann übersehen, daß die lehramtliche Position der Kirche zu zentralen Fragen der Lebensethik auf einer folgerichtigen und in sich schlüssigen Argumentation beruht, die auch in einer moralphilosophischen Analyse der rationalen Nachprüfung standhält.

Eberhard Schockenhoff

Wehrpflicht am Ende?

Friedensethische Anmerkungen zu einer facettenreichen Debatte

Die Entscheidung über die Wehrform der Zukunft hat weitreichende, auch über militärpolitische Fragestellungen hinausgehende Implikationen. Thomas Hoppe vom Institut für Theologie und Frieden in Barsbüttel plädiert in seinem Beitrag dafür, die gelegentlich auf Einzelaspekte verkürzte Diskussion über Wehrpflicht oder Freiwilligenarmee um dringliche friedensethische Reflexionen zu erweitern

Die grundlegenden politischen Veränderungen am Ende der achtziger Jahre haben viele Gewißheiten ins Wanken gebracht und lange beantwortet geglaubte Fragen neu aufgeworfen. Gerade für den friedens- und sicherheitspolitischen Bereich gilt dies in besonderem Maß. Perspektiven und Probleme einer europäischen Friedensordnung nach dem Ende des Kalten Krieges standen zur Diskussion – nun nicht mehr lediglich innerhalb einer eher kleinen *community* von Experten aus der Friedensforschung und generell der wissenschaftlichen Politikberatung. Vielmehr wurden sie durch die im Jahr 1989 eröffneten Chancen zum zentralen Thema der praktischen Politik selbst.

Früh schon wurden die neu gewonnenen Hoffnungen erschüttert, noch vor der in vielerlei Hinsicht richtungweisenden „Charta von Paris", auf deren prinzipielle Leitideen zu einer gewandelten Ordnung für Europa sich die KSZE-Teilnehmerstaaten im November 1990 verständigten. Der Überfall des Irak auf Kuwait hatte schlagartig in Erinnerung gerufen, daß jedenfalls außerhalb Europas organisierte Gewalt als Mittel der Politik keineswegs obsolet geworden war. Seit dem Sommer 1991 erfährt Europa im ehemaligen Jugoslawien direkt und unmittelbar, wie nachhaltig gewaltförmige Politikkonzepte (fast) jedem Versuch widerstehen können, Konflikte auf dem friedlichen Weg des Ausgleichs und der Verhandlung zu lösen. Schon heute ist unübersehbar, daß dem Modell eines kollektiven Sicherheitssystems für Europa und darüber hinaus durch diese politische und militärische Eskalation schwerster Schaden zugefügt wurde.

Die These vom abhanden gekommenen Feind

Die Debatte um die Wehrform der Zukunft – ob, wie bisher, auf der allgemeinen Wehrpflicht basierend oder aber auf dem Prinzip der Freiwilligkeit des Soldatendienstes – bleibt von diesen politischen Rahmenbedingungen nicht unbetroffen. Eine inzwischen oft gehörte Formel lautet zwar, nach dem Ende des Ost-West-Konflikts sei den europäischen Staaten gewissermaßen „der Feind abhanden gekommen". Speziell Länder in einer Mittellage – wie Deutschland – stünden vor der gleichermaßen erleichternden wie irritierenden Tatsache, nur noch „von Freunden umgeben zu sein".
Auf den ersten Blick mag daraus ein entscheidendes Argument gegen die Aufrechterhaltung des Wehrpflichtprinzips gewonnen werden. Denn zur Zeit der Aufstellung der Bundeswehr hatte der seinerzeit amtierende erste bundesdeutsche Verteidigungsminister, *Theodor Blank*, die Einführung der Wehrpflicht jenseits aller demokratietheoretischen oder staatsphilosophischen Begründungsmuster schlicht mit der anders nicht erreichbaren *Bedarfsdeckung* an Mannschaften für die neuen Streitkräfte gerechtfertigt. Man könnte vermuten, im gewandelten sicherheitspolitischen Umfeld nach 1989 werde mit der Hinfälligkeit der ursprünglichen Begründung auch das Begründete selbst überflüssig. Ein genauerer Blick offenbart freilich, daß mit einer solchen Einschätzung Problemdimensionen übergangen werden, deren Bedeutung für eine Entscheidung in der hier anstehenden Frage erheblich ist.

Die These vom abhandengekommenen Feind sieht im Kern etwas Richtiges, wird aber, indem sie diesen Kern für das Ganze ausgibt, unzutreffend, ja nachgerade problematisch. Tatsache ist, daß vor allem durch die verschobenen politischen und militärischen Kräfterelationen ein großangelegter Angriff auf die Bundesrepublik Deutschland mit kurzer Vorwarnzeit – das bis 1989 stets neu durchgespielte Szenario der Planer – zukünftig als sehr unwahrscheinlich gelten kann. Die derzeit gültige, politisch verabredete Begrenzung des Gesamtstreitkräfteumfangs auf 370 000 Mann (der nach neuester Entwicklung weiter auf 340 000 Mann reduziert werden wird) erhält von hierher ihre wichtigste Begründung. Fakt ist aber auch, daß die bisher dominante Bedrohungswahrnehmung durch einen solchen umfassenden strategischen Angriff von einer Vielzahl z. T. *diffuser Risiken* und Gefährdungslagen abgelöst wurde. Sie ergeben sich zum wesentlichen aus dem Mangel an politischer Steuerungskompetenz und Kontrolle über wichtige Entwicklungen im internationalen politischen System. Zudem haben die Organisationen und Institutionen der internationalen Staatengemeinschaft gerade in friedenspolitischer Hinsicht eine gewachsene Verantwortung zu tragen – eine Verantwortung, mit der sie sich angesichts knapper finanzieller Ressourcen, schwankenden politischen Rückhalts in entscheidenden Krisensituationen und eines Wiedererstarkens des nationalstaatlich orientierten Sicherheitsdenkens zu übernehmen drohen.

Verläßlich, gar berechenbar scheint die zukünftige weltpolitische Gesamtentwicklung daher ebensowenig zu sein, wie dies für die Perspektiven einzelner Regionen, z. B. Europa, zutrifft. Neben der deutlich gestiegenen Wahrscheinlichkeit

Eine besondere Kostbarkeit:

Karten und Bilder vom Heiligen Land durch zwei Jahrtausende

Dieser Band bietet 60 der schönsten und historisch interessantesten Karten: angefangen von Claudius Ptolemäus 150 v.Chr. bis hin zu Karten aus dem Jahre 1818, gezeichnet von Pierre Jacotin, dem Karthographen Napoleons, werden europäische, byzantinische, arabische und persische Darstellungen präsentiert. Der Text von K. Nebenzahl zu jeder Abbildung bietet eine Fülle interessanter Informationen: zur Karthographiegeschichte des Heiligen Landes und zur Entdeckung der Welt insgesamt.



Jetzt zum Einführungspreis bestellen!

Kenneth Nebenzahl

Atlas zum Heiligen Land

164 Seiten, in Leinen gebunden, mit farbigem Schmuckschuber,
100 Abbildungen davon 89 in Farbe, 4 aufklappbare Doppelseiten

Einführungspreis nur bis 31.12.1995: DM 168,--

(danach DM 188,--)

Ja, ich bestelle zur umgehenden Lieferung gegen Rechnung:

___Ex. Kenneth Nebenzahl
Atlas zum Heiligen Land
164 Seiten, in Leinen gebunden,
mit Schmuckschuber
zum Einführungspreis: jetzt nur DM 168,--
Best.-Nr. 104107

Name/Vorname

Straße/Hausnummer

PLZ/Ort

Datum/Unterschrift

Preisstand: September '95

80 Pf
falls Marke
zur Hand

ANTWORT

Freiburger BuchVersand
Herrn Clemens Kohler
Habsburgerstr. 116

79104 Freiburg



Freiburger
BuchVersand

Bücher und mehr
rund um die Gemeinde

Ihre Bestellvorteile

- Kein Risiko - 14 Tage Rückgaberecht
- Bequeme Lieferung gegen Rechnung
- Kein Club, Keine Mitgliedschaft
- Telefonischer Bestellservice:
  0761 / 2717-328
  oder per Fax: 0761 / 2717-360

lokal oder regional begrenzter Kriege gelten besonders die unterschiedlichen Intensitätsgrade des Terrorismus, der internationale Waffen- und Drogenhandel und die Weiterverbreitung von Nuklearwaffen, die Gewaltneigung fundamentalistischer Bewegungen und Regime, aber auch Verteilungskonflikte um knapper werdende Ressourcen (Wasser, Nahrungsreserven, lebensermöglichende Umweltbedingungen) und nicht zuletzt die gewaltigen weltweiten Migrationsströme als besonders gravierende sicherheitspolitische Risiken.

Alle diese Risiken sind letztlich durch fehlerhafte Politik erst entstanden, und einer wirklich auf die Ursachen zielenden Gegenstrategie muß es primär darauf ankommen, diese Fehler zu analysieren und zu korrigieren. Aber hier erweist sich der Zeitfaktor als kritisch: auch eine solchermaßen korrigierend ansetzende Politik bedarf voraussichtlich einer minimalen (und zu minimierenden!) militärischen Absicherung dagegen, daß friedenspolitisch notwendige Prozesse systematischer Konfliktbearbeitung und Versuche der Aussöhnung verfeindeter Konfliktparteien chancenlos bleiben, weil der ungehinderte Rückfall in atavistische Gewaltorgien (wie im vormaligen Jugoslawien, aber auch in Ruanda, Angola und anderenorts) jederzeit möglich ist.

Die friedensethisch und -politisch wichtigste Frage auch in der Diskussion pro und contra Wehrpflicht lautet dann aber: Folgt diese Debatte einer politischen „Grundphilosophie", die entschieden auf die Rückbindung jeden politisch-militärischen Engagements an zentrale Imperative überparteilicher politischer Gerechtigkeit setzt? In der gegenwärtigen Diskussionslage ist nichts dringender einer Klärung bedürftig als der vieldeutige Begriff der „vitalen nationalen Interessen". Vor zwanzig Jahren forderte *Carl-Friedrich von Weizsäcker*, die Nationen müßten um ihres gemeinsamen Überlebens willen ihre kurzfristigen und unmittelbaren Interessen als Teil eines größeren weltweiten Gesamtinteresses der Menschheit wahrzunehmen lernen.

Diese Forderung, Außenpolitik in der Perspektive und nach den Maßstäben einer „Weltinnenpolitik" zu konzipieren und zu betreiben, hat nichts von ihrer Dringlichkeit verloren. Sie bedeutet, aktuell gewendet und auf den hier thematisierten Zusammenhang bezogen: Wo militärische Vorkehrungen und Apparate noch unverzichtbar erscheinen, ist dafür Sorge zu tragen, daß sie nicht nur auf das *notwendige Minimum* beschränkt werden, sondern der Rückgriff auf solche Mittel unter strikten friedenspolitischen Prärogativen – vor allem dem weiterhin festzuhaltenden *Vorrang gewaltfreier Konfliktbearbeitung* – steht.

Diese veränderte außenpolitische Perspektive bedeutet weiterhin, daß Fragen nach Nutzen, Kosten und Legitimität insbesondere solcher Engagements, die sich nicht aus dem unmittelbaren Zusammenhang einer Landes- oder Bündnisverteidigung herleiten lassen, anhand des Maßstabs entschieden werden müssen, ob ein solcher Einsatz dem Interesse an einem gerechten Frieden in der jeweiligen Region auf die Dauer und im Hinblick auf alle Betroffenen nachweislich dienlich ist.

In dieser eminent *politischen Argumentationsrichtung* unterscheidet sich die sozialethische Verortung der Wehrpflichtdebatte von ihrem individualethischen Aspekt, nämlich der Frage nach der Wahrung des *Grundrechts auf Gewissensfreiheit* im Wehrdienst und nach den Grenzen dieses Rechts. Die ethische Relevanz der Wehrpflicht-Diskussion wird nicht selten auf die individuelle Gewissensproblematik reduziert. Die übergreifenden sozialethischen und friedenspolitischen Bezüge, die primär als Anfrage an die Politik insgesamt zu verstehen sind, werden dabei nicht nur ausgeblendet; sie können darüber hinaus in einer bedenklichen Weise individualisiert werden, wenn sie nur noch im Kontext der persönlichen gewissensmäßigen Stellungnahme des einzelnen zum Wehrdienst zu thematisieren sind. Zudem erhalten sie auf diese Weise ein Gewicht, das der einzelne Soldat kaum tragen kann.

Die individualethische Relevanz der Veränderungen der Wehrform

Damit wird die Frage, wie sich Veränderungen der Wehrform auf die grundrechtliche Situation des einzelnen Soldaten auswirken dürften und wie weit sie individualethisch relevant sind, freilich keineswegs überflüssig. Zu Recht ist darauf hingewiesen worden, daß mit der Wehrpflicht nicht nur rechtfertigungsbedürftige Grundrechtseinschränkungen sowie potentielle Gefährdungen an Leib und Leben des Wehrpflichtigen verbunden sind, sondern sich in jedem konkreten Fall eines militärischen Einsatzes für den einzelnen sehr ernste Fragen nach der sittlichen Qualität dieses Einsatzes stellen können. Auch die prima facie geltende Vermutung, daß die legitime Regierung im Rahmen des sittlich Zulässigen handelt, suspendiert ja nicht von der eigenen gewissensmäßigen Stellungnahme zu einer konkreten Beteiligung an militärischen Aktionen.

Unter diesem Gesichtspunkt spricht vieles dafür, das *Prinzip der Freiwilligkeit* insbesondere bei Einsätzen, die über Landes- und Bündnisverteidigung im herkömmlichen Sinn hinausgehen und mit besonderen persönlichen Risiken für die Soldaten verbunden sind, stark in den Vordergrund zu stellen. In der Umstrukturierung der Bundeswehr in zwei aufgaben-, ausstattungs- und ausbildungsmäßig verschiedene Kategorien, nämlich die (stark gekaderten) *Hauptverteidigungskräfte* und die (im wesentlichen präsenten) *Krisenreaktionskräfte*, spiegelt sich diese Überlegung wider. Denn in den Krisenreaktionskräften werden hauptsächlich Zeit- und Berufssoldaten, zum geringeren Teil Wehrpflichtige Dienst tun, und letztere nur dann, wenn sie zuvor freiwillig ihre Bereitschaft zur Teilnahme an derartigen Einsätzen bekundet haben.

Gleichwohl muß hier sorgfältig unterschieden werden: freiwillig eingegangene Grundrechtseinschränkungen, wie sie auch beim Eintritt in eine Freiwilligenarmee unvermeidlich sein dürften, lassen zwar nachher keine Beschwerde über die

damit verbundenen Restriktionen zu; die Gewissensfrage nach der Beteiligung an konkreten militärischen Aktionen hingegen stellt sich im Prinzip für den Freiwilligen nicht weniger als für einen Wehrpflichtigen. Es entfällt im wesentlichen „lediglich" das Problem, zum Wehrdienst gezwungen zu werden. Wenn die Ablösung der Wehrpflicht durch eine Freiwilligenkonzeption daher mit der Erwartung verbunden ist, dadurch lasse sich die Problematik der Kriegsdienstverweigerung im wesentlichen umgehen, so erscheint dies durchaus ambivalent; jedenfalls wäre zu verhindern, daß die Zahl auch potentieller Verweigerer unter den Soldaten nur deshalb zurückginge, weil berufsethische Fragen weniger drängend erscheinen.

In ihrer gemeinsamen Stellungnahme „Für eine zeitgemäße Form des militärischen Gehorsams" (1990) hoben die damalige Kommission Justitia et Pax der Berliner Bischofskonferenz und die Deutsche Kommission Justitia et Pax hervor, unabhängig von der Wehrform müßten dem Soldaten in einer Armee verantwortliche Gewissensentscheidungen möglich bleiben. Als Voraussetzungen dafür nannte die Stellungnahme unter anderem: genügendes Wissen um die Wirkungen des eigenen Handelns und eine kritische Gewissensbildung, die die normativen Grundsätze kennt, an denen militärisches Handeln auszurichten ist.

Die Befürworter einer Abschaffung der Wehrpflicht zugunsten einer Freiwilligenarmee plädieren dafür hauptsächlich aus Gründen, die sich unter den Stichworten „Funktionalität", „Professionalität" und „Effizienz" subsumieren lassen. Die Personalfluktuation in der Truppe sei geringer als in einer Wehrpflichtigenarmee, ein höherer Präsenzgrad sei möglich, die Motivationsprobleme seien geringer (damit auch die Disziplinschwierigkeiten) und die Nutzungsmöglichkeiten des erlernten militärischen Könnens größer. Nicht zuletzt entfalle das leidige Problem der *Wehrgerechtigkeit*, mit dem man bislang vor allem durch wiederholte Modifikationen von Wehrdienstausnahmen und Tauglichkeitsgraden zurechtzukommen sucht.

Die Schwierigkeiten, Wehrgerechtigkeit herzustellen, nehmen vorhersehbar in dem Maße zu, in dem der Umfang der Streitkräfte weiter reduziert werden könnte. In dieser Perspektive empfahl die Unabhängige Kommission für die künftigen Aufgaben der Bundeswehr (die sogenannte „Jacobsen-Kommission") schon 1991, die Frage einer Änderung der Wehrform ernsthaft zu prüfen, sollte die Gesamtstärke der Bundeswehr auf unter 370 000 Mann sinken.

Doch stehen den Argumenten der Befürworter einer Freiwilligenarmee auch ernstzunehmende Einwände seitens der Verfechter der bisherigen Wehrpflicht-Konzeption gegenüber. Sie sehen vor allem *Rekrutierungsprobleme*, sowohl was die Zahl der aktiven Soldaten angeht wie auch im Hinblick auf das notwendige Aufkommen an gut ausgebildeten Reservisten. Es wird bezweifelt, ob der Ersatz der Wehrpflichtigen durch kurzdienende Zeitsoldaten (2 bis 4 Jahre) eine vorzugswürdige Alternative darstelle. Denn auch bei dieser Lösung lasse sich eine relativ hohe Personalfluktuation nicht vermeiden, und einer hohen Ausbildungsintensität stehe nur eine vergleichsweise kurze Nutzungsphase für die erworbenen Kompetenzen gegenüber. Auch den Befürwortern der jetzigen Regelung ist allerdings an einer Erhöhung des Freiwilligenanteils in der Armee gelegen. Sie halten eine aus Wehrpflichtigen, Zeit- und Berufssoldaten zusammengesetzte Armee für flexibler, da sie je nach politischer Lage vergrößert oder verkleinert werden könne und unabhängiger von demographischen Trends und wechselnden gesellschaftlichen Stimmungslagen sei.

Statt eines Staats im Staate

Mit dem Stichwort „Militär und Gesellschaft" ist ein weiteres Diskussionsfeld markiert, in dem sich die Debatte um Wehrpflicht- oder Freiwilligenarmee vollzieht. Hier stoßen die Einschätzungen besonders heftig aufeinander. Die Befürworter der Wehrpflicht-Konzeption wie ihre Gegner berufen sich dabei vor allem auf die Erfahrungen, die mit dem inneren Gefüge der Bundeswehr seit ihrem Bestehen gemacht wurden. Ein direkter Vergleich zu den Verhältnissen in einer Freiwilligenarmee erweist sich nicht zuletzt deswegen als schwierig, weil Erfahrungen mit Freiwilligenarmeen in anderen Ländern auf die spezifisch deutsche Situation nur begrenzt übertragen werden können.

In der Diskussion spielen hauptsächlich die folgenden Aspekte eine Rolle:

- die Integration der Soldaten in die umgebende Zivilgesellschaft, gemäß der Maxime „Staatsbürger in Uniform" statt einer Armee als „Staat im Staate" (Integrationsfunktion), eng damit verknüpft
- die *politische Kontrolle* der Streitkräfte nicht nur durch die unmittelbar politisch Verantwortlichen, sondern auch durch die ständigen Zu- und Abgänge von Wehrpflichtigen aus allen sozialen Schichten (Demokratisierungsfunktion) sowie
- die Einbindung der Wehrpflichtigen in einen Dienst, in dem wesentliche *sozialpädagogisch erwünschte Kompetenzen* vermittelt würden, die sie im Regelfall innerhalb ihrer alltäglichen zivilen Lebenszusammenhänge nur unzureichend erwerben könnten (Sozialisationsfunktion).

Prononciert formulierte vor einiger Zeit Generalleutnant *Hartmut Bagger*, Inspekteur des Heeres, die politische Begründung für sein Plädoyer für die Wehrpflicht: „Die Bundeswehr würde sich, davon bin ich fest überzeugt, in ihrer geistigen Grundhaltung substantiell verändern, wenn wir eine Freiwilligenarmee hätten." Auch Berufsoffiziere seien „durch diese Wehrpflicht irgendwie geprägt, weil wir immer wieder in dem Miteinander und auch in der geistigen Grundhaltung durch die Wehrdienstleistenden geprägt werden. Das ist zwar nicht immer der einfachere Weg, aber meiner Ansicht nach der bessere" (Interview in der Frankfurter Rundschau, 28.7.1994).

Gerade diese Auffassung stößt auf den Widerspruch der Kri-

tiker des Wehrpflicht-Konzepts. Sie machen geltend, aufgrund der eher statischen Struktur innerhalb der Streitkräfte habe die Fluktuation der Wehrpflichtigen nur sehr begrenzt Auswirkungen auf die Größe der Gefahr, daß sich ein „Staat im Staate" entwickeln könnte. Wichtiger sei die Frage, ob und unter welchen Voraussetzungen sich die *Konzeption der Inneren Führung*, nicht zuletzt auch eine qualifizierte Politische Bildung in der Truppe realisieren lasse. Und hier sei schon heute, unter den Rahmenbedingungen einer Wehrpflichtarmee, vieles verbesserungsbedürftig.

Sicherheitspolitische Fragen in der Öffentlichkeit belassen

Freilich legt dieser Hinweis den Einwand nahe, ob sich dieses Problem in einer Freiwilligenarmee mit einer Personalstruktur, die kaum mehr repräsentativ für die Gesamtbevölkerung sein könnte, nicht nur um so schärfer stellen würde (das Problem würde abgemildert, wenn eine Freiwilligenarmee zum großen Teil aus Kurzdienern bestünde, wogegen aber die benannten Einwände aufgrund der damit verbundenen geringeren Kosteneffizienz sprechen). Die Implikationen des letzteren Aspekts sind jedenfalls offenkundig: wird die Innere Führung entscheidend geschwächt, so droht der Diskurs über wesentliche friedens- und sicherheitspolitische Fragen und Entscheidungen aus der Öffentlichkeit auszuwandern. Ob dies zum Besten der Streitkräfte wie der Politik insgesamt wäre, darf man bezweifeln.

Die Diskussion über Wehrpflicht- oder Freiwilligenarmee zieht Rückwirkungen über den Bereich der Militärpolitik hinaus nach sich, und zwar vor allem im sozialen Bereich. Denn mittlerweile ist das, was ursprünglich lediglich als Ersatzdienst für Menschen gedacht war, die aus Gewissensgründen den Dienst an der Waffe verweigerten, via facti zu einer tragenden Säule besonders des Systems der Gesundheitsversorgung geworden: der *Zivildienst*. In der jetzigen Konstruktion ist er an die Wehrpflicht direkt gekoppelt; mit deren Abschaffung fiele auch der Zivildienst fort. Wer aber kann die dann aufbrechende riesige Bedarfslücke decken?
Auch wenn es sich bei dieser Überlegung nicht um eine originäre Argumentation für die Beibehaltung der Wehrpflicht handelt, kann verantwortliche Politikplanung über das Problem nicht hinwegsehen, und zwar um der Betroffenen willen nicht. Dabei ist die kritische Anfrage, ob nicht die faktische Handhabung des Zivildienstes in den vergangenen Jahrzehnten zur Vernachlässigung der notwendigen Professionalisierung im Gesundheitswesen und in anderen sozialen Aufgabenbereichen geführt habe, durchaus in ihrem Recht. Aber eben wegen dieser Versäumnisse stehen heute und in naher Zukunft weder Haushaltsmittel noch hinreichende personelle Kapazitäten bereit, um dem entstandenen Mangel wirksam abzuhelfen.
Befürworter einer Freiwilligenarmee setzen daher auf den Zeitfaktor: Da die Umstellung des Wehrsystems nicht von

Das Taschenbuch mit Linie



Band 4372, DM 16,80 öS 125,-/ SFr 16.80
Neue Energien für wichtige Lebensaufgaben freisetzen – auch wenn kein Kind kommt.



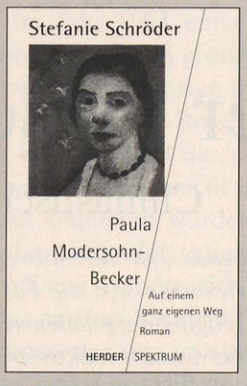
Band 44418, DM 16,80 öS 125,-/ SFr 16.80
Wie Kinder Zärtlichkeit und Nähe erfahren, aber auch Freude am Körper erleben.



Band 4446, DM 17,80 öS 132,-/ SFr 17.80
Eine wahre Geschichte vom Sieg der Zivilcourage über die Macht – spannender als jeder Krimi.



Band 4414 DM 14,80 öS 116,-/ SFr 14.80
Welche Konsequenzen ergeben sich aus der gefährlichen Verbindung von Politik und Religion?



Band 4431, DM 18,80 öS 139,-/ SFr 18.80
Eine Künstlerin zwischen Unabhängigkeit und Konvention, die darum ringt, sich zu verwirklichen.



Band 4436, DM 16,80 öS 125,-/ SFr 16.80
Die Erlebnisse einer atemberaubend starken Frau, die vor den Mauern der Not nicht haltmacht.

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

HERDER / SPEKTRUM neu im Oktober

heute auf morgen möglich sei, bleibe hinreichend Zeit für die notwendigen Anpassungen im Sozialsystem. Seit einigen Jahren wird außerdem von verschiedenen Seiten für eine *allgemeine Dienstpflicht* (zumindest für Männer) plädiert, in der weitgehende Wahlfreiheit zwischen verschiedenen Formen eines gesellschaftlichen Engagements (unter ihnen auch dem Wehrdienst) bestünde.
„Die eingehende Beschäftigung mit der Wirkung einer allgemeinen Dienstpflicht unter pädagogischen, funktionalen, ökonomischen oder arbeitsmarktpolitischen Aspekten zeigt..., daß hier erhebliche Skepsis angebracht ist", heißt es hierzu in einem unlängst veröffentlichten Arbeitspapier der Deutschen Kommission Justitia et Pax. Und weiter: „Um den gesellschaftlichen Bedarf an Pflege und sozialer Betreuung decken zu können, besteht die Alternative zu Pflichtdiensten... vor allem darin, professionelle Kräfte zu gewinnen. Dies erfordert eine Verbesserung der Rahmenbedingungen und die gebührende gesellschaftliche Anerkennung für diesen Tätigkeitsbereich, also eine grundlegende, bereichsbezogene politische Reform" (Zukunft gesellschaftlicher Dienste. Teil I: Empfehlungen und Materialien zur Diskussion um eine allgemeine Dienstpflicht, Bonn 1995, 11).

Noch in einem weiteren Sinn reicht die Wehrpflicht-Debatte über den militärpolitischen Fragenkreis hinaus: sie steht auch im Kontext der Diskussion über die *Zukunft der Friedensdienste*. Dabei geht es nicht nur um eine Aufwertung und bessere soziale Absicherung der bisherigen freiwilligen Dienste und eine Erweiterung ihres Einsatzspektrums sowie um eine Verbesserung des geltenden Freiwilligengesetzes. Seit einiger Zeit liegt außerdem der Vorschlag auf dem Tisch, einen organisierten Zivilen Friedensdienst (ZFD), zumindest komplementär zum Wehrdienst bzw. möglichen Formen seines Ersatzes durch Freiwilligenkonzepte ins Leben zu rufen. Ein solcher Dienst wird vor allem durch die Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg und den Bund für Soziale Verteidigung (BSV) favorisiert.
Im Unterschied zu den klassischen Friedensdiensten, die als soziale Lerndienste konzipiert sind bzw. als Fachdienste auf den Gebieten der Entwicklungshilfe und der humanitären Engagements tätig sind, soll der Schwerpunkt eines solchen Zivilen Friedensdienstes auf Einsätzen zur Gewalteindämmung, Mediation, Konfliktschlichtung und friedlichen Konfliktbearbeitung liegen. Die Befürworter eines ZFD denken tendenziell eher an eine Großorganisation (anwachsend von ca. 10 000 Personen in der Aufbauphase bis zu 100 000 Personen an deren Ende) als – wie herkömmlich – in der Perspektive von vielen, weitgehend selbstorganisierten Kleinprojekten. Die begonnene Diskussion hat zutage gefördert, daß viele Konkretisierungsfragen bisher offen sind, von der Finanzierung über die Trägerschaft und das genaue Aufgabenprofil bis hin zu den Problemen, geeignete Personen für einen solchen ebenso anspruchsvollen wie belastenden Dienst zu gewinnen.

Nicht zuletzt dieser Ausblick auf ein erweitertes Spektrum der Debatte mag zeigen, daß mit der Entscheidung über die Wehrform der Zukunft weitreichende Implikationen verbunden sind, die diese Frage auch zu einem Thema der friedensethischen Reflexion werden lassen. Sie wird die Diskussion zu begleiten haben und sollte sich nicht scheuen, ihre Beiträge aktuell und informiert, aber auch vernehmbar im Grundsätzlichen einzubringen. *Thomas Hoppe*

Wieder tausend Jahre vorüber

Chiliastisches vor dem Jahr 2000

Die bevorstehende Jahrtausendwende wirft ihre Schatten schon längst kräftig voraus. Werbestrategen lassen sich die Faszination des Jahres 2000 nicht entgehen, es steht ein Potential an religiös aufgeladenen Hoffnungen und Befürchtungen bereit, das sich im Blick auf dieses Datum reaktivieren läßt. Hermann Vogt, evangelischer Theologe und Politologe, hat sich auf diesem schillernden Feld umgeschaut. Sein Fazit: Ruhe bewahren und den Propheten und Strategen nicht auf den Leim gehen!

Unter der Schirmherrschaft von Bürgermeister *Rudolf Giuliani* hat sich in New York ein Komitee konstituiert, das die Bevölkerung zu einem Ideenwettbewerb einlädt. Die Anfrage an die New Yorker ist, wie die Silvesternacht am 31. Dezember 1999 auf dem Times Square begangen werden könnte. Preise und Ehrungen sind für die besten Vorschläge ausgelobt, und eine „Gruppe von Visionären" (panel of visionaries) wird die Gewinner ermitteln. Die zwei Einzelelemente, welche die Silvesterfeiern am Times Square Jahr für Jahr so mitreißend machen, sollen auch am 31. Dezember 1999 eingesetzt werden: das langsame Niedersinken eines Balles – wenn der niedersinkende Ball den tiefsten

Punkt erreicht, fängt das neue Jahr an – und der beliebte Konfettiregen. Allerdings soll dieses Mal alles noch viel gewaltiger sein, wird doch New York in seiner neuzeitlichen demographischen Zusammensetzung zum ersten Mal ein neues Jahrtausend beginnen, und was sich vor tausend Jahren auf den Wiesen Manhattans abspielte, ruht bleibend verborgen im Dunkel der Vorgeschichte.
Die Einsender zum Times-Square-Wettbewerb werden aufgefordert: „Think big, think international, think gentle, think safe, think futuristic, but think!" (Denk gewaltig, international, sanft, sicher, futuristisch – aber denke!) Wir dürfen sicher sein, daß die New Yorker sich für den Abend des 31. Dezember 1999 etwas Besonderes einfallen lassen werden, sind doch die Hotels – samt Theaterveranstaltungen – für die Tage um Silvester 1999 schon fast ganz ausgebucht.

Das Jahr 2000 und die Leerformeln

Die Werbeslogans, die sich direkt und indirekt, bewußt und unbewußt die kommende Jahrtausendwende zunutze machen, haben gegenwärtig Konjunktur. Der lauttönende Hinweis Manhattans und seine eigene Annäherung an die Jahrtausendwende darf noch als ortstypische Witzigkeit aufgefaßt werden – so sind sie halt immer, diese New Yorker! Es ist aber auch eine weitreichende Werbestrategie festzustellen, die selbst in den banalsten Zusammenhängen nicht davor zurückschreckt, das Jahr 2000 gewinnbringend auszuschlachten. Ebenso darf nicht übersehen werden, daß in manchen Fällen heimlich und sehr gezielt auf die unbewußte Angst der Leute vor der heranrückenden Jahrtausendschwelle abgespielt wird.

Jimmy Carter war einer der ersten Politiker, der die Perspektive des Jahres 2000 in die politische Sprechpraxis einbrachte. Schon am 23. Mai 1977, also gerade vier Monate nach seinem Einzug ins Weiße Haus, erteilte Carter den Auftrag, für die langfristigen Planungen seiner Regierung die „voraussichtlichen Veränderungen der Bevölkerung, der natürlichen Ressourcen und der Umwelt auf der Erde bis zum Ende des Jahrhunderts" zu untersuchen (Global 2000. Der Bericht an den Präsidenten, Frankfurt 1980, 19). Das dicke Buch, das eine gründliche Bestandsaufnahme aller umwelt- und entwicklungspolitischen Perspektiven im Kontext von Carters Präsidentenzeit darstellt, erschien allerdings erst im Jahr 1980. Doch schon im November 1980 verlor Carter beim Versuch, sich erneut wählen zu lassen, und sein Nachfolger *Ronald Reagan* zog am 20. Januar 1981 als vierzigster Präsident ins Weiße Haus ein. „Global 2000" war damit schon bei Erscheinen ein politisches Vermächtnis, an das sich in der Folgezeit kein Präsident mehr hielt.
Schneller als im Fall von Carters Perspektivbericht konnte also die Beschwörung des Jahres 2000 als Bezugsrahmen für die politische Praxis nicht in sich zusammenstürzen. Das Menetekel von „Global 2000" droht auch allen anderen politischen und sonstigen Handlungs- und Werbemodellen, die das Jahr 2000 für sich in Anspruch nehmen, und das wird um so abrupter geschehen, je mehr das Jahr 2000 und die Zeit danach für die Gesellschaften einsehbar werden.
Dennoch: wir stehen in dieser Zeit alle unter dem Eindruck der schillernden Pläne und Modelle, die in unterschiedlichster Absicht unseren Blick auf das Jahr 2000 lenken sollen. Der Bundesgesundheitsminister möchte das gesamte Gesundheitswesen dem Konzept *„Gesundheit 2000"* unterordnen, und trotzdem muß er sich täglich mit den Forderungen von Ärzten und Zahnärzten, den politischen Gegnern, den eskalierenden Kosten und der drohenden Beitragserhöhung in der Krankenversicherung auseinandersetzen. Wer mag da noch dem Schlagwort „Gesundheit 2000" vertrauen?
Der Deutsche Beamtenbund spricht von der *„Verwaltung 2000"* und benutzt dieses Schlagwort dazu, mit seiner Hilfe erst einmal rasche Eingriffe in vorhandene Besitzstände zu verschieben. Der bayerische Ministerpräsident kündigt einen *„Umweltpakt 2000"* an und versteht darunter Vereinbarungen mit der Wirtschaft, die Umwelt seitens der Industrie zu schonen, ohne daß der Staat normierende und kostenträchtige Umweltgesetze vorgibt (Süddeutsche Zeitung, 20.7.1995). In Hannover bereitet man sich unter Schwierigkeiten und nicht ohne Affären auf die *„Expo 2000"* vor, welche den Versuch darstellt, die imaginäre Bedeutung der Jahrtausendwende in einer Kooperation von Politik und Wirtschaft auszunutzen.
Die Werbung mit der Jahreszahl 2000 bleibt nicht an den deutschen Grenzen stehen. Die *Schweiz* hat einen Verkehrsplan *„Bahn 2000"* aufgelegt und tut sich schwer damit, einzelne Teilschritte des Konzepts gegen den Willen der Bevölkerung durchzusetzen (Neue Zürcher Zeitung, 20.7.1995). Andererseits testet die Schweizer Post gerade das Organisationsmodell *„Paketpost 2000"* und will es in den kommenden Jahren landesweit einführen (Neue Zürcher Zeitung, 23.5.1995).
Die Landesbausparkasse Württemberg ermahnte die Bürger bereits im Jahr 1994 unter der Formel *„Vision 2001"* zu fleißigem Sparen. Das großflächige Plakat animierte in bunten Farben: „Durchstarten ins nächste Jahrtausend – und ins eigene Zuhause". Die Botschaft der durchführenden Werbeagentur war also, daß das neue Jahrtausend den bemühten Häuslebauer – so ist es halt in Württemberg! – mit dem eigenen Haus belohnen würde. Dein Eigenheim – häusliches Heil in der neuen Zeit, punktum. Mehr an die Privatkunden der Großbank wandte sich die bebilderte Anzeigenfrage: „Und was machen Sie am 4. Januar 2000?" Und wer das Bild des Mannes, der sein vor ihm aufgestapeltes Geld lächelnd begrüßte, nicht verstand, der durfte die Frohbotschaft für die Jahrtausendwende auch noch lesen: *„DIT-LUX DM Laufzeitfonds 2000"* (Süddeutsche Zeitung, 3.2.1995). Die Anzeige war von der Dresdner Bank geschaltet. Gab es denn nicht ohnehin merkwürdige Zusammenhänge zwischen Dresdner Bank und Luxemburg, denen die deutschen Steuerbehörden mit Hausdurchsuchungen und Aktenbeschlagnahmen näherkommen wollten? Das mag so sein, wie es die gründlichen Überprüfungen schließlich zutage fördern

werden. Auf jeden Fall wurde auch auf der Achse Dresdner Bank – Luxemburg die Verwendung der Formel *„4. Januar 2000"*, was den ersten Dienstag dieses neuen Jahres meint, als gewinnfördernd eingestuft.
Aber es sind nicht nur die Politiker und die Banken, die sich mit der Jahreszahl 2000 einlassen. Auch im Bereich des Sports hat man die Argumentation mit dem Jahr 2000 entdeckt, weil das irgendwie in der Luft liegt. In Karlsruhe wurde, und das wird die Fußballer interessieren, die Vision vom *„KSC 2000"* entwickelt (Süddeutsche Zeitung, 16.2.1995). Die Handballerinnen des TV Lützellinden, der unweit von Gießen zu suchen ist, haben zwar das Endspiel um die deutsche Frauen-Handballmeisterschaft verloren, lassen sich jedoch mit dem zukunftsweisenden Projekt *„Handball 2000"* erst einmal trösten (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 29.5.1995). Es will sogar scheinen, als sei die imaginierte Hoffnung, die sich an das neue Jahrtausend bindet, bei darbenden Sportmannschaften noch am leichtesten weiterzugeben.

Gelegentlich reichen die Zukunftsprojektionen heute schon über die imaginäre Grenze des Jahres 2000 hinaus, was um des politischen Realismus willen auch wünschenswert ist. Der gedanklich-planerische Überstieg in das neue Millennium betrifft recht unterschiedliche Bereiche. So planen beispielsweise Amerikaner und Russen den Bau gemeinsamer Weltraumstationen für die „Jahre danach", was als der Wunsch nach einer langfristigen politischen Kooperation zwischen beiden Weltmächten zu verstehen ist.
In einem nur regionalen Kontext führten die Wahlergebnisse der Landtagswahl in Nordrhein-Westfalen am 14. Mai 1995, die je nach Ergebnis von den Parteien als Sieg und Niederlage empfunden wurden, sofort zu Erwartungen an die nachfolgenden Wahlen in den Jahren 2000 und 2005. *Business as usual* also in der Politik. Die Jahrtausendgrenze spielt schon keine Rolle mehr. Allgemein gilt, daß politische und technologische Planungen, je mehr wir uns dem Jahr 2000 nähern, immer weniger an der fiktiven Zeitgrenze stehenbleiben werden.

Von der Leerformel zur globalen wirtschaftlichen Manipulation

Der auffällige Umgang mit dem Jahr 2000 ist Element einer komplexen Werbephilosophie in den Zeitraum, der vor dem Jahr 2000 liegt. Wir könnten, mit ausreichender kritischer Kompetenz ausgestattet, die Angelegenheit eigentlich auf sich beruhen lassen, wenn es nicht gleichzeitig großangelegte Versuche gäbe, im Gewand einer suggestiven Sprache, die viele säkularisierte Elemente des religiösen Chiliasmus benutzt, und im Windschatten des Jahrtausendwechsels die wirtschaftlichen Strukturen umzugestalten. Im Vordergrund steht dabei der Versuch, unter dem Spiegel einer technologischen Weltenwende, die präzis auf die Jahrtausendwende abgestimmt wird, die vagen Träume von einem unbegrenzten Kommunikationssystem in die Wirklichkeit umzusetzen. Schlagworte wie *Global Information Infrastructure, Information Highway* und *Datenautobahn* sollen erst die Welt begeistern und dann verändern. Was sich in den kommenden Jahren vollziehe, sei zu vergleichen mit der Kulturrevolution, die Gutenberg vor 500 Jahren mit der Erfindung der beweglichen Drucktypen ausgelöst habe. Diese nicht verifizierte Behauptung vertrat der amerikanische Vizepräsident *Al Gore* bei einem Treffen der G-7-Staaten in Brüssel (Amerikadienst, Nr. 8, 1.3.1995).

Die versammelten Staatsmänner wiesen nicht darauf hin, daß der die Rede haltende Amerikaner von dem wirtschaftsfördernden Aspekt der von ihm angedeuteten Kulturrevolution ausging, dafür insbesondere die amerikanische Kommunikationstechnologie als geeignet ansah und dann erst das nicht überzeugende Beispiel Gutenberg anführte. Die neuen – insgeheim die amerikanischen – Informationstechnologien wurden pathetisch als die Garanten einer sicheren Zukunft im globalen Maßstab vorgestellt, was einer Apotheose dieser Technologien gleichkommt. Von der kommenden Informationsrevolution darf geträumt werden: „Wir träumen von Kommunikation, der grundlegendsten menschlichen Strategie, derer wir uns bedienen, um unsere Kinder zu erziehen, zu heilen, mehr Befugnisse zu erhalten und zu befreien."
Die Zukunftsprojektionen des Vizepräsidenten für das Jahr 2000 waren stark überzogen: „Die Clinton-Administration hat sich dem Ziel verpflichtet, bis zum Ende dieses Jahrzehnts jedes Klassenzimmer, jede Bibliothek, jedes Krankenhaus und jede Klinik mit der nationalen und globalen Informationsstruktur zu verbinden." Warum eigentlich nur die Behauptung eines solchen Aufwands, der einmal nicht nötig ist und dann auch nicht zu verwirklichen ist? Was *Gore* den versammelten Regierungschefs als erprobte oder unmittelbar eintretende Bildungswirklichkeit der Vereinigten Staaten vorgaukelte, war bloß eine Ansammlung inhaltsloser Formeln, die auf sehr lange Zeit der Situation in den amerikanischen Schulen nicht entsprechen wird (vgl. HK, Mai 1994, 257–262).

Zukunft, anbrechendes Ziel, Erlösung der Welt durch Informationstechnologien: versammelt sind alle Chiffren, die in älterer Zeit den religiösen Chiliasmus ausmachten. Diese visionäre Sprache wird allerdings nur von Politikern verwandt, die unter der Rubrik *leadership* Marktvorteile für ihre heimatlichen Ökonomien erreichen wollen.
Die Irrtümer, die sich aus dem kollektiven und totalen Einstieg in die „Informationsrevolution" ergeben, werden sich erst nach langer Zeit als solche erkennen lassen. Ehe jedoch die Nüchternheit zurückkehrt und die Augen der Beteiligten wieder klar sehen, werden die Riesengeschäfte bereits gemacht worden sein. Sollten sich die Investitionen in die *Global Information Infrastructure* irgendwann als Fehlinvestitionen erweisen, dann werden die heute so visionär schwärmenden Politiker schon lange nicht mehr im Amt sein. Weil der einfache Mensch im visionären Chiliasmus – im Chiliasmus der religiösen und der säkularisierten Spielart

– regelmäßig den Profiteuren des Chiliasmus zu unterliegen droht, bedarf es jeweils der kritischen Widerrede. Dieser Widerrede bedürfen wir auch im Blick auf das Jahr 2000.

Viele große Weltkulturen sind von der abendländisch-westlichen Erwartung des Jahres 2000 überhaupt nicht betroffen. So wird im Jahr 2000 der jüdische Kalender das Jahr 5760 zählen. Der buddhistische Kalender wird es dann auf das Jahr 2544 und der moslemische Kalender auf das Jahr 1421 gebracht haben. Warum also die ganze Aufregung mit dem Jahr 2000?
Das Jahr 2000 soll nach der Meinung von *Wick Allison* sogar schon am 1. Januar 1995 begonnen haben, weil die Geburt Jesu im 6. Jahrhundert wegen eines Berechnungsfehlers sechs Jahre zu spät angesetzt wurde (International Herald Tribune, 21.12.1994). Da Allisons Artikel unbeachtet blieb und insofern zu keiner allgemeinen Einsicht führte, dauert unser Problem mit dem Jahr 2000 also weiterhin an. Keine Hilfe bringt auch die richtige Beobachtung, daß das Jahrtausend erst am 31. Dezember des Jahres 2000 zu Ende gehe, das dritte Millenium also erst mit dem Jahr 2001 anfange – zu loben ist in diesem Zusammenhang die Landesbausparkasse Württemberg, die mit dem Stichwort „Vision 2001" durchaus zuverlässig gerechnet hat. Das Hinausschieben der Jahrtausendwende um ein weiteres Jahr wäre keine befreiende Lösung. Dankenswert war aber der Entkrampfungsversuch der Süddeutschen Zeitung, die im „Streiflicht" vom 10. Juli 1995 darauf hinwies, daß das Verfallsdatum der Essigessenz, wie sie im Supermarkt angeboten wird, bereits in das neue Jahrtausend reiche. Gleiches gilt auch schon seit einiger Zeit für neu ausgestellte Personalausweise und Reisepässe.

Der religiöse Chiliasmus und das Jahr 2000

Es will nicht gelingen, sich in dieser Zeit dem kollektiven Zwang zu chiliastischen und scheinchiliastischen Gedankengängen ganz zu entziehen. Die älteren Kulturreflexe sind unübersehbar noch vorhanden. *Gerbert d'Aurillac,* zuerst Abt des iroschottischen Klosters Bobbio, später Erzbischof von Reims und dann Erzbischof von Ravenna, war als *Silvester II.* der Papst, in dessen Pontifikat das Jahr 1000 fiel. Das Grab Silvesters wurde im Jahr 1648 unter seinem Nachfolger Innozenz X. geöffnet, um definitiv zu überprüfen, ob darin nicht die Teufel der Hölle hausten. Die Teufel wurden glücklicherweise nicht gefunden, und doch bewies die Graberöffnung die Fortdauer chiliastischer Denkzwänge zu einer Zeit, als das Jahrtausend seine Mitte schon lange überschritten hatte. Wer will sich da noch wundern, wenn der Ausgang des zweiten Jahrtausends christlicher Zeitrechnung auch die säkularisierten Gesellschaften in seinen Bann schlägt?
Die Textbilder in Apokalypse 20 sind viel zu dramatisch, als daß sie in ihrer Verknüpfung mit einem 1000-Jahre-Zeitraum nicht wirksam geworden wären. Nach tausend Jahren soll der Satan aus dem Gefängnis freiwerden. Er sammelt die Völker der Erde zum Endkampf gegen die Heiligen im alten Jerusalem, das dann von einem „neuen Jerusalem" ersetzt wird. Bedrückende Vorstellungen von blutigen Kriegern, Chaos, Weltuntergang und von der Auflösung jeder Ordnung lassen sich mühelos aus diesem apokalyptischen Text ableiten und können bei richtiger Anwendung zur irrational-panischen Angst und zu kollektiver Untergangshysterie treiben.

Die Gefahr kollektiver Untergangshysterien mit entsprechenden konkreten Folgen bestehen, wie die Vorgänge in *Waco, Texas* und *Oklahoma City* sowie die *Selbsttötungen innerhalb einer Sekte* in der *Schweiz* im Oktober 1994 belegen. Darum stehen die Kirchen vor der Aufgabe, sich rechtzeitig und überzeugend mit der Gefahr ekstatisch-chiliastischer Ausbrüche zu befassen. Am 10. November 1994 erschien das apostolische Lehrschreiben „Tertio millennio adveniente", das die katholische Kirche in einem sich über zwei Phasen (1994–1996 und 1997–1999) erstreckenden theologisch-pädagogischen Countdown an das Jahr 2000 heranführen soll (vgl. HK, Dezember 1994, 603 ff.). Das Jahr 2000 wird als „großes Jubeljahr" am Ende eines Jahrtausends gedeutet. Das Lehrschreiben vermeidet jede Anleihe bei apokalyptisch-chiliastischen Vorstellungen und ist eine strikt heilstheologische Interpretation der Jahrtausendwende. Es erweist sich jedoch als unmöglich, ein Jahrtausend – ein



Wissenschaftspreis des Katholisch-Sozialen Instituts der Erzdiözese Köln

– „Prälat-Dr.-Franz-Müller-Preis"

Das Katholisch-Soziale Institut der Erzdiözese Köln verleiht 1996 wieder seinen Wissenschaftspreis für wiss. Arbeiten (z. B. Dissertationen, Habilitationsschriften) auf dem Gebiet der Reflexion über wirtschafts- und sozialethische Grundsatzfragen aus Sicht der christlichen Sozialethik.

Der Preis soll vorrangig an Wissenschaftler/innen, die jünger als 35 Jahre sind, vergeben werden. Er besteht aus einer Verleihungsurkunde und einem Geldpreis in Höhe von DM 5000,–.

Letzter Einsendetermin ist der 31. März 1996.

Das Statut des Wissenschaftspreises kann beim Institut angefordert werden (Katholisch-Soziales Institut der Erzdiözese Köln, Selhofer Str. 11, 53604 Bad Honnef, Fon 0 22 24/28 15; Fax 7 92 08).

Jahrtausend sind 1000 Jahre menschlichen Leidens und Sterbens! – konkret und differenziert zu beschreiben. Übrig bleiben darum nur selektiv vorgehende theologische Abstraktionen, welche die existentiellen Fragen von Menschen, die auf die Jahrtausendwende zuleben, kaum beantworten.
Unsere kollektive Annäherung an das Jahr 2000 bleibt hektisch, verwirrend und oft abstoßend. Im Spiel ist viel Verdummung, Irreführung und Geschäftemacherei. Soweit sich die Politiker des Jahres 2000 annehmen, handelt es sich um Versuche, Hilflosigkeiten zu vertuschen, und um Extrapolationen ins nächste Jahrtausend mittels nichtssagender Formelhülsen. Das überall feststellbare Pathos der Leere ergibt ein diffuses Bild.
Die Hoffnung ist dennoch begründet, daß der mündige Bürger und die selbstbewußte Bürgerin sich in dem Maß, wie das Jahr 2000 nahe kommt, immer weniger von Werbestrategen bluffen lassen werden. Die großen Ideen von einer ganz neuen Ära werden vollends in sich zusammenfallen, wenn nicht nur Essigessenz und Personalausweise bis ins nächste Jahrtausend verwendbar sind, sondern wenn das Verfallsdatum von Frischmilch und Eiern auf einen unauffälligen Werktag im Januar 2000 fallen wird.
Manhattan will das Jahrtausend am 31. Dezember 1999 in großem Stil anfangen. Der Einsendetermin für den Ideenwettbewerb ist schon am 1. September 1995 überschritten gewesen. Die Leser unseres Oktoberheftes möchten das bitte zur Kenntnis nehmen, um das Porto für verspätet abgeschickte Vorschläge einzusparen. So wie dieser New Yorker Termin unbeachtet verstrich, ebenso wird auch in vier Jahren der Beginn des Jahres 2000 ein fast normaler Vorgang sein, weil wir diesen Vorgang eines Jahreswechsels immer schon gekannt haben. *Hermann Vogt*

Treue zur Erde

Neue Bücher zur Kosmologie und Naturphilosophie

Die Erde ist im Universum nicht mehr als ein Staubkorn, Mensch und Weltgeschichte sind kosmisch bedingt. Die Frage, wie der Mensch mit dieser anschauungslosen Unermeßlichkeit des Kosmos fertig wird, betrifft nicht zuletzt Glaube und Theologie. Bleibt angesichts der Weiten des Universums nur die Resignation oder lassen sich Strukturen ausfindig machen, die auf einen letzten Sinn verweisen? Walter Strolz geht diesem Problem anhand neuerer Veröffentlichungen nach.

Zu den auffallenden Kennzeichen der Weltepoche, in der wir leben, gehört das sich steigernde Interesse an der Kosmologie. Nicht nur der jüngste Kometeneinschlag auf dem Jupiter, dem größten Planeten unseres Sonnensystems, und die mit diesem Ereignis verbundenen Spekulationen, sondern auch die Flut der Bücher über kosmische Selbsterfahrung im Geist der All-Einheit des Seienden und der Abbau der Anthropozentrik im menschlichen Verhältnis zur Natur bestätigen diese Tendenz. Von theologischer Seite werden, mehr notgedrungen (ökologische Krise) als aus urbiblischem Anstoß, Bemühungen verstärkt, die Welt wieder als Schöpfung zu verstehen und das bisherige Übergewicht geschichtlicher Heilserfahrung durch die „Selbstoffenbarung der Schöpfung" *(Gerhard von Rad)* abzubauen.

Viel schwieriger und konfliktreicher als allgemein angenommen, gestaltet sich aber das Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie im Horizont der *kosmologischen Wende des Denkens*. Die Sonderstellung der Erde im Weltall besteht nicht mehr. Auf die kopernikanische Revolution folgte im 20. Jh. die kosmologische, die endgültig gezeigt hat, daß der Mensch und die, verglichen mit den ungeheuren Zeiträumen des Universums verschwindend kurze, in die Erdgeschichte eingebettete Weltgeschichte kosmisch bedingt sind. Wie wird der Mensch mit dieser *anschauungslosen* Unermeßlichkeit fertig, für die als erkannte *Giordano Bruno* nach siebenjähriger Gefangenschaft von der Inquisition in Rom im Jahre 1600 auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurde? Wird die Mathematisierung der Natur, des Kosmos, wie schon Goethe im historischen Teil seiner Farbenlehre bemerkte, „zu dem Hauptschlüssel aller wissenschaftlichen Verborgenheit"? Löst ihr abstrakter Formalismus das Zeugnis der Sinne ab und mit welchen Folgen für die leibhaftige Seinsverfassung des Menschen?

„Wer bläst den Gleichungen den Odem ein?"

Die Urfrage der Metaphysik „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?" hält die Philosophie seit ihrem schöpferischen Beginn im Griechentum bis zu Leibniz, Schelling und Heidegger in Atem. Die aus dem Nichts durch das schaffende Gotteswort hervorgerufene Schöpfung gemäß der jüdisch-christlichen Tradition ist den ionischen Philosophen vor Sokrates unbekannt. Auch Platon und Aristoteles, sich kritisch von der Ausschließung des Nichts in der parmenideischen Ontologie absetzend, stellen sich zwar

in großartiger Geistesfreiheit der Frage nach dem Sein des Nichtseienden, ohne aber eine creatio-ex-nihilo-Lehre zu formulieren.

Henning Genz, der am Institut für theoretische Teilchenphysik der Universität Karlsruhe lehrt, weiß sich in seinem Buch (Die Entdeckung des Nichts, Leere und Fülle im Universum. Hanser-Verlag, München 1994) in diesen denkgeschichtlichen Horizont gestellt. Allgemeinverständlich, ohne mathematischen Formelapparat, entfaltet er in neun Kapiteln auf faszinierende Weise die naturwissenschaftliche Hauptthese, daß die Gesetze der Physik die Existenz eines vollständig leeren Raumes nicht zulassen. Die darüber hinausreichende Frage, wie es denn dazu gekommen sei, *daß es Etwas statt Nichts gibt*, könne die Physik bis heute nicht beantworten. Ausführlich werden die philosophischen und naturwissenschaftlichen Versuche von der Antike bis ins 20. Jh. dargestellt, das Verhältnis von Leere und Raum, Raum und Bewegung, Raum und Zeit, Notwendigkeit und Kontingenz, Chaos und Ordnung zu klären.

Wie steht es um den Erkenntnisstand von Physik und Kosmologie im Übergang zum dritten nachchristlichen Jahrtausend? Nach Einsteins allgemeiner Relativitätstheorie gibt es keinen materielosen, strahlungs- und energiefreien Raum. Der Raum ist kein vorgegebener Behälter für die Körperwelt, sondern ein Feld von wechselwirkenden Kräften, das kein Zentrum hat, von dem aus „objektive" Messungen vorgenommen werden könnten. Fliegt das nach der Urknallhypothese vor ca. 15 Milliarden Jahren entstandene und seither unaufhaltsam expandierende Weltall in die absolute Leere, in das Nichts? Der Verfasser zeigt, daß diese Annahme nicht zu rechtfertigen ist, sondern vom Standpunkt heutiger Physik aus die letzte, mathematisch faßbare Dimension das *physikalische Vakuum* ist, in welchem fluktuierende Teilchen allgegenwärtig sind. Die Fluktuation von Energie, so die These, könnte sogar der Entstehungsgrund für den Weltstoff, für die Bildung von Raum und Zeit sein. Was philosophisch oder religiös als „nichts" bezeichnet werde, stehe für einen Zustand, den man „als reine Sammlung von Möglichkeiten" bezeichnen könne. „Aus ihm kann alles werden, ein Raum mit elf Dimensionen, mit vier oder mit zwei."

Stellt sich durch diese naturwissenschaftlich erkannte Seinsmöglichkeit des Kosmos nicht schon die Frage nach dem *in ihr* ursprünglich Wirkenden? Welch ungeheure Differenz zeigt sich hier an der Grenze des Berechenbaren? Gelangt der Mensch durch die sprachlich vermittelte, transzendierende Bewegung des fragenden Geistes in jene Dimension, die alles berechenbare Seiende, im Fall der Astrophysik das Univerum im Ganzen, ortlos übersteigt? Manifestiert sich die Fülle des Nichts? Oder mit dem Verfasser zu sprechen: „Wer oder was bläst den Gleichungen den Odem ein und erhebt dadurch das durch die Naturgesetze Erlaubte zum tatsächlich Existierenden?" Drängt sich an diesem naturwissenschaftlichen Grenzpunkt, um mit Kant zu reden (Kritik der Urteilskraft), nicht die Frage nach dem „ersten Anfang" auf, „an dem die Physik überhaupt scheitert, sie mag es mit einer Kette der Ursachen versuchen, mit welcher sie wolle"?

David Layzer, Professor für Astrophysik in Harvard, spürt in seinem Buch (Die Ordnung des Universums. Insel-Verlag, Frankfurt/M. 1995) der Ordnung, den Seinsstrukturen des Universums nach. Er entwirft im ersten Teil eine Theorie der Ordnung, wobei er sich im Grundsätzlichen mit Genz trifft. Besonders ausführlich werden die Folgen der Quantenphysik für das physikalische Weltbild dargestellt. Der Zufall bleibt irreduzibel im Spiel und der subjektive Anteil in experimentellen Maßvorgängen ist nicht auszuschalten.

Der zweite Teil des Werkes gilt den Wesenszügen der zeitgebundenen Ordnung im formenden Gepräge der kosmischen Evolution. Die Vergänglichkeit der Erde als Wohnstätte des Menschengeschlechts wird wissenschaftlich kühl im Blick auf die *alternde Sonne* kommentiert. Die Altersschätzungen aufgrund von Messungen der Radioaktivität lassen auf ein Alter von noch 5 Milliarden Jahren schließen, „so daß die Sonne als normaler Stern jetzt jenseits ihrer Lebensmitte ist. Viele andere Sterne – vielleicht die meisten – sind schon ausgebrannt." Die kosmische Evolution wird als „hierarchische Konstruktion" verstanden, und so entsteht ein naturwissenschaftlicher Weltentwurf, in welchem Quantenmechanik, Makrophysik, Kosmologie und Biologie bis zur Entstehung des Bewußtseins und der menschlichen Sprachfähigkeit imponierend zusammengefaßt sind.

Naturwissenschaft ist immer auch Selbsterkenntnis

Dieser Integrationsversuch führt aber nicht zu einer Totalerklärung des Evolutionsgeschehens im Sinne von Bergson oder Teilhard de Chardin. Die Sinnfrage bleibt für Layzer trotz erkannter Ordnung in der unbelebten und belebten Welt offen. Aus der Quantenunschärfe die Möglichkeit menschlicher Freiheit in einem sonst deterministisch bestimmten Weltall abzuleiten, sei ein voreiliger Schluß. Das Zusammenspiel von Zufall, Notwendigkeit und Freiheit, von dem der Schlußteil des Buches handelt, wirft *philosophische Grundfragen* auf, die durch naturwissenschaftliche Methodik nicht beantwortet werden können.

Dem Reduktionismus in seiner physikalischen und biologischen Form stellt Layzer in der von ihm skizzierten wissenschaftlichen Weltanschuung ohne jeden autoritären Anspruch gelassen die *erkannte* Ordnung des Universums gegenüber: „Ordnung und die Prozesse, die Ordnung schaffen, liegen im Kern der Wirklichkeit. Die biologische Evolution, die kulturelle Evolution und das Leben jedes einzelnen Menschen sind nicht nur die reichsten Quellen der Ordnung im uns bekannten Weltall, sondern sie sind auch schöpferisch. Weil es sie gibt, ist die Zukunft wirklich offen."

Was veranlaßt ausgerechnet einen Politologen dazu, eine Textauswahl aus Goethes naturwissenschaftlichen Schriften vorzulegen und mit einem zeitkritischen Nachwort zu seiner wissenschaftlichen Methode zu versehen? „Goethes Anschauen der Welt" (Schriften und Maximen zur wissen-

schaftlichen Methode, zusammengestellt und mit einem Nachwort von *Ekkehart Krippendorf.* Insel-Verlag, Frankfurt/M. 1994) hat nichts mit einer Weltanschauung im ideologischen Sinne zu tun, es ist auch nicht annähernd als ein religiöses Glaubenssystem zu fassen, sondern dieses Anschauen, die anschauende Urteilskraft bezieht sich in höchster Prägnanz auf den Leben gewährenden Unterschied von Natur und Naturwissenschaft (vgl. HK, November 1992, 514ff.). Goethe, der sich zeitlebens mit der Naturwissenschaft seiner Zeit und ihrer abendländischen Geschichte befaßte, ist der entscheidende Kontrapunkt zu jener verhängnisvollen Subjekt-Objekt-Spaltung, die von der Metaphysik Descartes' ausgegangen ist. Sie hat als Erkenntnistheorie die neuzeitliche Vorherrschaft des Subjekts gegenüber der Natur, den herrschaftlichen Umgang mit ihr, ihre Berechenbarkeit und machtpolitische Umsetzung des Meßbaren bis zur Herstellung der Atombombe begründet.

Dagegen läßt sich Goethes wissenschaftliche Grundhaltung mit Heraklit *als Annäherung* bezeichnen. Kein Dichter und Denker der Neuzeit hat sich dem *Naturgeheimnis*, bei aller Anerkennung der experimentellen und mathematischen Zugänge der Erforschung der Natur durch die Naturwissenschaft, so tiefdringend, so umfassend und in ruhevoller Beobachtung, gespeist von einer kosmischen Selbsterfahrung, die Dankbarkeit immer einschließt, genähert wie Goethe. Die in sechs Abschnitte eingeteilte verdienstvolle Textauswahl vermittelt einen Sinne und Geist erfrischenden Einblick in seine Vorgangsweise, die souverän der Maxime folgt: „Wenn der Naturforscher sein Recht einer freien Beschauung und Betrachtung behaupten will, so mache er sich zur Pflicht, die Rechte der Natur zu sichern; nur da, wo sie frei ist, wird er frei sein, da, wo man sie mit Menschensatzungen bindet, wird auch er gefesselt werden."

Naturwissenschaft ist demzufolge für Goethe nie ohne einen menschlichen Anteil, sie ist immer auch ein Stück Selbsterkenntnis unter den geschöpflichen Bedingungen des Menschseins. Die ausgewählten Texte zur Geschichte der Farbenlehre, zum Beobachterstatus, zur Kritik der Kausalität und zur Morphologie lassen sich als eine Einladung und Warnung zugleich verstehen. Der Leser ist eingeladen, verschiedene Wege zur Naturbegegnung auf dieser Erde im kosmischen Horizont wahrzunehmen und offen zu halten, damit sich keine Erklärungsmöglichkeit zur einzig gültigen totalitär aufspreizen kann. Goethe warnt vor der Verwahrlosung der Sprache, ein Zerfallsprozeß, der in unserer Zeit durch anschauungslose Terminologien und vom Menschen abgelöste, deterministische Rechenkünste schon alle Lebensbereiche beeinflußt. Dieser *apersonalen* Machttendenz ist *sprachverantwortlich* entschieden zu widersprechen.

Wenn Physik und Astrophysik in ihrer rastlosen Weltallerkundung das Prinzip der Berechenbarkeit kosmischer Vorgänge voraussetzen und kraft ihrer Methodik einen alles Naturgeschehen umfassenden Weltsinn nicht finden oder in Einzelfällen nur in gewagten Annahmen postulieren können, so folgt Mythos- und Symbolik-Forschung den „Signaturen des Kosmos" (*Franz Vonessen*, Welterfahrung in Mythen, Märchen und Träumen. Verlag Die Graue Edition, Witzenhausen 1992). Der Freiburger Philosoph Vonessen, der schon in einer frühen Studie über das Verhältnis von Mythos und Wahrheit der Entmythologisierungsthese Bultmanns widersprochen hat, versucht, „vergessene Schritte mythischer Welterfahrung zurückzugewinnen, deutend als Schlüssel der Welterkenntnis nachzuvollziehen". Mit Recht unterwirft er neuzeitliche und moderne Rationalisierungsprogramme des Mythischen der Kritik, legt auch in subtilen wortgeschichtlichen Untersuchungen das Sinngewebe des Menschseins frei, denn: „Der mythische Mensch ist gläubig. Er weiß um seine Gebundenheit in das Ganze der Welt und des Lebens."

Die integrative Kraft mythischer Welterfahrung sei, so der Verfasser, weder durch theologische Dogmatik noch durch philosophische Analyse zu ersetzen. In der Abhandlung über den Mythos vom Weltschleier, der platonische und Elemente aus indischer Geistigkeit vereinigt, zeigt sich glanzvoll das Weltgewebe, die Sinnkonfiguration des Daseins und des Seins selbst. Der symbolischen Entsprechung von Herz und Sonne gilt eine andere, geistesgeschichtlich weit ausgreifende Studie und aus der über pythagoreische Symbole ist zu lernen, daß ein durch Zahlen bestimmtes Naturverhältnis nicht notwendig in der Kälte der Abstraktion aufgeht, sondern die *geheimnisvolle Eins* in ihrer zahlenhaft erscheinenden Vielfalt die Musik der Sphären zur Heilung der Seele erklingen läßt. Der Traumdeuter ist gut beraten, wenn er diese kosmische Berührungsmöglichkeit zwischen Wachheit und Schlaf nicht außer acht läßt. Vonessen erweist sich als ein konservativer Geist, der in phänomenologischer Strenge, zeitkritisch gestimmt, an das alte Wahre erinnert.

Die Einsamkeit des Menschen im Weltall

Die Gießener philosophische Habilitationsschrift von *Franz Josef Wetz* (Lebenswelt und Weltall. Hermeneutik der unabweislichen Fragen. Verlag Neske, Stuttgart 1994) hängt thematisch eng mit den hier bereits vorgestellten kosmologischen Schriften zusammen. Sie setzt sich, ohne daß Goethe auch nur ein einziges Mal genannt wird, in dem fort, was zum Verhältnnis der Erde zum Weltganzen gesagt wird, und erreicht als Gesamtentwurf der *Verneinung eines Weltsinnes* ihren provozierenden Höhepunkt, indem die metaphysischen und religiösen „Abschlußdeutungen" als unhaltbar abgelehnt werden. Die Leitbegriffe Lebenswelt und Weltall bezeichnen ein ungeheures, staunenerregendes und zugleich erschreckendes Spannungsfeld und ein Grundverhältnis, das die Frage nach der *conditio humana* unabweisbar aufwirft.

Was gibt uns der noch junge Philosoph (Jahrgang 1958) in seinem von aufregender Zeitsorge erfüllten, leidenschaftlich fragenden, umfangreichen Werk zu bedenken? Er strebt eine „Hermeneutik des wissenschaftlichen Weltbildes" an und formuliert seine Hauptthese bereits in der Einleitung wie folgt: „Das physische Weltall ist das Ganze im letzten. Es ist völlig grund-, wert-, zweck- und vernunftlos vorhanden

und daher stumm und gleichgültig gegenüber allem, was in ihm geschieht. Ist aber das unermeßliche Weltall im letzten ohne höheren Sinn einfach da, so kann auch die geschichtliche Lebenswelt, die, gemessen an den Zeiträumen des Weltalls und verglichen mit der Objektmenge und Großräumigkeit des Alls, beinahe ein Nichts ist, im letzten keinen höheren Sinn haben." Dieses sinnlose Weltall, an dem sich der Mensch und die Menschheit im kurzen Zwischenspiel, das man Weltgeschichte nennt, zu Tode reibt, nennt der Verfasser den „Absolutismus der Welt".
Seine Gewährsleute für diese Hauptthese sind, begrenzt auf die abendländische Geistesgeschichte, vor allem die Stoiker, Augustinus und Pascal, soweit sie sich kosmologischen Fragen stellen, dann aber vor allem Nietzsche, Overbeck, Schopenhauer, Löwith, Blumenberg, Heidegger und Habermas, soweit sie als Exponenten *nachmetaphysischen* Denkens auf den Plan treten. Wetz legt eine schonungslose Analyse der Einsamkeit und Verlorenheit des Menschen im Weltall vor. Besonders hart trifft sie das Christentum, weil diese Religion durch ihre Heilsbotschaft von der Menschwerdung Gottes in dieser Welt den denkbar höchsten Sinnanspruch erhebt (Joh 1,14; Kol 1,15–20; Hebr 1,1–3). Trotzdem, so der Verfasser, sei der „Sprung in den Glauben" nach dem Zusammenbruch seiner metaphysischen Absicherung immer noch möglich.

Schon hier zeigt sich in diesem universitären Sinnabbruch-Unternehmen, daß die Vernunft in ihrer ursprünglichen Vernehmungskraft nicht zum Zuge kommt, so daß ein fideistisch verkürztes Glaubensverständnis die große Frage nach der Begründung der biblischen Einheit von Schöpfung und Geschichte gar nicht zuläßt. Der Verfasser ignoriert denn auch die *schöpfungstheologischen* Bemühungen christlicher Autoren wie Pannenberg, Moltmann, Link, Bayer, Ganoczy. Wohl aber zitiert er im Abschnitt über den „Absolutismus der Welt" *Karl Rahner*. Dieser große katholische Theologe stelle sich dem Problem, ob und wie denn die Unermeßlichkeit des Kosmos mit der verschwindend kurzen Lebenszeit des Menschen *sinnvoll* verbunden werden könne.
Scheint es nicht so zu sein, daß der Urgrund des Seins den Menschen wagt und ihn dann nach seinem Hervortreten weisungslos allein läßt? Ist der Mensch einem stummen Universum ausgesetzt? Bewegt sich Rahner wieder in der Denkspur Pascals: „Das ewige Schweigen dieser unendlichen Räume macht mich schaudern"? Wird den naturwissenschaftlich denkenden Menschen – und nicht nur ihn – so der Theologe, „ein existentielles Daseinsschwindelgefühl überkommen, wenn er dann realisieren soll, daß der ewige Logos Gottes, der diese Milliarden Galaxien treibt, Mensch geworden sein soll auf diesem winzigen Planeten, der irgendwo wie ein Staubkorn in diesem Universum existiert"?

In der Tat, die glaubwürdige Interpretation der fundamentalen Beziehung zwischen menschlicher Lebenswelt und dem Weltall ist ein purgatorischer Vorgang für Theologie und Metaphysik. Enorme Schwierigkeiten sind zu überwinden, ehe sich eine intellektuell vertretbare Lösung abzeichnet. Wie müßte diese ungeheure kosmologische Zeitdifferenz sprachlich so gefaßt werden, daß die menschliche Seinslage für eine radikalere Interpretation der erhabenen Transzendenz des Schöpfers offen bleibt (2 Chron 6,18; Jes 40,18; Ps 33,6; 113,5)?
Mit Nietzsche ist sich der Verfasser durchaus darüber im klaren, daß *Nihilismusgefahr* droht, wenn das urmenschliche Sinnbedürfnis nicht befriedigt wird. Nach dem Abschied von den metaphysischen und religiösen Sinndeutungen des Daseins und der Welt empfiehlt Wetz die Lebenskunst der Bescheidenheit eingedenk der Sterblichkeit in einem sinnlosen Weltall, ohne nach dem *ontologischen* Ursprung möglicher Sinnerfahrung zu fragen. Ist der Mensch der Sinngeber seines Daseins oder ist er primär nicht immer der Sinnempfänger?

Hoffnung, über die die Wissenschaft nicht verfügt

Im Rückblick auf die kosmologischen Schriften von Genz und Layzer bleibt jedenfalls festzuhalten, daß diese Naturwissenschaftler von einem sinnlosen Universum nie sprechen. Sie wissen um keine Sinntotalität, verneinen aber grundsätzlich auch nicht deren Möglichkeit. Physik und Astrophysik der Gegenwart stoßen in der Erforschung der Urstruktur der Materie und des Weltalls auf eine *vorfindliche*, die Forscher *ansprechende* Ordnung. Sie entdecken gewaltige Wechselwirkungen im Makrokosmos und im Mikrokosmos, feinstes, unsichtbares, rechnerisch nur noch nach dem Wahrscheinlichkeitsprinzip faßbares Geschehen. Im Größten und im Kleinsten ist es jeden Augenblick die Vorgabe für alles Leben auf dieser Erde. Mit dieser Erkenntnis kann mit Sicherheit noch nicht auf einen letzten Urheber kosmischer Ordnung und Gesetzlichkeit geschlossen werden, aber diese Möglichkeit ist als solche wisenschaftlich begründet und auch nicht abzuweisen.

Goethe, um ihn noch einmal zu nennen, ist in der europäischen Neuzeit als Dichter und als Naturforscher der sprachmächtigste Zeuge eines unverwüstlichen Weltvertrauens. Mit Heraklit (Frgm. 50 und 112) bleibt ihm die sich von sich her zeigende Natur in allem, was entsteht und vergeht, ein „offenbares Geheimnis". Und das die Zeiten überdauernde Sinnpotential der Künste, das bei Wetz so gut wie nicht zur Sprache kommt, ist unendlich mehr als nur kompensierte Sinnlosigkeitserfahrung. Die Kapitulation vor dem „Absolutismus der Welt" ist demzufolge eine voreilige Entscheidung.
Wetz hat in seiner vornehmlich gegen das Christentum gerichteten Weltsinnkrise ein sie erhärtendes Argumemt gar nicht berücksichtigt. Es ist die uralte *Theodizeefrage* des Menschen als die dunkelste vor Gott und seiner Schöpfung. Ihre dramatische Exposition auf dem Boden des biblischen Glaubens erhält sie im Buche Hiob. Die ununterbrochene Leidensgeschichte der Kreatur, verschärft im 20. Jh. durch die Genozide in Auschwitz, Kambodscha, Ex-Jugoslawien und Ruanda, stellen jüdische und christliche Erlösungshoff-

nung vor die bisher härteste Probe. Zahlreiche Publikationen zur Thematik des Hiob-Buches und zur Frage seiner neuen Aneignung in der schweren Glaubenskrise der Gegenwart bestätigen die Auseinandersetzung mit diesem wagemutigsten Buch des Alten Testaments.

Gerd Theobald versucht in seinem Buch (Hiobs Botschaft. Die Ablösung der metaphysischen durch die poetische Theodizee. Verlag Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993), die metaphysische Rechtfertigung Gottes angesichts der Macht des Bösen in der Welt durch eine Rehabilitierung der poetischen Redeweise von Gott abzulösen. Wird mit dieser Absicht der philosophische Integrationswille im Verständnis der Herkunft und Funktion des Bösen (Hegel, Schelling), dem nur Kant widersprochen hat, durch eine ästhetisch-literarische Lösung ersetzt? Im ersten Hauptteil der streng wissenschaftlichen Untersuchung werden Paradigmen der Wirkungsgeschichte des Buches Hiob von Gregor dem Großen über Hartmann von Aue bis zu Goethes „Faust" und A. M. Leish dargestellt.

Der Verfasser kommt zum Ergebnis, daß in der christlichen Rezeption der Hiob-Gestalt diese einseitig nur auf den gottergebenen Dulder festgelegt wurde. Die rebellischen Fragen des mit vielen Leiden geschlagenen Mannes seien verdrängt worden, die existentielle Anfechtung habe sich in eine moralische Bewertung des Falles Hiob verwandelt. Diese Deutung aber verwerfen Luther und Hamann, indem sie aus schöpferischer Spracherfahrung dogmatische Verhärtungen in der Sicht der Gerechtigkeit Gottes auflösen und den Streitfall zwischen dem leidenden Menschen und seinem Schöpfer vor Augen führen.

Unausmeßbare Zeitoffenheit

Für den Verfasser werden im zweiten Teil seiner Abhandlung die Gottesreden des Buches Hiob zum Angelpunkt einer poetischen Theodizee. Wie ist das zu verstehen? Gott rechtfertigt sich durch die Selbstoffenbarung der Schöpfung. In ihrem grundlosen Von-sich-her-Sein (creatio ex nihilo), ist sie *Anrede*, die durch die sprachfähige Kreatur zur *Anerkennung* dieser ständigen Vor-gabe wird. Die poetische Selbstoffenbarung der Schöpfung ergeht im Menschenwort, „durch das Wort kommt der Schöpfer in der Kreatur zur Welt". Der Sinn der Gottesreden ist nach dem Verfasser, zu kreatürlicher Selbsterkenntnis außerhalb des metaphysischen Begründungszwanges, Gott angesichts der leidenden Kreatur rechtfertigen zu müssen, zu gelangen.

Allerdings bleibt trotzdem weiterhin zu fragen, ob Klage und Anklage poetisch wie im Spiel überhöht werden dürfen, und wenn nicht, welchen unverkürzten Rang diese vergessenen Sprachmöglichkeiten des biblischen Glaubens im wunderbaren Schöpfungsgefüge einnehmen. Inwiefern daran der *christologische* Ausblick des Verfassers grundsätzlich etwas ändert und welche Sprachformen für diesen Wandel die angemessenen wären, bleibt eine ernste Frage an die christliche Theologie. Wenn der Verfasser im Schlußteil seines Buches diese Frage durch eine von idealistischer Reflexionsphilosophie geprägten Sprache zu lösen sucht, bleibt er in dem verfangen, was er kritisiert: das metaphysische Sicherungsbedürfnis.

Mit Recht betont *Christoph Schönborn* in seinem dogmatischen Abriß der christlichen Schöpfungslehre innerhalb der Salzburger Hochschulwochen 1993, daß der Schöpfungsglaube immer der Prüfstein für anerkannte Geschöpflichkeit, die Bejahung des Geschaffenen gegenüber gnostischer Verdächtigung bleiben werde. Unter dem Leitwort „Lob der Erde" (Verlag Styria, Graz 1994) befassen sich die Hauptvorträge in einer interdisziplinären, aber nicht interreligiösen Zusammenschau mit unserem Heimatplaneten im Kosmos. Die naturwissenschaftlichen Beiträge behandeln astrophysikalische, paläontologische und biochemische Aspekte der Erdgeschichte und Lebensentstehung. In ihren Befunden bestätigen und ergänzen sie eindrucksvoll die Positionen von Genz und Layzer. Der philosophische Beitrag von *Reinhart Löw* läuft auf die Wiedereinsetzung des Teleologieprinzips hinaus, denn alles Lebendige erweise sich als teleologisch verfaßt, „auch ohne und vor dieser Anerkennung". In den literaturwissenschaftlichen Beiträgen zur Schöpfungsbejahung fehlen die dunklen Gegenstimmen (z. B. S. Beckett, E. M. Cioran, Th. Bernhard, P. Celan, E. Meister), so daß der Schattenwurf der Theodizeefrage, der aus Natur und Geschichte nicht auszutreiben ist, nicht anschaulich wird.

Bleibt die Vorzugsstellung der Erde im Kosmos trotz ihrer naturwissenschaftlichen Depotenzierung dadurch gewahrt, daß diese vergängliche Erde für das Christentum zum Ort der Inkarnation geworden ist? *Markus Knapp* kommentiert dieses entscheidende Gottesereignis (Joh 1,14) in seiner Auslegung mit den Stimmen der theologischen Meister von Barth und von Balthasar zu Rahner, Moltmann und Pannenberg. „Durch die Inkarnation des göttlichen Schöpfungsmittlers in Jesus von Nazareth ist die Logosgestalt der gesamten Schöpfung neu offenbar geworden." Der Verfasser deutet die Konsequenzen dieses Glaubens, den Judentum und Islam, ganz abgesehen von den asiatischen Religionen, nicht teilen (Jes 53,1; Lk 2,34), für das Gespräch mit heutiger Kosmologie nur an.

Es ist aber vom Glaubensstandpunkt aus zu fragen, ob die *göttliche Würde der Sprache als personales Schöpfungswort*, aufleuchtend im sprachverantwortlichen Menschsein, im Tiefsten nicht auch den Geist der Forschung bestimmt. Wenn es sich so verhielte, wofür die sprachlich vielseitige Zugänglichkeit des Kosmos spricht, dann ist ein Dualismus zwischen Wissenschaft und Glaube bei bewahrter Eigenständigkeit ausgeschlossen. Dann aber könnte für den besinnlich Hörenden in dankbarer Treue zur nährenden Erde im kosmischen Horizont einer unausmeßbaren *Zeitoffenheit* die biblische Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde (Jes 65,17; Offb 21,1) näherrücken. Jedenfalls ist die *Möglichkeit* einer solchen totalen Transformation alles Geschaffenen eine *Hoffnung*, über die die Wissenschaft weder verfügt noch sie in einer Philosophie der Negativität verwerfen kann.

Walter Strolz

Kurzinformationen

Papstschreiben über die Kirche in Afrika

Zum Auftakt seiner jüngsten Afrikareise vom 14. bis 20. September unterzeichnete Johannes Paul II. in Yaoundé (Kamerun) das nachsynodale Apostolische Schreiben „Ecclesia in Africa". Es handelt sich dabei um das Ergebnisdokument der Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika vom Frühjahr 1994 (vgl. HK, Juni 1994, 304 ff.). Das umfangreiche Schreiben behandelt wie schon die Synode selber eine breite Palette von Themen zur religiös-kirchlichen und politisch-gesellschaftlichen Situation des afrikanischen Kontinents. Über weite Strecken hinweg bezieht sich der Text auf die Arbeit und Ergebnisse der Afrikasynode; die entsprechenden Dokumente, vor allem auch die von der Synode zum Abschluß ihrer Arbeit verabschiedeten und dem Papst übergebenen „Propositionen" werden breit zitiert. Auch sonst greift „Ecclesia in Africa" vielfach auf schon vorliegende kirchliche, vor allem päpstliche Äußerungen zur Kirche in Afrika zurück. Das Schreiben unternimmt einen Rückblick zum einen auf Vorgeschichte und Verlauf der Afrikasynode von 1994, zum anderen auf die Kirchen- und Missionsgeschichte Afrikas. Johannes Paul II. spricht sich mit der Synode für den Dialog mit dem *Islam* und mit den *traditionellen afrikanischen Religionen* aus. Beim Dialog mit den Muslimen sollten falsche Irenik wie militanter Fundamentalismus vermieden werden; die Anhänger der traditionellen Religionen seien mit „großer Achtung und Wertschätzung" zu behandeln. Von der Inkulturation wird in eher allgemeinen Wendungen gesprochen: Es gehe darum, daß die „Jünger Christi die Botschaft des Evangeliums immer besser aufnehmen und dabei doch allen echten afrikanischen Werten treu bleiben" (Nr. 78). Die Teilkirchen Afrikas fordert das Schreiben dazu auf, soweit wie möglich finanziell unabhängig zu werden und selbst für ihre Bedürfnisse aufzukommen. Die Päpstlichen Missionswerke sollten bedürftigen Diözesen wirtschaftliche Hilfen für Investitionsvorhaben gewähren, um so Möglichkeiten für eine zunehmende Eigenfinanzierung schaffen zu können. Mit eindringlichen Worten spricht das Schreiben die politisch-gesellschaftlichen Fehlentwicklungen Afrikas an: „Ein kräftiges Aufrütteln der Gewissen, verbunden mit einem starken Willensentschluß ist notwendig, um jene Lösungen zu verwirklichen, für die nunmehr kein Aufschub mehr möglich ist" (Nr. 110).

Papstbrief an die österreichischen Bischöfe

In einem in Inhalt und Diktion ungewöhnlichen Brief (mit Datum vom 8.9.95) wandte sich Papst Johannes Paul II. wenige Tage vor dem Rücktritt des Erzbischofs von Wien, Kardinal *Groer,* an die österreichischen Bischöfe. Der Brief enthält eine einseitige Kommentierung der Ereignisse der letzten Monate innerhalb der katholischen Kirche Österreichs (vgl. HK, Juni 1995, 296 ff.) und aufmunternde Worte an die Adresse einzelner namentlich genannter Bischöfe bzw. der Mitglieder der Österreichischen Bischofskonferenz einschließlich ihres Vorsitzenden. Die Gemeinden in Österreich seien „der Versuchung des Säkularismus aufgrund der Schwächung des Glaubenslebens" ausgesetzt. Die Kirche Christi werde „von einigen nur mehr als eine irdische Vereinigung betrachtet, die dem freien Belieben ihrer Mitglieder unterworfen" sei. Die Kirche werde nicht mehr als diejenige gesehen, die versuchen müsse, „den Willen Christi in der Geschichte zu verwirklichen, sondern als die, die den wechselnden Winden der Lehre einzelner Menschen zu folgen hat". „Das, was der Mehrheit im Augenblick angenehm ist", werde „zur Norm, die zu befolgen ist", heißt es in offensichtlicher Anspielung auf das österreichische Kirchenvolksbegehren (vgl. HK, August 1995, 404 ff.). Die Pädophilie-Anschuldigungen gegenüber Kardinal Groer und das versuchte „Outing" mehrerer Bischöfe wegen angeblicher homosexueller Neigungen (vgl. HK, September 1995, 458) werden unterschiedslos und zusammengenommen als „Prüfung" bezeichnet, deretwegen der Papst den Bischöfen seine „Solidarität" zum Ausdruck bringt. Die „Leiden" dieser Prüfung werden im dritten Abschnitt des Briefes mit jenen von Christus vorhergesehenen „Schlägen" in Verbindung gebracht, die „die Kirche in ihren frühesten Anfängen" habe erleiden müssen. Er hoffe, daß im Fall der Kirche in Österreich „der Versuch der Zerstörung keinen Erfolg hat", da der Großteil der österreichischen Gläubigen die von ihren Hirten versehene selbstlose Arbeit zu schätzen wisse und folglich nicht gestatten werde, „daß der Unfrieden von Verdächtigungen, Kritiksucht und Zwietracht in Euren Ortskirchen die Oberhand gewinnt". Namentlich erwähnt der Brief die Kardinäle *König* und Groer sowie dessen Nachfolger *Christoph Schönborn.* In der Deutung der Vorgänge, gerade auch den biblischen Parallelen, die er bemüht, erinnert der Brief stark an Positionen, die der umstrittene St. Pöltener Bischof *Kurt Krenn* wiederholt eingenommen hat.

Kritisches Echo auf das Kirchenvolksbegehren bei den deutschen Bischöfen

Ein durchaus nicht einheitliches, aber insgesamt deutlich kritisches Echo fand bisher das Mitte September angelaufene Kirchenvolksbegehren (vgl. HK, September 1995, 456 f.) bei deutschen Bischöfen. Auf der Sitzung des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz Ende August legten sich die Bischöfe nicht auf ein gemeinsames Vorgehen gegen das Kirchenvolksbegehren fest, seien sich jedoch – so die

Auskunft des Sekretärs der Deutschen Bischofskonferenz, Prälat *Wilhelm Schätzler* – weitgehend einig in der Beurteilung der Initiative gewesen. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann*, distanzierte sich in einem KNA-Interview (6.9.95) – bei allem „Verständnis" für manche Forderungen, das er auch zeigte: Für Form und Verfahren habe er kein Verständnis. Die Vorgaben in den Fragen des Initiativtextes seien „oft sehr pauschal und mehrdeutig". Es würden „falsche Gegensätze aufgestellt und fragwürdige Andeutungen formuliert". Vor allem kritisierte er – wörtlich sprach er von „verabscheuen" – an dem Begehren das, was er „kirchliche Nabelschau" nannte. Diese sei „typisch für Wohlstandskirchen und ihre verwöhnten Kinder". „Wir müssen endlich an die Front, wo es lichterloh brennt, und nicht in den gesicherten Hinterhöfen hocken bleiben." Es komme auf Fragen an wie: „Gibt es Gott? Was heißt dies für mich, die Menschen, die Kirche? Was ist mit den geistlichen Berufungen?" Warum unternehme niemand eine solche Aktion für Bosnien, fragte Lehmann. Das österreichische Vorbild dieser Initiative habe „einen grundlegend anderen Hintergrund und entstammt einer anderen Situation". In einem ruhigeren Ton verwies der Freiburger Erzbischof *Oskar Saier* in einer Erklärung auf die bestehenden Möglichkeiten des innerkirchlichen Dialogs hin, vor allem auch auf das vor wenigen Jahren erst abgehaltene Freiburger Diözesanforum. Zusammen mit dem Ständigen Rat der Deutschen Bischofskonferenz sei er der Ansicht, „daß die ernsthaften Gespräche über die komplexen Fragen des Glaubens und der kirchlichen Entwicklung, die seit vielen Jahren auf den verschiedenen Ebenen geführt werden, durch das ‚Kirchenvolksbegehren'... keine wirkliche Förderung erhalten, sondern durch mögliche negative Begleiterscheinungen, zum Beispiel die polarisierende Wirkung, eher beeinträchtigt werden". In mehreren Diözesen wurde den kirchlichen Mitarbeitern untersagt, die Aktion zu unterstützen und in den Kirchen zu werben.

Erklärung zum 50jährigen Bestehen der EKD

„Es ist an der Zeit, in der evangelischen Kirche alle Kräfte zu bündeln, damit wir mit Deutlichkeit, Profil und Selbstbewußtsein die Bedeutung des christlichen Glaubens für die ganze Gesellschaft überzeugend darstellen", rief der Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof *Klaus Engelhardt*, in einer am 25. August veröffentlichten Erklärung zum 50jährigen Bestehen der EKD auf. Schon kurz nach Kriegsende, vom 27. bis zum 28. August 1945, hatten sich im hessischen Treysa führende Vertreter der evangelischen Kirche getroffen und einen Neuanfang beraten. Nach zum Teil heftigen Kontroversen zwischen Gruppierungen wie dem „Lutherrat" und dem Bruderrat der Bekennenden Kirche wurde in Treysa die vorläufige Ordnung der EKD verabschiedet und eine Kirchenleitung aus zwölf Mitgliedern unter Führung des württembergischen Landesbischofs *Theophil Wurm* gewählt. In den 50 Jahren seit ihrer Gründung, betonte Engelhardt in der Erklärung, habe sich die Gemeinschaft der EKD vielfach praktisch bewährt und, nicht zuletzt dank der Leuenberger Konkordie, auch geistlich vertieft. Zugleich mahnte der Ratsvorsitzende, die geistige Lage der Gesellschaft habe sich in diesem Zeitraum nachhaltig verändert, ihre Vielfalt zugenommen. Ausdrücklich warnte Engelhardt: „In einigen politischen Vorgängen aus der jüngsten Zeit – der Streichung des Buß- und Bettages als gesetzlichen Feiertag, der von einzelnen politischen Gruppierungen forcierten Infragestellung der geltenden Regelungen im Staat-Kirche-Verhältnis, der geringer werdenden Scheu vor der Verächtlichmachung religiöser Vorstellungen – wird das veränderte Klima spürbar." Die Notwendigkeit, die Handlungsfähigkeit der evangelischen Kirche zu gewährleisten, sei heute nicht geringer geworden als vor 50 Jahren. Die Landeskirchen und die EKD seien noch mehr als damals aufeinander angewiesen. „In der Öffentlichkeit, im Verhältnis zum Staat, im Gespräch mit gesellschaftlichen Gruppen und, nicht zuletzt, gegenüber den anderen christlichen Kirchen und der Ökumene insgesamt brauchen wir eine starke Evangelische Kirche in Deutschland."

EKD-Studie fordert Arbeit für alle

Unter dem programmatischen Titel „Gemeinsame Initiative – Arbeit für alle" hat die Sozialkammer der EKD Anfang September eine in mehrjähriger Arbeit entstandene Studie vorgelegt. Veröffentlicht wurde diese nun als Beitrag zum Konsultationsprozeß über ein gemeinsames Wort der Kirchen „Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland". Zur Intention der Autoren heißt es im Vorwort: „Wir dürfen uns mit der hohen Arbeitslosigkeit nicht abfinden." All diejenigen, die einer Erwerbsarbeit nachgehen könnten und dies wollen, sollten die Möglichkeit dazu erhalten. Acht Zielperspektiven zur Überwindung der Arbeitslosigkeit werden in der 60seitigen Studie formuliert, allen voran die Erhaltung bzw. das Erreichen der Vollbeschäftigung als grundlegendes Ziel der sozialen Marktwirtschaft. Arbeitslosigkeit sei sowohl aus humanen Gründen als auch unter wirtschaftlichen und fiskalischen Gesichtspunkten schädlich und auf Dauer unerträglich. Jedoch nur integrierte Lösungen seien als Wege aus der Arbeitslosigkeit erfolgversprechend, das Zusammenwirken also von Wirtschafts-, Finanz-, Geld-, Struktur-, Tarif- und Arbeitsmarktpolitik. Als weitere Zielpunkte werden genannt: die Erhaltung und Schaffung wettbewerbsfähiger Arbeitsplätze auf dem regulären Arbeitsmarkt, die Ergänzung beschäftigungsfördernder Wirtschaftspolitik durch flexiblere Lösungen in der Gestaltung der Arbeitszeit, der Arbeitsorganisation und der Einkommenstruktur sowie die Notwendigkeit „öffentlich geförderter Arbeit", wobei bestimmte Zielgruppen

des Arbeitsmarktes besonderer Unterstützung bedürften. Zugleich sei es Aufgabe des öffentlichen Sektors, den Strukturwandel hin zu mehr Dienstleistungen zu fördern. Angesichts der meist verheerenden Folgen für den einzelnen von Arbeitslosigkeit Betroffenen seien überdies neue Konzepte individueller Förderung dringlich, wobei stärker als bisher die örtlichen Arbeitsmarktakteure und Sozialhilfeträger mitwirken sollten. Zudem müsse bei allen Vorhaben und Förderungen der europäische Arbeitsmarkt und der „Industrie-Standort" Europa im Blick sein. „Eine national begrenzte Arbeitsmarktpolitik ist weder möglich noch wünschenswert."

Die neueste Statistik der Kirche von England

Auch 1993 hat sich der zahlenmäßige *Abwärtstrend* in der Kirche von England fortgesetzt. Das belegt die jetzt veröffentlichte jüngste Statistik (Church Statistics. Some facts and figures about the Church of England 1995). Von 1000 lebendgeborenen Kindern in England wurden 1993 251 in den anglikanischen Diözesen der Provinzen Canterbury und York getauft (1984 waren es noch 347, 1970 fast noch die Hälfte). Zwischen einzelnen Bistümern bestehen dabei erhebliche Unterschiede. Während 1993 im Bistum London 98 anglikanische Taufen auf 1000 Lebendgeborene entfielen und in Birmingham 150, waren es in Lincoln 451 und in Hereford 471. *Konfirmationen* wurden 1993 52000 und 1994 48000 gespendet, wobei jeweils etwa 40 Prozent auf Jugendliche zwischen 12 und 15 Jahren und auf Menschen über 20 entfielen. Zum *Sonntagsgottesdienst* kamen im Berichtsjahr knapp 1,1 Millionen Besucher (1980 waren es 1,25 Mio und 1970 1,5 Mio). Demnach besuchten im Schnitt aller Diözesen 2,2 Prozent der Engländer anglikanische Sonntagsgottesdienste, auch hier mit regionalen Unterschieden: An der Spitze lagen die Dözesen Hereford (4,2 Prozent) und Salisbury (3,8 Prozent), am Ende der Statistik erscheinen Birmingham (1,3 Prozent) und mehrere Diözesen mit einer Quote von 1,6 Prozent. Die Zahl der Kommunikanten an *Weihnachten* und *Ostern* liegt deutlich höher als die der Gottesdienstbesucher an normalen Sonntagen: 1993 wurden im Schnitt aller Diözesen 3,3 Prozent (der Gesamtbevölkerung) Osterkommunikanten und 3,8 Prozent Kommunikanten an Weihnachten gezählt. Auf 1000 Eheschließungen in England entfielen 1992 328 *anglikanische Trauungen*; dieser Anteil hat sich in den letzten fünfzehn Jahren kaum verändert. In der Kirche von England mit ihren knapp über 13000 Pfarreien gab es 1994 insgesamt 9666 männliche und 783 weibliche Diözesankleriker mit einem Durchschnittsalter von 49,4 Jahren. Etwa ein Fünftel der englischen Schulen sind der Kirche von England verbunden (kircheneigen oder von der Kirche unterstützt); an ihnen werden 12 Prozent der englischen Schüler unterrichtet. In die Wählerverzeichnisse der anglikanischen Pfarreien waren 1993 insgesamt 1,474 Mio Kirchenmitglieder über 26 eingeschrieben; hier ist die Tendenz seit 1990 leicht steigend.

Bücher

MARTIN HONECKER, Grundriß der Sozialethik. Verlag de Gruyter, Berlin – New York 1995, 790 S. 78,– DM.

Fünf Jahre nach seiner „Einführung in die Theologische Ethik" hat der Bonner evangelische Systematiker Honecker jetzt einen umfangreichen Grundriß der Sozialethik vorgelegt. Das Buch erscheint zu einem Zeitpunkt, in dem sich durch den Konsultationsprozeß für ein gemeinsames Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage das Interesse für den spezifischen kirchlich-theologischen Beitrag zur Bewältigung der großen gesellschaftlichen Herausforderungen verstärkt hat. Honecker hält sich nicht lange bei sozialethischen Grundlagen- und Methodenfragen auf (ein erstes, knapp gehaltenes Kapitel gilt „theologischen Weltdeutungen" von der Zweireichelehre bis zur Theologie der Befreiung), sondern geht gleich medias in res: Seine Sozialethik, als Güterlehre konzipiert, behandelt nacheinander die großen Themenfelder Leben und Gesundheit; Ehe, Familie und Sexualität; Natur und Umwelt; Politik; Wirtschaft; Kultur; Kirche in der Gesellschaft. Der Band ist als Lehrbuch angelegt, das historisches Material, aktuelle theologische Positionen und kirchliche Stellungnahmen zu den jeweiligen Problemfeldern verarbeitet. Daß dabei Stellungnahmen aus dem protestantischen Bereich besonders breit herangezogen werden, versteht sich von selbst. Auch bei der Auswahl und Behandlung der Themen ist die konfessionelle Zuordnung des Verfassers klar erkennbar. Katholische Positionen werden immer mitbehandelt und durchweg fair referiert und bewertet. Honeckers Darlegungen sind insgesamt von wohltuender Nüchternheit. Er scheut sich auch nicht, Fragen zu stellen und offen zu lassen, anstatt vorschnelle theologisch-kirchliche Antworten zu geben. Schon im Vorwort äußert er sein Mißtrauen gegenüber „allen theologischen Positionen, denen Gottes Wille manifest, eindeutig erkennbar und greifbar zur Verfügung steht" (S. XI). Ein solches Lehrbuch kann die einzelnen Themen nicht im Detail vertiefen und muß von daher Wünsche offen lassen; sein Wert liegt eher in der Gesamtschau, im zu-

sammenfassenden Durchgang durch die verschiedenen Lebensbereiche. Honeckers Werk ist durch die vielen Materialien, die aufgenommen werden, und seine behutsam-umsichtige Art des ethischen Argumentierens eine gute Hilfe zur sozialethischen Urteilsbildung. *U. R.*

GERHARD STREMINGER, David Hume. Sein Leben und sein Werk. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1994. 715 S. 98,– DM.

Spannend und faszinierend bleibt es immer wieder, hinter einem großen Lebenswerk den Menschen selbst zu entdecken. Das gilt auch für den englischen Philosophen David Hume (1711–1786), der sich durch seine Schriften als maßgeblicher Vertreter des Empirismus sowie als unerbittlicher Kritiker der Religion erwiesen hat. Für die meisten seiner Zeitgenossen war Hume der „große Ungläubige", dem kaum menschliche Regungen zuzutrauen waren. In Wahrheit aber zeigte er sich als „le bon David", verständnisvoll und hilfsbereit, mild und heiter, zufrieden und ergeben in ein langes, schließlich zum Tod führendes Leiden. Den Menschen Hume auf seinen verschlungenen Lebenswegen zu begleiten sowie ihn und sein Werk aus diesen Geschicken heraus zu verstehen, ist die Absicht dieses Buches. Damit reicht es weit über eine bloße Biographie hinaus und erhellt die historischen Hintergründe, die politischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten in England, Schottland und Frankreich (wo sich Hume lange Jahre aufhielt), erst recht aber die vielfältigen Beziehungen und Begegnungen mit namhaften Philosophen und Wissenschaftlern. Zugleich gibt es reichen Einblick in das weit verzweigte Werk dieses bedeutenden Denkers. Sein Erstling, der „Traktat über die menschliche Natur", fällt zwar „totgeboren aus der Druckerpresse" und seine bahnbrechende „Untersuchung über den menschlichen Verstand" stößt, nicht zuletzt durch die darin geübte Wunderkritik, auf heftigen Widerstand. Dennoch waren Humes Arbeiten noch zu seinen Lebzeiten echte Klassiker. In Großbritannien galt er bis ins 20. Jahrhundert durch seine „Geschichte Englands" als bedeutender Historiker, während seine philosophischen und religionskritischen Werke ihm in Frankreich große Reputation brachten. Sein eigenständiges Denken zeigt sich auch in seiner Umkehrung der „Naturgeschichte der Religion" von monotheistischen hin zu polytheistischen Ursprüngen und in seinen posthum erschienenen „Dialogen über natürliche Religion", die der aufklärerischen Selbstverständlichkeit einer vernünftigen Religion den Boden entziehen. Der hohe Informationswert dieses reich bebilderten, manchmal allerdings zu breit geratenen Buches ist enorm. David Hume und sein Werk, das schon im 18. Jahrhundert weit über die Aufklärung selbst hinausweist, stehen nun in klarerem Licht vor unseren Augen.

A.S.

JÜRGEN P. RINDERSPACHER / DIETRICH HENCKEL / BEATE HOLLBACH (Hg.): Die Welt am Wochenende. Entwicklungsperspektiven der Wochenruhetage – ein interkultureller Vergleich. Selbstverlag des Sozialwissenschaftlichen Institutes der EKD, Bochum 1994, 340 S. 29,80 DM

Das deutsche Wochenende steht zur Debatte, hitzig wird die Diskussion über flexiblere Arbeits- und Betriebszeiten geführt. Die vorliegende Studie bietet dazu eine hilfreiche Grundlage, ermöglicht, die deutsche Diskussion in einen größeren Zusammenhang einzuordnen. Für den Vergleich der religiösen, kulturellen und sozialen Wurzeln, der aktuellen Bedeutung und Begründungsmuster der Wochenruhetage in repräsentativ ausgewählten Ländern und Kontexten haben die Herausgeber eine bunte Mischung von Autoren mit recht verschiedenen Zugangswegen zum Thema gewählt: vom Ökonomen über den Musikwissenschaftler zum Theologen. Nach einer einleitenden religions-, kultur- und sozialgeschichtlichen Reflexion des Phänomens „Woche" als einem Element der Zeitgliederung fällt der Blick zunächst auf die Nachbarn: Dargestellt werden die historische Entwicklung der Sonntagsruhe, Veränderungen in der Gestaltung des Sonntags, die Möglichkeiten der Sonntagsarbeit und die Ladenschlußzeiten bei den Franzosen, die wie die Deutschen „auf das Wochenende hinleben", den Belgiern, wo die Sonntagsruhe mehr und mehr ausgehöhlt werde und den Italienern, die bisher von „Anti-Wochenend-Tendenzen" verschont geblieben seien. Eine ganz andere, enorm wichtige Bedeutung läßt der Sabbat im heutigen Israel erkennen, entsprechend dient er vorzüglich zum Austragungsort für die Auseinandersetzungen zwischen religiösen und nichtreligösen Gruppen um die innere und äußere Gestaltung des Staates. Nach der Darstellung des durch puritanische Wurzeln geprägten US-amerikanischen Sonntags wird das Bild des „westlichen" Weekends, das ein eindeutiges Produkt wirtschaftlichen Wohlstands sei, entschieden relativiert – im Vergleich etwa mit Brasilien, wo das Wochenende als „Rache an der Arbeit" begangen wird, viele überdies aber zu Nebentätigkeiten gezwungen sind, evangelikale Sekten das Arbeitsverbot am Samstag predigen. Deutlich anders gestaltet sich auch der Freitag etwa in Indonesien – geprägt durch ganz unterschiedlich religiöskulturelle Einflüsse auch aus der vorislamischen Zeit – oder im Iran. Die religiös begründete Abstinenz von Arbeit ist islamisch geprägten Ländern fremd. Am Beispiel Indiens wird eindrücklich die Wirkung aufgezwungener, kulturell verschiedener Zeitstrukturen geschildert, der Sonntag als Medium der Kolonialisierung vorgestellt. Die Studie überzeugt insgesamt durch Informationsfülle und ihre trotz der oft detaillierten Beschreibung geschichtlicher Entwicklungen, gesetzlicher Regelungen und Bestimmungen ansprechende Darstellung.

A. F.

Zeitschriften

Theologie und Religion

ARENS, EDMUND. Perspektiven und Problematik pluralistischer Christologie. In: Münchener Theologische Zeitschrift. Jhg. 46, Heft 3 (1995) S. 329–343.

Anhand der Entwürfe von *John Hick*, *Paul Knitter* und *Leonard Swidler* stellt der Autor Anliegen und Ansatz einer pluralistischen Christologie vor und diskutiert sie. Dabei stellt er sehr behutsam Stärken und Schwächen dieser Entwürfe gegenüber. Im Falle der Modellchristologie Leonard Swidlers sieht er eine theologische Marginalisierung von Passion, Tod und Auferstehung Jesu. Sosehr der Autor die Bekenntnis- und Beziehungschristologie bei Paul Knitter für systematisch- wie praktisch-theologisch fruchtbar hält, glaubt er in diesem Ansatz eine „sprachanalytische Entschärfung der christologischen Aussagen des Neuen Testaments" zu erkennen. Die christologischen Prädikate seien zwar durchaus *relational* zu verstehen, sie besäßen aber zugleich auch einen *propositionalen* Gehalt, sie sagten also etwas „über ihn" aus. In der Form des Zeugnisses und Bekenntnisses formuliert, erhöben die christologischen Aussagen einen „Wahrheits- und Richtigkeitsanspruch". John Hick stelle zu Recht den metaphorischen Charakter christologischer Rede heraus. Es bleibe jedoch bei Hick das erkenntnistheoretische Problem einer „metatheoretischen Vogelperspektive", die über den konkreten Religionen stehe: Sei „ein solcher Standpunkt des privilegierten Beobachters aller Religionen überhaupt möglich"?

RIGAL, JEAN. Le débat dans l'Eglise. In: Etudes Nr. 3833 (September 1995) S. 219–229.

Der Beitrag des Theologen aus Toulouse bezieht sich auf die französische Diskussion um die „Versetzung" von Bischof Gaillot. Er paßt aber ebensogut in die deutsche Szene mit ihrer Auseinandersetzung um das „Kirchenvolksbegehren". Rigal erinnert daran, daß die Überbetonung der monarchischen Autorität des Papstes seit dem Mittelalter eine Akzentverlagerung gegenüber der Alten Kirche bedeutet. Das Zweite Vatikanum habe in diese verengte Konzeption zwar eine Bresche geschlagen, vieles aber offen gelassen. So sei bis heute die rechtliche Ausgestaltung des Verhältnisses von Primat und Kollegialität ungeklärt. Der französische Theologe weist darauf hin, daß es in der Kirche von Anfang an neben der persönlichen auch die kollegiale und synodale Autorität gegeben habe; diese drei Typen von Autorität müßten gleichzeitig und in einer gegenseitigen Verschränkung praktiziert werden. Er nimmt auch Stellung zur Auseinandersetzung um eine Demokratisierung der Kirche: Nur sehr wenige Christen wüßten nicht, daß man über Glaubenswahrheiten nicht abstimmen könne. Mehr und mehr Gläubige seien aber zu der Überzeugung gekommen, daß demokratische Prozeduren wie Dialog, Austausch und Entscheidungsvorbereitung zu den Rechten und Pflichten des Kirchenvolkes zählten. Nicht die Autorität in der Kirche werde in Frage gestellt, wohl aber die Art ihrer Ausübung.

Kultur und Gesellschaft

NIEWIADOMSKI, JÓZEF. Extra media nulla salus? In: Theologisch-Praktische Quartalschrift. Jhg. 143 Heft 3 (1995) S. 227–234.

In der Diskussion um „Cyberspace", „digitale Kultur" und die „Postinformationsgesellschaft" liegt für den Linzer Dogmatiker eine Herausforderung für die Theologie: Eine „geradezu inbrünstige Religiosität" attestiert Niewiadomski einem Teil der zeitgenössischen Medien- und Kommunikationstheorie. Schon die längst zum Klassiker gewordene „Understanding media" Marshall McLuhans aus den 60er Jahren sei ein doppelbödiges Werk gewesen: neben der nüchternen Analyse der kulturellen Veränderungen, die mit der Ausbreitung der elektronischen Medien einhergeht, stehe bei McLuhan ebenso wie heute auch bei seinen Erben der Rückgriff auf die mystisch-literarische Tradition zur Entfaltung kultureller Visionen und Utopien. Die diesen Visionen einer weltweiten „virtual community", eines grenzenlosen „global village" inhärenten Vorstellungen von Religion seien alten paganen Glaubenssystemen vergleichbar: Mitten im Chaos stifteten die Medien Gemeinschaft. Die medial präsentierte Bilderflut und deren rituelle Wiederholung beheimate den Gegenwartsmenschen, indem sie ihm das religiöse Gefühl der Unmittelbarkeit verleihe und zugleich die Möglichkeit einer reflektierenden Distanz beseitige. In der konsequenten Besetzung traditioneller religiöser Begriffe und Metaphern durch die Visionäre des digitalen Zeitalters aber liege, so der Autor, eine enorme Herausforderung für die Theologie: „In der medial strukturierten Weltzivilisation finden wir die faszinierende Ausgabe einer Kultur, die wie kaum eine andere den totalitären Anspruch erhebt, alleiniger Lebens- und Sterbehorizont der heutigen Menschen zu sein."

HEIMBACH-STEINS, MARIANNE. Die Todesstrafe. Ein unerledigtes Problem christlicher Sozialethik. In: Theologie der Gegenwart Jhg. 38 Heft 3 (1995) S. 200–210.

Wenn der Katechismus der Katholischen Kirche formuliert, daß die Kirche „in schwerwiegendsten Fällen" die Todesstrafe als legitimes Mittel der staatlichen Gewalt nicht ausschließe, billige die Kirche – wenn auch mit deutlichen Reserven – ein Instrument des Strafrechtes, das in einem erheblichen Spannungsverhältnis zu den völkerrechtlich geltenden Standards der Menschenrechte und damit auch zu einer daran orientierten Ethik stehe. Nach einer Auseinandersetzung mit den Grundlinien und der historischen Entwicklung der theologisch-ethischen Argumentation zu diesem Thema bis hin zu dem „erst in der Gegenwart wieder an Gewicht gewinnenden Argumentationsstrang gegen die Todesstrafe" kommt die Münsteraner Sozialethikerin zu dem Ergebnis: Aus der Sicht christlicher Sozialethik, die der unbedingten Personenwürde und den darauf gründenden Menschenrechten verpflichtet ist, könne die Todesstrafe nie ein vernünftig zu vertretendes Mittel der Sicherung eines friedlichen und gerechten menschlichen Zusammenlebens sein. Ihre völkerrechtliche Ächtung sei ebenso wünschenswert wie ein klares Wort der Kirche auch auf weltkirchlicher Ebene. Dringlich sei dabei durch Förderung des Rechtsbewußtseins einer Einstellung entgegenzuwirken, die im Umfeld akuter Terrorakte oder anderer schwerer Verbrechen immer wieder nach der Todesstrafe rufe.

Notizen

Zum neuen Bischof von Osnabrück ernannte Johannes Paul II. den Paderborner Weihbischof Franz-Josef Bode (44). Er tritt die Nachfolge von Bischof Ludwig Averkamp an, der 1994 erster Erzbischof des neuen Erzbistums Hamburg wurde. Durch die Errichtung des „Nordbistums" Hamburg wurde das Bistum Osnabrück um das Gebiet von Hamburg, Schleswig-Holstein und Mecklenburg verkleinert. Der neue Bischof von Osnabrück war seit 1991 Weihbischof in Paderborn und zuvor Präfekt im dortigen Theologenkonvikt. – Nach der Neubesetzung von Osnabrück ist derzeit in Deutschland nur noch das Bistum Eichstätt vakant.

Den unterschiedlichen Schwierigkeiten der Kirche in den ehemals kommunistischen Staaten, sich auf die neuen Situationen in ihren Ländern einzustellen, widmeten sich die Referenten des 45. Internationalen Kongresses „Kirche in Not", der Anfang September in Königstein stattfand. So beklagte der Präsident der Christlichen Akademie in Prag, Tomáš Halík, eine Atmosphäre der Angst vor der Freiheit, die ein ideales Klima für Fundamentalismus und Extremismus schaffe. Der polnische Jesuit Adam Zak bedauerte, daß vielen Polen die Kirche, die den Wandel in Polen vorbereitet habe, heute als totalitäre Institution erscheine. Dieser Eindruck werde zwar von Ex-Kommunisten wie Liberalen auch geschürt, die in einer Führungskrise befindliche polnische Kirche leiste ihm aber auch selbst durch ungeschicktes Agieren Vorschub.

Die Kirche müsse durch Evangelisierung, Katechese und Sorge um die Betroffenen auf die starke Verbreitung magischer Praktiken in der Bevölkerung reagieren. Das ist das Grundanliegen eines Pastoralschreibens der italienischen Bischöfe der Region Kampanien über Aberglaube, Magie und Satanismus. Das Dokument geht davon aus, daß mehrere Millionen Italiener solchen magischen Praktiken vertrauen oder regelmäßig zu ihnen Zuflucht nehmen. Angesichts eines Phänomens, das so große Ausmaße angenommen habe und den authentischen Glauben der Katholiken bedrohe, brauche es mehr Information, Sensibilisierung und Bildungsarbeit zu diesem Thema. Die Bischöfe mahnen auch zur Wachsamkeit gegenüber manchen Formen der Volksfrömmigkeit, etwa bei angeblichen Erscheinungen. Menschen die zur Bewältigung ihrer Existenz auf magische Praktiken zurückgreifen, sollten in der Kirche Gehör und Zuwendung finden, um so Angst und Unsicherheit überwinden zu können.

In einer gemeinsamen Erklärung informierten die Bundesregierung und die EKD über zwei Gespräche zum Thema Militärseelsorge, die Ende Juli und Ende August unter Teilnahme von Bundeskanzler Helmut Kohl und dem Ratsvorsitzenden der EKD, Landesbischof Klaus Engelhardt, stattgefunden haben. Wörtlich heißt es darin: „Der Bundeskanzler bekräftigte die Absicht der Bundesregierung, uneingeschränkt am Militärseelsorge-Vertrag in der jetzigen Fassung festzuhalten, da sich dieser als Grundlage einer optimalen seelsorgerischen Betreuung bewährt habe und dem Wunsch der evangelischen Soldaten entspreche." Zudem stelle der Vertrag aus dem Jahr 1957 die Gleichbehandlung zwischen evangelischen und katholischen Christen in der Bundeswehr sicher. Der Bundeskanzler habe betont, die öffentliche Diskussion über die Militärseelsorge dürfe nicht auf dem Rücken der Soldaten ausgetragen werden. Der Synodenbeschluß vom November letzten Jahres (vgl. HK, Dezember 1994, 600), nach dem künftig auch Pfarrer im Kirchendienst als hauptamtliche Militärseelsorger tätig sein sollen, hat Verhandlungen zwischen dem Rat der EKD und der Bundesregierung erforderlich gemacht.

Eine weltweite Ächtung von Minen ist nach Einschätzung der Bundesregierung „weder unter den Vertragsstaaten des Minenprotokolls noch im Kreise unserer Partner und Verbündeten konsensfähig". In einer Antwort auf eine kleine Anfrage der Bundestagsfraktion von Bündnis '90/Die Grünen teilte die Bundesregierung mit, daß sie Einsatz- und Exportverbote für metallose und fernverlegte Minen anstrebe. Auf der Wiener Konferenz zur Überprüfung des UN-Waffenabkommens (vgl. HK, Juli 1995, 394) werde sie sich für Einsatzbeschränkungen und Einsatzauflagen für Antipersonenminen ohne Selbstzerstörungsmechanismus einsetzen. Die Bundesregierung betonte, daß sie zur Verlängerung des deutschen Exportmoratoriums bereits sei, es jedoch nicht auf weitere Minentypen ausdehnen wolle. Erst unlängst hatte der Limburger Bischof Franz Kamphaus die Bundesregierung aufgefordert, sich für ein Verbot von Landminen stark zu machen und selbst erste Schritte in diese Richtung zu unternehmen.

Der von Bundesjustizministerin Sabine Leutheusser-Schnarrenberger (FDP) vorgestellte Gesetzentwurf für die Reform des Kindschaftsrechts hat in wichtigen Punkten Kritik hervorgerufen. Im Rahmen dieser Reform sollen u. a. Nachteile für nichteheliche Kinder beseitigt und das Sorgerecht bei Kindern nach einer Scheidung der Eltern neu gefaßt werden. So sollen nach einer Scheidung im Regelfall beide Partner die Verantwortung für das Kind behalten. Die frauenpolitische Sprecherin der SPD, Hanna Wolf, wandte ein, daß in den meisten Fällen so erhebliche Konflikte zwischen den geschiedenen Partnern bestünden, daß der Vorrang der gemeinsamen Verantwortung nicht zu verantworten sei. Ähnlich hatten sich auch die Arbeitsgemeinschaft Interessenvertretung Alleinerziehende (AGIA) geäußert, ein Zusammenschluß katholischer Verbände, sowie die Frauengruppe der Bundestagsfraktion der Unionsparteien.

In der Nähe von Budapest fand unlängst die erste Konferenz mittel- und osteuropäischer Religionssoziologen statt. Sie befaßte sich mit der religiös-kirchlichen Entwicklung im früher kommunistisch beherrschten Teil Europas. Man kam bei der Analyse des vorliegenden soziologischen Materials zu dem Schluß, die östlichen Länder erlebten seit mehreren Jahren einen anhaltenden religiösen Aufschwung, der sich allerdings nur zu einem kleinen Teil in einer Zunahme der Kirchlichkeit niederschlage. Die neue Religiosität manifestiere sich eher in neuen religiösen Bewegungen und Sekten. Die osteuropäischen Religionssoziologen möchten ihre Zusammenarbeit ausbauen und in zwei Jahren eine Folgekonferenz veranstalten. Man hoffe, so hieß es nach der Konferenz, den vollen Anschluß an die westlichen Kollegen erreichen zu können.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind je eine Beilage des Verlages Herder, Freiburg, und der KNA – Katholischen Nachrichten-Agentur, Bonn, beigefügt.

HERDER-
KORRESPONDENZ
MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION
Heft 11 49. Jahrgang November 1995

Den Gott, der umstandslos zu uns paßt, gibt es nicht.

Johann Baptist Metz

Ein lehrreicher Herbst

Am 16. September startete das deutsche Kirchenvolksbegehren, wenige Tage darauf fand in München eine Großdemonstration gegen das Kruzifix-Urteil des Bundesverfassungsgerichts statt, und wieder eine Woche später gab der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz bekannt, die katholische Kirche werde sich jedenfalls bis auf weiteres nicht aus der gesetzlichen Beratung für Frauen in Schwangerschaftskonflikten zurückziehen. Nicht nur das – letztlich zufällige – enge zeitliche Nebeneinander dieser drei Daten reizt dazu, sie miteinander in Beziehung zu setzen. Auch in der Sache gibt es dafür gute Gründe: Kirchenvolksbegehren, Kruzifix-Urteil und Beratungsstreit werfen zusammengenommen ein deutliches, teilweise überraschendes, aber auf jeden Fall aufschlußreiches Licht auf die Kirche in Deutschland und ihr gesellschaftliches Umfeld.

Das Kirchenvolk läßt sich nicht in geschlossene Lager aufteilen

Der Beschluß des Bundesverfassungsgerichts vom 10. August, mit dem die Vorschrift der Bayerischen Volksschulordnung, in allen Klassenräumen sei ein Kreuz anzubringen, als mit Art. 4 des Grundgesetzes unvereinbar erklärt wurde, kam wie der sprichwörtliche Blitz aus heiterem Himmel. Was ihm an Reaktionen, vor allem an heftigen Protesten folgte, hätte auch ein geübter Beobachter der kirchlich-kulturellen Szene nicht vorauszusehen gewagt. Vom intellektuellen Schlagabtausch bis zum unreflektierten Volkszorn war alles vertreten; bei den Zeitungen stapelten sich die Leserbriefe, als hätte es nie ein Sommerloch gegeben.

Ankündigung und Auftakt des Kirchenvolksbegehrens hatten durchaus ein beachtliches Medienecho, aber die Aktion schlug keine der Kruzifix-Debatte vergleichbaren Wellen. Dem deutschen Parallelunternehmen fehlte eine Initialzündung wie in Österreich mit dem „Fall Groer"; dementsprechend dominierten zunächst eher Zurückhaltung und Skepsis im Blick auf die Initiative. Inzwischen wird allerdings landauf, landab in kirchlichen Gremien, in Pfarreien, Verbänden und Gruppen über das Kirchenvolksbegehren gesprochen und diskutiert. Befürchtungen, die Aktion könne polarisierend wirken, haben sich bislang nicht bewahrheitet.

Und die Bischöfe: Ihre Herbstvollversammlung endete nicht mit dem Paukenschlag, den manche befürchtet, andere erhofft hatten. Sie fanden vielmehr eine vorläufige Lösung in der seit langem heftig umstrittenen Frage nach der Rolle der katholischen Schwangerschaftsberatungsstellen (vgl. ds. Heft, S. 573), die keine Türen zuschlägt, sondern Spielraum für das weitere Vorgehen läßt. Gleichzeitig vermied es die Vollversammlung, beim Streit um das Kruzifix-Urteil oder in der Auseinandersetzung um Sinn und Unsinn des Kirchenvolksbegehrens Öl ins Feuer zu gießen.

„Volk" ist bekanntlich ein ziemlich schillernder, zwar unvermeidlicher, aber ideologisch leicht aufladbarer und zu mißbrauchender Begriff. Das gilt nicht zuletzt dort, wo dieser Begriff im kirchlich-theologischen Vokabular auftaucht, sei als „Volk Gottes", als „Kirchenvolk" oder auch als „Volkskirche". Hinter jeder dieser Vokabeln lauern Mißverständnisse. Das ändert aber nichts daran, daß es sowohl bei den Reaktionen auf den BVG-Beschluß vom 10. August wie bei der bundesweiten Unterschriftensammlung für kirchliche Reformen besonders um dieses „Volk" geht, bzw. sich an beiden Vorgängen manches über diese ansonsten nicht leicht zu fassende Größe ablesen läßt.

In den Wochen nach Veröffentlichung des Kruzifix-Urteils haben sich in großer Zahl Menschen zu Wort gemeldet, die normalerweise weder in der öffentlichen Wahrnehmung von Kirche noch in den Debatten über religiös-kulturelle Trends der Gegenwart auftauchen: Gemeint sind Katholiken, für die aufgrund ihrer Herkunft und ihres sozialen Umfelds Glaube und Kirche nach wie vor selbstverständliche und vertraute Heimat sind, ohne diese Verwurzelung demonstrativ vor sich herzutragen und großes Aufheben daraus zu machen. Sie passen nicht so recht in das öffentliche Erscheinungsbild von Kirche, das oft vom Neben- oder Gegeneinander „progressiver" und „konservativer" Strömungen geprägt ist. Sie fallen auch dort nicht ins Auge, wo in den Medien oder in der intellektuellen Szene über religiöse Bedürfnisse der spätmodernen Gegenwartskultur, die neue Religiosität oder die multireligiöse Zukunft westlicher Gesellschaften diskutiert wird und der Reiz des Exotischen und Spektakulären oft den Blick auf die realen Verhältnisse trübt. Aber es gibt diese Katholiken nach wie vor, und jetzt auf einmal haben sie sich auch bemerkbar gemacht.

Das Schema liegt nahe: Bei den Reaktionen auf das Kruzifix-Urteil habe sich die wahre katholische Volksseele gezeigt, das Kirchenvolksbegehren dagegen sei letztlich doch Sache einer kleinen, unzufriedenen und nur mit sich selbst beschäftigten Minderheit im deutschen Katholizismus. Aber dieses Deutungsschema stimmt nicht. Nach allem, was man bisher aus Pfarreien hört, reicht das Interesse für die Initiative sehr wohl in die das kirchliche Leben tragende Kernschicht hinein. Viele Gemeindeglieder sind daran interessiert, Näheres über den Stand der Dinge in den vom Kirchenvolksbegehren angesprochenen Fragen zu erfahren. Sie äußern auch ihre Sorge und Unzufriedenheit angesichts des innerkirchlichen Problemstaus, jedenfalls soweit er sich auch auf ihrer Erfahrungsebene bemerkbar macht (Zukunft der Seelsorge und Zölibat, Umgang mit geschiedenen Wiederverheirateten, Kluft zwischen kirchlicher Sexualmoral und gelebter Wirklichkeit auch bei praktizierenden Katholiken). Ob sie den Forderungskatalog dann unterschreiben oder nicht, ist nochmals eine andere Sache.

Im übrigen gibt es durchaus eine nicht unbeträchtliche Schnittmenge zwischen beiden Gruppen. Wer für das Kreuz in der Schule eintritt bzw. darüber hinaus für die Präsenz christlicher Symbole und Bezüge im öffentlichen Raum, kann gleichzeitig sehr wohl etwa den Diakonat der Frau oder die Weihe verheirateter Männer zu Priestern befürworten. Das Votum für Reformen in der Kirche in Weiterführung der Weichenstellungen des Zweiten Vatikanums wie als Antwort auf kulturell-gesellschaftliche Veränderungen verträgt sich durchaus mit der Kritik an einem Urteil, das einseitig die negative Religionsfreiheit betont und tendenziell nur ein Minimum religiöser Bezüge im staatlichen Raum zulassen möchte.
Das Kirchenvolk läßt sich nicht einfach in geschlossene, gar feindliche oder gegeneinander abgeschottete Lager aufteilen. Katholiken leben heute nicht nur wie auch ihre Zeitgenossen anderer konfessioneller oder weltanschaulicher Couleur in unterschiedlichen Rollen und Normensystemen. Auch ihre kirchlich-religiöse Identität ist oft in sich spannungsreich, nicht leicht auf einen Nenner zu bringen.

Das wird nicht zuletzt an der Spannung zwischen unterschiedlichen Selbsteinschätzungen deutlich. In der Kritik am Kruzifix-Urteil spielte das Argument eine wichtige Rolle, hier werde die christliche Mehrheit des Volkes zugunsten kleiner Minderheiten oder sogar einzelnen Querulanten in ihrem Grundrecht auf Freiheit des Glaubens zurückgesetzt. Die gleichen Christen beklagen aber auch immer wieder, wie sehr sie inzwischen auch in den westlichen Bundesländern zur Minderheit geworden seien. Keine der beiden Einschätzungen ist falsch: Jeder, der am Sonntagmorgen regelmäßig zum Gottesdienst geht, erfährt drastisch seinen Minderheitenstatus; aber ebenso betrachten sich die meisten Menschen in Westdeutschland zumindest im weitesten Sinn als Christen und sind Kirchenmitglieder. Ein „praktizierender" Katholik gehört so gleichzeitig zur Mehrheit und zur Minderheit und ist dementsprechend nicht selten unsicher, in welcher Rolle er sich jeweils selber sehen bzw. welche er gegenüber der Gesellschaft einnehmen soll.

Einigkeit nur auf der symbolischen Ebene

Schon deshalb sollte man sich jetzt vor zu großen Hoffnungen in Acht nehmen. Eine spontane Mobilisierung in dem Ausmaß, wie sie als Reaktion auf den BVG-Beschluß zu den Schulkreuzen nicht nur, aber besonders in Bayern und nicht nur, aber besonders im katholischen Volksteil stattfand, wird die große Ausnahme bleiben. Sie war möglich, weil es dabei um einen symbolischen Anlaß ging, der einen breiten Spielraum für Erinnerungen, Assoziationen und das Ausmalen von Konsequenzen bot. Bei den einen war der Protest gegen das Urteil Ausdruck einer selbstverständlichen Verwurzelung in Kirche und christlicher Tradition, bei den anderen Ausdruck einer diffusen Christlichkeit bzw. Katholizität, die auf solche Restbestände wie das Kreuz in der Schule nicht verzichten möchte, auch wenn sie insgesamt mit dem Glauben und seiner Symbolwelt nicht mehr viel anfangen kann. Der Protest gegen das Urteil als hoffnungsvoll stimmender Ausweis der trotz allem Gegenwind noch vorhandenen christlichen Prägung unserer Gesellschaft – das wäre zu kurz gegriffen!

Dazu kommt: Auch wenn sich überraschend viele Christen in diesem Land im Protest gegen das Kruzifix-Urteil einig waren, unterhalb der symbolischen Ebene läßt sich solche Einigkeit und Geschlossenheit kaum mehr herstellen. In der Frage, welche Konsequenzen sich auf den verschiedenen politischen Handlungsfeldern vom Asylrecht über die Arbeitsmarktpolitik bis hin zu Auslandseinsätzen der Bundeswehr vom Glauben her nahelegen, sind Christen und auch Katholiken ganz und gar nicht einer Meinung. Das zeigt sich jetzt gerade bei der Diskussion über das geplante gemeinsame

Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland.
Und auch im Blick auf den binnenkirchlichen Diskussionsprozeß ist Nüchternheit angebracht. Die Reaktionen auf das Kirchenvolksbegehren zeigen ja, daß es im deutschen Katholizismus zwar viele Reformbemühungen und -vorschläge, aber keine breite, geschlossene Reformfront gibt. Längst nicht jeder, der die Initiative grundsätzlich gutheißt und für mehr Dialog in der Kirche eintritt, ist mit allen Punkten des Volksbegehrens einverstanden. Andererseits hält nicht jeder, der etwa für mehr rechtlichen und pastoralen Spielraum der Ortskirchen oder für die Überwindung sexualethischer Sackgassen plädiert, auch schon eine solche Aktion für sinnvoll. Insgesamt ist das Bewußtsein, daß es „so" in der Kirche nicht weitergehen kann, weit stärker ausgeprägt als die Einigkeit darüber, was, wie und wann in der Kirche reformiert werden müßte.

Welche Lehren lassen sich dann jenseits überzogener Hoffnungen aus dem bisherigen Verlauf des Kirchenvolksbegehrens wie aus dem Echo auf das Kruzifix-Urteil für die Kirche und für die Christen ziehen? Könnte sich dieser überraschend turbulente Herbst insgesamt als Chance für den deutschen Katholizismus, seine Strukturen und seinen gesellschaftlichen Auftrag erweisen?
Eine erste Lehre, die auf den ersten Blick vielleicht banal klingt, es aber nicht ist: Kirche läßt sich nur mit dem „Volk" leben, gestalten und verändern, das de facto da ist; sie kann sich ihr Volk nicht sozusagen in der theologisch-pastoralen Retorte herstellen, sondern muß es in einer gegebenen geschichtlich-gesellschaftlichen Situation zunächst einmal so nehmen, wie es ist: Mit seinen teilweise ausfransenden Rändern wie seiner durchaus respektablen Mitte, die aber in sich wiederum vielgestaltig ist. Ein realistischer Weg zur Erneuerung der Kirche kann deshalb nur darin bestehen, diese Mitte zu stärken, den in ihr möglichen und teilweise auch vorhandenen Konsens über Prioritäten kirchlichen Handels zu vertiefen, ohne die Brücken zu den Rändern dabei abzubrechen. Hier sind Bischofskonferenz und Zentralkomitee der deutschen Katholiken (vgl. ds. Heft, S. 587) ebenso gefordert wie die einzelnen Verbände und Bewegungen und nicht zuletzt die Gemeinden. Der kürzlich abgehaltene Diözesantag des Bistums Rottenburg-Stuttgart war in dieser Hinsicht eine ermutigende Erfahrung.

Eine zweite Lehre: Bischof *Karl Lehmann* sprach in seinem Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Bischofskonferenz über die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft von der unvermeidlichen „beständigen Gratwanderung" angesichts der Frage, wie unter unseren gesellschaftlichen Bedingungen das Unverwechselbare des christlichen Glaubens authentisch verwirklicht werden könne. Wie schwierig diese Gratwanderung ist, zeigt sich gerade beim Thema Abtreibung und Beratung. Auf absehbare Zeit wird die katholische Kirche in der Bundesrepublik jetzt mit einer gesetzlichen Regelung leben müssen, gegen die sie erhebliche Bedenken hat. Sie wird wieder einmal schmerzlich mit den Grenzen ihrer politischen Einwirkungsmöglichkeiten und ihres gesellschaftlichen Einflusses konfrontiert. Mit der grundsätzlichen Entscheidung für den Verbleib im gesetzlichen Beratungssystem haben die Bischöfe aber dafür votiert, die unbequeme Spannung zwischen eindeutigem Zeugnis und gesellschaftlicher Präsenz durch den Kontakt mit möglichst vielen Menschen weiter auszuhalten und einen „dritten Weg" zu versuchen, der für andere sensible Bereiche vorbildhaft sein könnte.

Die dritte Lehre: In großen deutschen Tageszeitungen erschienen in den Wochen nach Veröffentlichung des Kruzifix-Urteils Beiträge, die sich mit der Bedeutung des christlichen Grundsymbols Kreuz für Kirche und Gesellschaft befaßten. Das mußte auffallen, denn von Artikeln zu Weihnachten oder auch Ostern abgesehen, wird der christliche Glaube in der allgemeinen Presse normalerweise nur selten zum Thema. Im öffentlichen Bewußtsein in Deutschland sind zwar auf der einen Seite die Kirchen als Institutionen präsent, auf der anderen Seite Religion in einem sehr weiten Sinn, nicht aber die zentralen Inhalte des christlichen Glaubens. Eine intellektuelle Debatte über den Glauben findet außerhalb der Theologie praktisch nicht statt und wird – das macht die Sache noch schlimmer – von vielen innerhalb wie außerhalb der Kirche nicht einmal mehr vermißt.

Wir müssen den Glauben wieder mehr ins Gespräch bringen

Ein solcher Zustand ist auf die Dauer für die Institution Kirche, für die Theologen und auch für die einzelnen Christen von Schaden, die Rechenschaft über ihren Glauben ablegen sollen. Er ist es aber auch für die Gesellschaft, die ja in ihrem Ethos und ihrem kulturellen Erbe viel Christliches mit sich herumträgt, oft ohne sich dessen bewußt zu sein oder sich gar damit ausdrücklich auseinanderzusetzen. Deshalb muß es ein entscheidendes Anliegen aller Gruppen in der Kirche sein, den Glauben wieder oder neu ins Gespräch zu bringen; nicht um ihn irgend jemandem aufzudrängen oder unsere Gesellschaft in einem vordergründigen Sinn zu rechristianisieren, sondern um ihn vor dem Verkümmern in engen Zirkeln zu bewahren und seinem unverzichtbaren Öffentlichkeitsanspruch gerecht zu werden.

Gerade im Pluralismus komme es darauf an, „daß die verschiedenen Daseinsdeutungen öffentlich miteinander ringen und im Wettbewerb stehen" (Karl Lehmann). Die Kirche tut sich in diesem Wettbewerb derzeit aus verschiedenen Gründen schwer, die sie nur zum Teil selber zu verantworten hat. Wenn die Diskussion um das Kruzifix-Urteil und seine Folgen wie auch um die Reformforderungen des Kirchenvolksbegehrens dazu beitragen könnte, daß sich Christen mit mehr Mut und Gelassenheit der Auseinandersetzung zwischen den heutigen Daseinsdeutungen stellen, wäre viel gewonnen.

Ulrich Ruh

Einheit

Die Entwicklung im vereinigten Deutschland ist besser als die Stimmung

3. Oktober 1995. Fünf Jahre deutsche Einheit. Ein Tag in Deutschland – zum öffentlichen Nachdenken geeignet wie kein zweiter. Es wurde in allen Medien und öffentlichen Reden auch breit davon Gebrauch gemacht. Aber das meiste, was am 3. Oktober gesagt und zum 3. Oktober geschrieben wurde, klang seltsam verhalten.

Man wußte wohl einigermaßen zu würdigen, was sich in den östlichen Bundesländern seit der deutschen Vereinigung entwickelt – nicht ohne jeweils einschränkend darauf hinzuweisen, daß trotzdem alles zu ungleichgewichtig, zu langsam und mühsam vonstatten gehe. Man zeigte sich in der Rückschau dankbar, daß die Einheit möglich wurde und vor allem für die Art, wie sie nach den friedlichen Revolutionen im Osten (Deutschlands und Europas) verwirklicht werden konnte. Die Jahre 1989/90 hätten (so *Johannes Rau* auf der zentralen Veranstaltung zum 3. Oktober in Düsseldorf) gezeigt, „daß uns Geschichte auch gelingen kann".

Ansonsten herrschte aber der Tenor vor: die Einheit werde uns noch lange zu schaffen machen und der „inneren" Einheit sei man nach 5 Jahren noch kaum näher als zum Zeitpunkt der Vereinigung. „Ein Staat – zwei Nationen?", so fragte *Dieter Schröder* in der „Süddeutschen Zeitung" (2. 10. 95). Nur die „Neue Zürcher Zeitung", immer ein wenig unaufgeregter als der gesamte deutsche Blätterwald, wenn es um Vorgänge in Deutschland geht, und gerade deswegen meist näher an der Sache, wagte den Aufmacher „Eine deutsche Erfolgsgeschichte" (30. 9. / 1. 10. 95).

Grund, nicht nur die friedliche Vereinigung Deutschlands vor fünf Jahren, sondern auch den Wiederaufbau im Osten als eindrucksvollen Erfolg herauszustellen, gebe es jedenfalls genug. Bis Ende 1995 wird sich der öffentliche Kapitaltransfer von West nach Ost brutto auf knapp eine Billion belaufen; netto werden es dann rund 700 Mrd. DM sein. Eine enorme Leistung der deutschen Steuer- und Beitragszahler. Diese Leistung ist um so beachtlicher, als sie zeitlich zusammenfällt mit der schärfsten Rezession der Nachkriegszeit, die nur für kurze Zeit durch die Konsumwelle Ost infolge der deutschen Vereinigung abgemildert wurde.

Deutschland ist dabei weder politisch noch wirtschaftlich aus dem Gleichgewicht geraten. Es bedeutet schon etwas, daß trotz der Sonderlasten durch den Aufbau Ost Deutschland zur Zeit neben Luxemburg als einziges EU-Land die strengen Kriterien aus dem Maastrichter Vertragswerk für den Beitritt zur Europäischen Wirtschafts- und Währungsunion erfüllt.

Beachtenswert u. a. auch: der weitreichende Angleichungsprozeß in der politischen Landschaft, soweit dieser das Ost-West-Verhältnis in Deutschland betrifft. Bis zu den ersten freien Volkskammerwahlen im März 1989 hätte kaum jemand geglaubt, daß das Parteiensystem, auch was das Stärkeverhältnis der Parteien betrifft, in Ost und West sich von Anfang an parallel entwickeln würde.

Der Sonderfall PDS muß im Verhältnis zu den nachkommunistischen Gruppierungen in anderen Ländern des ehemaligen Ostblocks gesehen werden, wo der Einfluß der „Ehemaligen" sehr viel stärker geblieben ist und wo sie nach der Wende zum Teil die Regierungen bildeten oder nach den zweiten demokratischen Wahlen wieder an die Regierung gekommen sind. Im übrigen sind die „westlichen" Parteien an der relativen Stärke der PDS selbst nicht unschuldig. Weder SPD noch CDU/CSU haben es bislang verstanden, die „nachkommunistische" PDS zu bekämpfen, ohne sie aufzuwerten.

Daß die festgestellte Angleichung über die Parteipräferenzen hinausweist und auch ein Stück „innerer" Annäherung bedeutet, wird u. a. durch die Tatsache erhärtet, daß sich inzwischen weitaus mehr Ostdeutsche als Deutsche denn als Ostdeutsche empfinden (61 zu 36 Prozent). 1990 war es noch fast genau umgekehrt (nur 28 Prozent fühlten sich in erster Linie als Deutsche und 67 Prozent in erster Linie als Ostdeutsche). Es zeichnet sich also ab, daß die Ost-West-Gegenüberstellung gegenüber der gesamtdeutschen und regionalen Zugehörigkeit zurückzutreten beginnt.

Auch die *Angleichung der Lebensverhältnisse* ist bereits beachtlich weit gediehen. Die Löhne im Osten liegen inzwischen bei 74 Prozent des Westniveaus (im Durchschnitt aller Löhne und Gehälter); 1990 waren es erst 36,4 Prozent. Damit soll nicht über die hohe Arbeitslosigkeit (13,2 gegenüber 8,1 Prozent im Durchschnitt der alten Bundesländer) hinweggeredet werden, auch nicht über die viel zu wenigen erhalten gebliebenen oder neu aufgebauten „industriellen Kerne" und erst recht nicht über die volkswirtschaftlich höchst bedenkliche Kluft zwischen Löhnen und Produktivität (erst 55 Prozent des Westniveaus).

Es darf allerdings auch nicht übersehen werden, daß die Ostländer durch Anwendung modernster Technologie bei der Neugründung oder Übernahme von bestehenden Industrien in Teilbereichen einen nicht unbeachtlichen Modernisierungsvorsprung erreicht haben oder erreichen (das modernste Opelwerk in Eisenach, Siemens' modernste Chipfabrik in Dresden, die modernsten Werften an der Ostsee).

Man muß also die wirtschaftliche Entwicklung in den neuen Bundesländern nicht erst mit der ihrer Nachbarn im Osten (Polen, Tschechen, Slowaken) vergleichen, um zu begreifen, was in den zurückliegenden fünf Jahren bereits erreicht wurde.

Und die innerdeutsche Annäherung der Menschen aneinander? Natürlich, je genauer man sich gegenseitig kennenlernt, um so mehr verlieren sich Idealisierung, und man muß erst lernen, so miteinander auszukommen,

wie man tatsächlich ist. Während viele, wohl die Mehrheit mehr oder weniger problemlos damit zurechtkommen, verschärfen sich da und dort Gegensätze. Deutschland wird noch einige Zeit damit leben müssen.
Trotz der skeptischen Untertöne und der erkennbaren Unlust, sich zu den zweifellos erreichten Fortschritten zu bekennen, macht zur Zeit weniger die noch etwas mühsame innerdeutsche Verständigung Sorge als das Erlahmen der europäischen Antriebe (in Deutschland und auch bei seinen Nachbarn).
Es fiel auf, daß zum dritten Oktober allein die Kirchen – bei dem dem Festakt in Düsseldorf vorausgegangenen ökumenischen Gottesdienst – europäische Akzente setzten. Deutsche würden gut daran tun, nie zu vergessen, daß die deutsche Vereinigung an den europäischen Integrationsprozeß gebunden war. Es liegt im Interesse der Deutschen und mit ihnen aller Europäer, daß nicht mehr getrennt wird, was damals verbunden wurde. *se*

Differenziert

Bischöfe gegen den Ausstieg aus der gesetzlichen Schwangerschaftsberatung

Von den insgesamt 22 Seiten des Presseberichts über die diesjährige Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz (vgl. ds. Heft, S. 624) sind fünf einem einzigen Punkt der wie immer mit zahlreichen Themen überfrachteten Tagesordnung gewidmet: Es geht dabei um die Konsequenzen für die katholische Kirche in der Bundesrepublik aus der Neufassung der Paragraphen 218 und 219 des Strafgesetzbuchs sowie dem begleitend dazu verabschiedeten Schwangeren- und Familienhilfeänderungsgesetz (vgl. HK, August 1995, 398).
Es überrascht nicht, daß die Bischöfe erhebliche Bedenken gegenüber dem neuen gesamtdeutschen Abtreibungsstrafrecht bzw. dem Schwangerschaftskonfliktgesetz äußern. Das Gesetz zeuge von einem verhängnisvollen Kompromißcharakter, sei lückenhaft und mehrdeutig. Man dürfe, so heißt es zusammenfassend, auch bei Anerkennung einiger positiver Klärungen im Gesetz eine Verschlechterung des Lebensschutzes für die ungeborenen Kinder nicht übersehen. Weit mehr als auf diese allgemeine Stellungnahme zum Gesetz war die kirchliche und allgemeine Öffentlichkeit auf die Entscheidung hinsichtlich der *kirchlichen Beratungsstellen* gespannt, die für die Vollversammlung angekündigt war.
Die Bischöfe votierten nach intensiver, teilweise heftig geführter Diskussion für eine differenzierte Lösung. Sie verbindet eine „grundsätzliche Orientierung für die Weiterarbeit" der kirchlichen Beratungsstellen im gesetzlichen Beratungssystem mit der Absicht, die vom neuen Gesetz gebotenen Interpretations- und Handlungsfreiräume positiv auszufüllen und in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit „offensiv mit einem eigenen Profil" zu besetzen. Die kirchlichen Beratungskriterien („Bischöfliche Richtlinien") sollen zu diesem Zweck bald novelliert werden.

Die Entscheidung gegen einen sofortigen Ausstieg aus der gesetzlichen Beratung und für das grundsätzliche, wenn auch nicht definitive Ja zur Weiterarbeit fiel in Fulda mit sehr großer Mehrheit. Die Bischöfe folgten damit nicht dem Vorstoß ihres Gastgebers, Erzbischof *Johannes Dyba*, der für sein Bistum schon vor zwei Jahren angeordnet hatte, kirchliche Beratungsstellen dürften den gesetzlich geforderten Beratungsnachweis nicht mehr ausstellen. Der Bischof von Fulda hatte jetzt auch im Vorfeld der Herbstvollversammlung alle Anstrengungen unternommen, um eine Entscheidung in seinem Sinn herbeizuführen. Dazu gehörte auch eine kurzfristig abgesprochene Audienz bei Johannes Paul II. am 14. September.

Am 21. September, also unmittelbar vor der Vollversammlung, richtete der Papst ein Schreiben an die deutschen Bischöfe zum Thema Beratung. Der Brief hält dem neuen deutschen Abtreibungsgesetz vor, es stehe in einigen wesentlichen Punkten in „offenem Gegensatz zum Evangelium des Lebens", das die Kirche immer verkündet habe. Er verlangt aber nicht den Ausstieg aus dem gesetzlichen Beratungssystem, sondern beläßt es bei der Mahnung an die Bischöfe, die Beratungstätigkeit im Sinn der unbedingten Achtung vor dem Leben zu intensivieren und „alle Grundprinzipien im Hinblick auf die Neudefinition der kirchlichen Beratungstätigkeit zu beachten".

Der Konferenzvorsitzende kündigte nach der Vollversammlung Gespräche mit Johannes Paul II. und der Glaubenskongregation über das neue deutsche Abtreibungsstrafrecht und das Thema Beratung an. Dazu wurde in Fulda eine fünfköpfige Bischofsdelegation gebildet. Bischof *Karl Lehmann* selber hatte am 11. September mit Kardinal *Joseph Ratzinger*, dem Präfekten der Glaubenskongregation, über die strittigen Fragen beraten. Was sich aus den geplanten Gesprächen zwischen den deutschen Bischöfen und den vatikanischen Stellen ergeben wird, ist derzeit nicht abzusehen. Angesichts der fast einmütigen Zustimmung des deutschen Episkopats zur jetzt getroffenen Lösung ist aber eine grundsätzliche Umorientierung der Bischöfe kaum vorstellbar.

Der Pressebericht über die Vollversammlung erwähnt ausdrücklich die noch nicht erlassenen *Ausführungsbestimmungen der Bundesländer* zum neuen Abtreibungsgesetz, „die wohl recht verschiedenartig ausfallen und uns vor eine neue Herausforderung stellen werden." Manche Bundesländer werden mit ihren Ausführungsbestimmungen den kirchlichen Vorstellungen über die Beratung in Schwangerschaftskonflikten vermutlich weitgehend entgegenkommen; in anderen könnte es dagegen zu Reibungsflächen kommen, die dann einen regionalen Rückzug der kirchlichen Beratungsstellen zur Folge haben könnten.
Entscheidend ist im Augenblick aber vor allem eines: Die deutschen Bischöfe haben in einer innerkirchlich

sehr kontrovers diskutierten und außerordentlich komplexen Frage Handlungsfähigkeit bewiesen und eine im Grundsätzlichen klare und gleichzeitig im Blick auf die weitere Entwicklung flexible Lösung gefunden. *ru*

Gewissensnot

Eine Pax-Christi-Erklärung „wider einen kommentarlosen Pazifismus"

Angesichts der blutigen Eroberung der ostbosnischen Orte und muslimischen Enklaven Srebrenica und Žepa, von den Vereinten Nationen zu „Schutzzonen" erklärt, rührte nicht nur der Vorsitzende der Bundestagsfraktion von Bündnis 90/Die Grünen, *Joschka Fischer*, an einem der ehernen Grundsätze seiner Partei, in dem er fragte: „Können wir Prinzipien höher stellen als Menschenleben, und was wird aus unserem Prinzip der Gewaltfreiheit, wenn es sich vor der menschenverachtenden Gewalt beugt?"

Die gleiche Frage stellte sich auch der Geschäftsführende Vorstand der katholische Friedensbewegung Pax Christi, in einer Erklärung, entschieden überschrieben: „Wider einen kommentarlosen Pazifismus!" Darin heißt es: Unmißverständlich habe man die „Option für Gewaltfreiheit" von Beginn des Balkankrieges an vertreten und mit der Notwendigkeit politischer Lösungen und ziviler Instrumente der Streitschlichtung verbunden. „Doch müssen wir uns selbstkritisch fragen, ob unsere Haltung zu den Kriegsereignissen in Bosnien selbst, vor allem zu den brutalen ethnischen Säuberungen der bosnischen Serben unter Karadčić und Mladić, von der selben Aufmerksamkeit und Eindeutigkeit geprägt war wie unsere Äußerungen gegen die Militarisierung der deutschen Außenpolitk im Zusammenhang mit den Einsatzplänen der Bundeswehr für Ex-Jugoslawien."

Der Pax-Christi-Vorstand geht dabei so weit, „Mitschuld am Leid der Zivilbevölkerung" zu bekennen, verursacht durch *ohnmächtiges Schweigen*. „Wir fragen, ob wir nicht im Sinne einer Parteinahme für die Opfer unter den gegebenen Bedingungen für militärische Maßnahmen unter bestimmten Auflagen eintreten müssen. Wir halten daher um der Glaubwürdigkeit unseres Friedenshandelns willen ein künftiges militärisches Eingreifen dann für gerechtfertigt, wenn – wie im Fall von Srebrenica und Žepa – Menschen in unerträglichem Maße schutzlos der Gewalt von Aggressoren ausgeliefert sind." In der Stellungnahme verweist der Vorstand unter anderem auch auf jüngste Äußerungen seines Generalsekretärs, in den dieser an die „Fehlbarkeit des Pazifismus" in extremen Gewaltsituationen erinnert habe.

Bereits 1993 hatte Garstecki in einem Kommentar für die Pax-Christi-Zeitschrift zwar unterstrichen, für Pax Christi stehe der Vorrang gewaltfreier politischer Mittel keineswegs zur Diskussion. Zu klären sei jedoch, ob diese begründete Position gewissermaßen in Beton gegossen werden dürfe, wenn ein ganzes Volk zur Geisel des Krieges und seiner Folgen gemacht werde. „Die politische Forderung nach Überwindung der Institution Krieg muß dann mit der moralischen Verpflichtung zur Rettung von Menschen vor dem Krieg konfrontiert werden." Diese Auseinandersetzung müsse in Pax Christi geführt werden.

Auch der Geschäftsführende Vorstand wollte in erster Linie diese Diskussion. Auch betonte er in der Erklärung, die neueste Eskalation des Krieges auf dem Balkan und die Flüchtlingsströme, die er ausgelöst habe, zeigten eindringlich, wie *perspektivlos Krieg und Gewalt* als Mittel der Konfliktlösung sind. Zivile, politische, Mittel der Konfliktbearbeitung auf den Gebieten von Prävention, Mediation und Nachsorge müßten zum Normalfall des Eingreifens in Krisen und Konflikten werden. Die friedenspolitische *Langzeitperspektive* ziviler Konfliktprävention aber biete für sich allein noch keine Gewähr für kurzfristigen Erfolg.

Die Erklärung provozierte wie nicht anders zu erwarten innerhalb der christlichen Friedensbewegung, ähnlich wie auch der Fischer-Brief in seiner Partei, leidenschaftlich geführte Diskussionen. Unter anderem beklagt auch das Präsidium von Pax Christi zurecht eine gewisse Mißverständlichkeit: Es könne der Eindruck entstehen, daß insbesondere die Bemühungen von Pax Christi in der Kriegsopferhilfe und Flüchtlingsarbeit abgewertet würden und einem beliebigen Interventionismus das Wort geredet werden.

Zuerst aber hat sich der Vorstand von Pax Christi mit großer Offenheit und Ehrlichkeit einem Dilemma seiner friedensethischen Position gestellt und ungeschützt seine damit einhergehende Gewissensnot benannt. Die christliche Friedensbewegung hat damit riskiert, von der einen Seite mit reichlich Häme überschüttet zu werden mit dem Tenor, jetzt werden endlich auch die „vernünftig". Sie mußte auch mit Entsetzen angesichts des befürchteten falschen Applauses rechnen. Überdies mit viel „Betroffenheit" ob des Verrates der eigenen Prinzipien.

Das offen benannte Dilemma ist jedoch keineswegs ein Sonderproblem christlicher Pazifisten, keine exklusive Herausforderung an Pax Christi oder die Friedensbewegung. Die benannte Gewissensnot ist wohl unvermeidbarer Bestandteil der gegenwärtigen friedensethischen Positionssuche in einer schwierigen welt- und sicherheitspolitischen Übergangssituation: Kaum läßt sich voraussagen, ob wir am Beginn einer neuen internationalen Friedensordnung, am Anfang einer „Kultur der Gewaltlosigkeit" stehen, die charakterisiert ist durch den absoluten Vorrang gewaltfreier Konfliktlösung und der Eindämmung von Kriegsursachen mit ausschließlich politischen Mitteln oder ob nicht doch vielmehr der Rückfall in überwunden geglaubte Konfliktmuster droht.

Vor diesem Hintergrund sind gewaltlose Wege der Konfliktlösung und Strategien zur Überwindung der Gewalt zwangsläufig in ihrer Plausibilität

gefährdet, womöglich weniger konsensfähig als zum Zeitpunkt des unmittelbar zu Ende gehenden Kalten Krieges. Wenn sich die kirchliche Friedensbewegung in dieser Situation zu unauflösbaren Dilemmata, zu einer Gewissensnot in ihrer Position und zu den unausgeleuchteten Stellen ihres Weges hin zu einem „gerechten Frieden" bekennt, begibt sie sich nicht des Rechtes der prophetischen Einrede gegen: Menschenrechtsverletzungen ebenso wie gegen kriegerische Gewalt. Vor allem aber läßt sich christliche Friedensethik mit diesem Eingeständnis noch keinesfalls zur unterschiedslosen Rechtfertigung militärischer Gewalt instrumentalisieren. *fo*

Ausgegrenzte

Bischof Jacques Gaillot und Eugen Drewermann in Freiburg

Auf Einladung des Südwestfunks Baden-Baden kam es am 13. Oktober in Freiburg zu einer nicht alltäglichen Begegnung von zwei Persönlichkeiten, deren Namen auf je eigene Weise kennzeichnend sind für den inneren Zustand der katholischen Kirche: Im restlos gefüllten Auditorium maximum der Universität – die Veranstalter sagten, sie hätten den Raum gleich mehrfach mit Interessenten füllen können –, im Hörfunk live übertragen, wurden Bischof *Jacques Gaillot* und *Eugen Drewermann* befragt und diskutierten miteinander. Obwohl Drewermann erst wenige Wochen zuvor auf Einladung der „Badischen Zeitung" in Freiburg gesprochen hatte, tat dies dem Interesse am Zusammentreffen Gaillots mit ihm keinerlei Abbruch.

Es war nicht der erste gemeinsame Auftritt der beiden. Eine bedeutsame Etappe auf dem Weg der Entfremdung des früheren Bischofs von Evreux von Teilen der Kirche in Frankreich bedeutete ein gemeinsamer Auftritt Gaillots mit Drewermann im deutsch-französischen Kulturkanal ARTE. Seit Jahren stehen die beiden in Kontakt. Einer der Übersetzer Drewermanns in Frankreich ist ein Vertrauter Gaillots. Selbst wenn Freundschaftsbekundungen vor großem Publikum immer etwas Inszeniertes an sich haben – an ihrer Ernsthaftigkeit ist nicht zu zweifeln.

Trotz der offensichtlichen Gemeinsamkeiten des kirchlichen Schicksals und der persönlichen Nähe der beiden präsentierten sich in Freiburg zwei sehr unterschiedliche Typen von kirchlich Ausgegrenzten. Zur Verwunderung vieler seiner Zuhörer ließ sich Jacques Gaillot seinen Optimismus in bezug auf eine in seinem Sinne positive Entwicklung in der Kirche nicht nehmen. Bei einer Pressekonferenz charakterisierte er Kirche in ihrer inneren Vielfalt, Gegensätzlichkeit und Widersprüchlichkeit liebevoll als „jardin de mille fleurs" (Garten der tausend Blumen). Nach dem Eindruck, den er in Freiburg hinterließ, und dem, den er in seinem „Hirtenbrief" an die Diözesanen seines fiktiven Sprengels Parthenia vermittelt (Chers amis de Parthénia, Paris 1995; zu deutsch: Wir sind das Volk, Freiburg 1995), haben die Ereignisse seit dem 13. Januar den eher sanft und zurückhaltend auftretenden Gaillot (noch) nicht verbittert. Selbst wenn bis heute nicht erkennbar ist, wie es mit ihm weiter geht.

Anders Drewermann. Seine Kirchenkritik hat etwas Undifferenziert-Unerbittliches. „Marode" war in bezug auf die Kirche sein Schlüsselwort. Trotz des genial anmutenden Wissens dieses Mannes ist sein Umgang mit Kirche als verfaßter Gemeinschaft von Glaubenden von merkwürdig geschichtsloser Unmittelbarkeit.

Man wird den Eindruck nicht los, als kritisiere er immer wieder Dinge, die innerhalb der vier Wände seiner Therapeutenpraxis eine bedeutende Rolle spielen mögen, die jedoch innerhalb der Theologie längst als überwunden bzw. geklärt gelten dürfen – selbst wenn sie in der Kirche insgesamt möglicherweise noch nicht ausreichend rezipiert sind. Die soziale Dimension von Glauben und Glaubensgemeinschaft kommt bei ihm über ein intimes Ich-Du-Verhältnis nicht wesentlich hinaus. An der Meßlatte seines Rückgriffs auf einen der Vermittlung nicht bedürfenden reinen Jesus muß jede geschichtliche Realisierung eines Lebens von Glaubenden in Gemeinschaft scheitern.

Drewermann trägt seine Kritik im Gestus dessen vor, der sie gewissermaßen für sich monopolisiert. Daß ein erklecklicher Teil seiner Kritik auch von der von ihm so gescholtenen Theologie vertreten wird, läßt er nicht erkennen. Mit dieser Haltung strapaziert er die Sympathie vieler, die ansonsten durchaus gewillt sind, ihm in seinen Grundanliegen zu folgen.

So sanft andererseits Gaillot auftrat – auch er ist nicht ohne Ecken und Kanten. Wenn er sich zum wiederholten Male als Bischof der Marginalisierten vorstellte, fragte man sich unwillkürlich, ob die übrige katholische Kirche in Frankreich zu diesem Thema wirklich nichts beizutragen hat. Die Journalistenfrage nach seiner inzwischen selbstkritisch eingestandenen Mitverantwortung für die nun entstandene Situation verneinte er entschieden. Und ob es tatsächlich ausreicht, die religiös-kirchliche Lage vor allem aus dem Blickwinkel der Rue du Dragon zu beantworten, dem derzeitigen Wohnsitz Gaillots, einem von Obdachlosen besetzten Haus im Pariser 7. Arrondissement, konnte man sich durchaus fragen.

Bleibt die Frage, warum dieses Aufeinandertreffen der derzeit bekanntesten unter den kirchlich Sanktionierten lediglich auf Einladung eines nichtkirchlichen Veranstalters zustandekam. Solange kirchlichen Akademien und Gemeinden von kirchenamtlicher Seite untersagt wird, auf eigene Verantwortung Veranstaltungen dieser Art abzuhalten, bleiben Zweifel an der innerkirchlichen Freiheitlichkeit im Umgang miteinander. Solange Eugen Drewermann Anlaß hat, darauf hinzuweisen, daß ihm „von Flensburg bis Freiburg" der Zutritt zu kirchlichen Akademien verwehrt werde, fällt ein Schatten auf den Willen und die Bereitschaft innerhalb der Kirche, dialogisch miteinander umzugehen. *nt*

Afrika: Päpstliche Synodenbilanz

Mit Aufenthalten Johannes Pauls II. in Kamerun, Südafrika und Kenia sowie der Veröffentlichung des Nachsynodalen Schreibens „Ecclesia in Africa" fand die außerordentliche Bischofssynode für Afrika vom vergangenen Jahr ihren Abschluß.

Knapp anderthalb Jahre nach der außerordentlichen Bischofssynode für Afrika (vgl. HK, Juni 1994, 304 ff.) reiste Johannes Paul II. Mitte September, wie bereits vor der Synode angekündigt, zu deren feierlichem Abschluß auf den „Schwarzen Kontinent" (vgl. HK, Oktober 1995, 563). Es war die 67. Reise des Papstes in Länder außerhalb Italiens und die elfte Reise nach Afrika. Der Papst besuchte das französisch- und englischsprachige Kamerun und das englischsprachige Kenia. Politischer Höhepunkt der Reise war ein erster Aufenthalt in der Republik Südafrika. Ein zunächst geplanter Besuch in Tunesien war kurzfristig abgesagt worden.

Mehr Primatsausübung als Kollegialität

In Yaoundé, der Hauptstadt Kameruns, unterzeichnete der Papst feierlich sein Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Ecclesia in Africa" (Wortlaut in: L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 29.9.95). Der feierliche Abschluß und die Unterzeichnung in Afrika sollten einen Kompromiß andeuten gegenüber der ursprünglich von afrikanischer Seite geäußerten Erwartung, die Sondersynode selbst solle nicht in Rom, sondern auf afrikanischem Boden abgehalten werden.

Das jüngste nachsynodale Schreiben ähnelt gerade auch in seinen Schwächen entsprechenden Schreiben nach früheren Bischofssynoden. Auch wenn – wie der belgische Afrikafachmann und Theologe *Maurice Cheza* in einer ersten statistischen Analyse feststellt – 133 von insgesamt 297 nichtbiblischen Belegen auf Dokumente der Synode verweisen, die sogenannten Propositiones und die Schlußbotschaft (vgl. La Libre Belgique, 16./17.9.95), bedeutet dies nicht, daß die 64 Propositionen auch ihrem Inhalt nach voll und ganz Eingang gefunden haben in das Papstschreiben. Von daher wirkt auch dieses nachsynodale Schreiben alles in allem mehr als ein „Hilfsmittel der Primatsausübung denn der Kollegialität" (Maurice Cheza, in: L'Actualité Religieuse, 15.10.95).

Die von den Synodenteilnehmern verabschiedeten und an den Papst gerichteten, als geheim betrachteten und daher offiziell nicht veröffentlichten „Propositiones" (Vorschläge) wurden unterdessen im Sommer 1994 nur in italienischer Übersetzung publiziert (vgl. Il Regno, 1.6.94, 334 ff.).

„Ecclesia in Africa" besteht im wesentlichen aus sieben Kapiteln: Um eine breitere Einordnung des Synodengeschehens im historischen Kontext der Kirche in Afrika geht es im ersten Kapitel. Der Papst betont, von Anfang an sei es sein inständiger Wunsch gewesen, dafür zu sorgen, „daß die Synode wirklich und unmißverständlich afrikanisch sein würde" (Nr. 19). Genau hieran waren im Vorfeld verschiedentlich Zweifel geäußert worden. Die Ortswahl Rom begründet der Papst erneut mit dem Hinweis, damit habe man „noch deutlicher die Gemeinschaft... mit der Universalkirche" herausgestrichen wollen.

Das zweite Kapitel enthält eine knappe Geschichte der Evangelisierung in Afrika. Als aktuelle Probleme der Kirche in Afrika nennt es die Evangelisierung (unter Einschluß des Themas Inkulturation), die Überwindung der ethnischen, kulturellen und religiösen Gegensätze auf dem Kontinent, Ehe und geistliche Berufe, die sozialen und politischen Schwierigkeiten sowie das „Vordringen" der Massenmedien.

Kapitel III befaßt sich mit der Inkulturierungsproblematik, Kapitel IV mit der Evangelisierung, darunter auch die Evangelisierung der Familie, Kapitel V mit den Trägern und den Strukturen der Evangelisierung. Kapitel VI (Überschrift: „Das Reich Gottes aufbauen") behandelt die soziale und politische Dimension des kirchlichen Zeugnisses in Afrika.

In Kapitel VII geht es darum, die Kirche in Afrika als Subjekt eigener missionarischer, ökumenischer und solidarischer Bemühungen innerhalb der Universalkirche zu begreifen und nicht etwa als Objekt missionarischer Anstrengungen anderer Ortskirchen. Der Papst ruft die Kirche in Afrika auf, ein „glaubwürdiges Zeugnis des christlichen Universalismus abzugeben".

Wenig Konkretes zur Inkulturationsproblematik

Folge der gewählten Textstruktur ist es, daß manche Themen unter unterschiedlichen Vorzeichen mehrfach erscheinen und den Text auf diese Weise sowohl unübersichtlich wie redundant erscheinen lassen. Ein zentrales Thema wie die Inkulturierung beispielsweise erscheint implizit und explizit in den unterschiedlichsten Zusammenhängen. Die Tatsache, daß wiederum sehr viele Zitate aus Papstansprachen und -schreiben sowie Konzilsäußerungen enthalten sind, gibt dem Text einen ausgesprochen universalkirchlichen Anstrich, während er – außer den Synoden-Zitaten – kaum direkte afrikanische Einflüsse erkennen läßt.

Beim Vergleich zwischen den Propositiones bzw. den beiden Synodenberichten von Kardinal *Hyancinthe Thiandoum* und dem nachsynodalen

Schreiben des Papstes ergeben sich nicht unbeträchtliche Abschwächungen vor allem bei zentralen und innerkirchlich mehr oder weniger strittigen Fragen.

Die Bedeutung der Inkulturierungsproblematik wird in allgemeiner Form durchaus hervorgehoben. Unter Rückgriff auf die Propositiones betont der Päpst die Dringlichkeit dieses Anliegens (59), warnt vor möglichen Gefahren (62) und übernimmt den Wunsch nach fundiertem Studium der damit zusammenhängenden theologischen, sakramentalen, rituellen und kirchenrechtlichen Fragen (64). Angeregt werden in dem Zusammenhang „Gesamt- oder Teilübersetzungen der Bibel", die in Zusammenarbeit mit an anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften erstellt werden sollten, um den Menschen den Zugang zur Heiligen Schrift zu erleichtern. Aus den Propositionen übernommen wird der Satz, daß die Inkulturierung „sämtliche Bereiche des Lebens der Kirche und der Evangelisierung betrifft: Theologie, Liturgie, Leben und Struktur der Kirche" (62; Propositio 32).

Was konkrete Vorschläge angeht, hält der Papst sich ansonsten jedoch eher zurück. Hier beläßt er es mit einem summarischen Verweis auf die entsprechenden Propositionen. In Propositio 35 bekannten sich die Synodenväter zwar zur christlichen *Ehelehre*, damit zu Monogamie und Unauflöslichkeit, forderten indes dazu auf, „alle diejenigen, die in polygamen Beziehungen leben, mit Respekt, Gerechtigkeit und Mitgefühl zu behandeln". Vor allem wurde die Problematik relativ offen benannt: „Es stellt sich das Problem so vieler Katholiken, die vom Empfang der Sakramente deswegen ausgeschlossen sind, weil sie die Ehe nach Bräuchen geschlossen haben, die die Kirche nicht anerkennt."

Zum *Ahnenkult* war in Propositio 36 zu lesen, wer die Ahnen verehre, bete sie deswegen noch nicht an. „Unter der Voraussetzung, daß dies die ernsthafte Anbetung Gottes oder die Rolle, die den Heiligen zukommt, nicht beeinträchtigt, empfehlen wir, daß der Ahnenkult erlaubt wird – mit vorbereiteten, autorisierten und von den zuständigen kirchlichen Stellen angebotenen Liturgien".

Zum Umgang mit der Welt der *(bösen) Geister* hieß es in Propositio 37, um den Gläubigen zu helfen, müsse man die Macht Christi über alle „bösen Geister" verkünden. Daher benötige man „heiligmäßige Männer und Frauen, die – mittels Sakramenten, Sakramentalien und befreiender Gebete" – jenen zu Hilfe kommen können, die unterdrückt sind".

Im selben Zusammenhang fällt auf, daß auf der Synode positivere Töne über die *traditionelle afrikanische Religiosität* als nun im Papstschreiben zu hören waren. In Propositio 42 wandte man sich ausdrücklich gegen immer schon „pejorative" Begriffe wie „Heidentum" und „Fetischismus". Außer einigen allgemeinen positiven Bemerkungen über den Umgang der Afrikaner mit der Religion findet sich entsprechendes in „Ecclesia in Africa" nicht.

Besuch in einem Land, in dem Terror herrscht

Zurückgenommen werden auch andere Anregungen der Synodenväter. Zur *Lage der Frau* bzw. zur Frage der Zulassung von Frauen zu kirchlichen Ämtern heißt es etwa, „daß die in adäquater Weise ausgebildeten Frauen auf den geeigneten Ebenen an der apostolischen Tätigkeit der Kirche beteiligt werden" sollten. Die Synodenteilnehmer sprachen sich demgegenüber in Propositio 48 für die Beteiligung von Frauen an den innerkirchlichen Entscheidungsprozessen und für die Schaffung von „kirchlichen Ämtern für Frauen" aus.

Weniger zurückhaltend als in innerkirchlichen zeigt sich der Papst in zahlreichen *gesellschaftlichen Fragen*. Dabei betont er mit „Evangelii nuntiandi" von Paul VI. den engen Zusammenhang zwischen Evangelisierung und humaner Entwicklung: Volle menschliche Entfaltung, die „Entfaltung jedes Menschen und der ganzen Menschheit, besonders des bedürftigen und aus der Gemeinschaft ausgegrenzten", stehe ich Zentrum der Evangelisierung (68).

Der Papst fordert die Kirche in Afrika wie die Kirche insgesamt auf, ein „unbeugsamer Zeuge der Gerechtigkeit und des Friedens" zu sein. Was die Förderung von Gerechtigkeit und menschlichen Grundrechte betreffe, dürfe „das Apostolat der Kirche nicht der Improvisation überlassen bleiben". Angesichts von Menschenrechtsverletzungen in zahlreichen Ländern Afrika hält der Papst die Bischöfe zur Bildung von Kommissionen für „Gerechtigkeit und Frieden" an. Der Nachsatz „und zwar auf allen Ebenen" betont die Bildung solcher Kommissionen von der Pfarr- über die diözesane zur überdiözesanen, nationalen oder gar länderübergreifenden Ebene.

Im weiteren geht der Papst auf verschiedene, in dem Zusammenhang aktuelle Fragen ein: die „Geißel AIDS", den internationalen Waffenhandel, das Flüchtlingsproblem, die internationalen Verschuldungssituation. Die afrikanischen Regierungen werden aufgefordert, eine „gesunde Wirtschaftspolitik" zu betreiben und Prioritäten für eine gerechte Nutzung der spärlich vorhandenen Mittel zu setzen. Besonderen Wert legt der Papst auf eine gute Führung der öffentlichen Angelegenheiten bzw. den Kampf gegen Korruption, den Aufbau nationaler Einheiten auf dem Kontinent sowie die Schaffung einer soliden Rechtskultur.

Ein gewisser Schatten auf diese unzweideutige Botschaft zugunsten der Menschenrechte fiel für manchen Afrikaner dann allerdings durch den Papstbesuch in Kamerun. Die Einhaltung der Menschenrechte in diesem Land ist keineswegs gesichert. Eine Art Terror hat sich ausgebreitet, dem Oppositionelle, Kirchenvertreter und Intellektuelle zum Opfer fallen. Zu den bekanntesten Opfern der jüngsten Zeit gehört der Jesuit *Engelbert Mveng*, eine Schlüsselfigur der jüngeren afrikanischen Theologie. Mveng wurde am 24. April ermordet und grausam zugerichtet gefunden. Ein weiterer Theologe, *Jean-Marc Ela*, ein Freund des

Ermordeten, verließ unterdessen Kamerun in Richtung Kanada.
Oppositionelle wandten sich in einem Offenen Brief am Vorabend der Ankunft des Papstes an diesen und kritisierten die Verhärtung des Regimes von Präsident *Paul Biya* (vgl. L'Actualité Religieuse, 15.10.95). Der Erzbischof von Douala (Kamerun), Kardinal *Christian Wighan Tumi*, forderte Ende September bei einem Besuch in Österreich eine Besinnung der politischen Klasse des Kontinents auf das Gemeinwohl. Dies sei eine Grundvoraussetzung zu Überwindung der Übel Afrikas. *K. N.*

Schweiz: Zürcher Trennungsinitiative abgelehnt

Ende September stimmten die Zürcher mehrheitlich gegen eine Trennung von Staat und Kirche im bevölkerungsreichsten Schweizer Kanton. Die Trennungsinitiative scheiterte wie auch schon 1977; dennoch sind Teilreformen im Staat-Kirche-Verhältnis absehbar und auch notwendig.

Zum dritten Mal innerhalb von 18 Jahren haben die Stimmbürgerinnen und Stimmbürger des Kantons Zürich ein Volksbegehren, das die Kirchen ins Privatrecht versetzen wollte, abgelehnt. Am letzten Septemberwochenende wurde die kantonale Volksinitiative für eine Trennung von Staat und Kirche mit 65 Prozent Nein- gegen 35 Prozent Ja-Stimmen abgelehnt, nachdem die kantonale Trennungsinitiative von 1977 noch mit 73 Prozent Neingegen 27 Prozent Ja-Stimmen verworfen worden war; die Trennungsinitiative auf Bundesebene von 1980, die zudem eine Verschiebung der Regelungskompetenz von den Kantonen zum Bund zur Folge gehabt hatte (HK, April 1980, 165–166), wurde im Kanton Zürich gar mit 77 Prozent Nein- gegen 23 Prozent Ja-Stimmen abgelehnt.

Damit haben die Zürcherinnen und Zürcher ihren Willen zum Ausdruck gebracht, das geschichtlich gewordene Verhältnis der drei Landeskirchen – der evangelisch-reformierten Landeskirche, der römisch-katholischen Körperschaft und der christkatholischen Kirchgemeinde – zum Staat nicht grundsätzlich zu ändern, sondern weiterzuentwickeln. Vor der Abstimmung hatten sich die Kirchen verpflichtet, die geltende Ordnung ihrer öffentlichen Anerkennung zu überprüfen; im ökumenischen Miteinander und gemeinsam mit den staatlichen Behörden, mit der Kantonsregierung und abgestimmt auf die im Kantonsparlament hängigen Vorstöße. Das Abstimmungsergebnis selber bezeichneten der Kirchenrat der evangelisch-reformierten Landeskirche und die römisch-katholische Zentralkommission als Bestätigung von Bewährtem und zugleich als klaren Auftrag zu Reformen.

Pragmatisches Kirche-Staat-Verhältnis

Das schweizerische Staatskirchenrecht ist auf Verfassungs- wie Gesetzesstufe pragmatisch ausgestaltet. Besondere Merkmale sind „dessen föderalistische Ausgestaltung, die weitgehende Orientierung an geschichtlich Gewachsenem und die vielerorts bleibende Nähe von Staat und Kirche" *(Ueli Friederich)*. In der Schweiz gibt es nämlich kein einheitliches staatskirchenrechtliches System, sondern eine föderalistische Vielfalt von 26 kantonalen staatskirchenrechtlichen Ordnungen, wobei das Bundesrecht sich im wesentlichen auf die Gewährleistung der Religionsfreiheit – der Glaubens- und Gewissensfreiheit einerseits und der Kultusfreiheit andererseits – beschränkt.
Die einzelnen kantonalen Ordnungen sind mehr oder weniger von der traditionellen Hauptkonfession des Kantons bestimmt, so daß zwischen traditionell reformierten, traditionell katholischen, traditionell paritätischen Kantonen und den „Trennungskantonen" Neuenburg und Genf unterschieden wird. In diesen beiden Kantonen sind die traditionellen Konfessionen kraft staatlichen Rechts wohl „anerkannt", aber privatrechtlich verfaßt. Ein zweites Kennzeichen des schweizerischen Staatskirchenrechts ist dessen Ausrichtung auf geschichtlich Bewährtes. Dabei ist diese Orientierung an der Geschichte „nicht Zufall, sondern bewußtes verfassungspolitisches Programm" (Friederich). Eine Folge dieser Orientierung an geschichtlich Gewachsenem ist die ausgesprochene „Staatsnähe" der Kirchen in den traditionell reformierten Kantonen Bern, Zürich und Waadt.

Für die „Staatsnähe" der Waadtländer reformierten Kirche hat sich noch am 4. September 1995 das Kantonsparlament ausgesprochen, als es bei der ersten Lesung des reformierten Kirchengesetzes eine Trennungsmotion mit der Begründung ablehnte, die evangelisch-reformierte Kirche sei als „Eglise nationale" dem Kanton eng verbunden, was zur Staatskultur und zum Selbstverständnis des Kantons gehöre. Die römisch-katholische Kirche im Kanton Waadt ist seit 1970 der evangelisch-reformierten Kirche lediglich finanziell gleichgestellt. In den Kantonen Bern und Zürich ist die römisch-katholische Kirche ebenfalls öffentlichrechtlich anerkannt: seit 1893 die Gemeinden im jurassischen Teil und seit 1939 auch im alten Teil des Kantons Bern und im Kanton Zürich seit 1963.

Mit dem Gesetz über das katholische Kirchenwesen wird die römisch-katholische Körperschaft im Kanton Zürich nicht nur der staatlichen Aufsicht unterstellt, sondern auch an das kanoni-

sche Recht gebunden. Die demokratische Ordnung verschränkt sich also mit den episkopalen Strukturen. Diese Verschränkung begründet einen Dualismus von Kirche im kirchenrechtlichen Sinn und Gebietskörperschaft (Kirchengemeinden, kantonale Körperschaft) im staatsrechtlichen Sinn.

Diesen Dualismus kennen im übrigen auch die traditionell katholischen Kantone, wo er ein geschichtliches Erbe nicht der Reformation, sondern des Mittelalters ist, als die Gemeinden im Zusammenhang der Kommunalisierungsprozesse das lokale Kirchenwesen innerhalb bestimmter, durch die kirchlichen Normen gegebener Grenzen selber in die Hand nahmen. Nicht nur im Kanton Zürich hat dieser Dualismus bzw. die demokratische Organisation es im Gefolge der Auseinandersetzungen um Bischof *Wolfgang Haas* möglich gemacht, daß die Gebietskörperschaft die Zahlungen an das Bistum Chur sistierte. Der Gerichtsvikar des Bistums Chur, der Opus-Dei-Priester *Joseph M. Bonnemain* hat dieses duale System auf dem internationalen Symposion für kanonisches Recht 1993 in Rom denn auch kurzerhand als „demokratischen Volks-Josephinismus" apostrophiert. So ist es verständlich, daß im Zürcher Abstimmungskampf um die Trennungsinitiative jene Kreise eine Versetzung der Kirchen ins Privatrecht befürworteten, die sich im Konflikt zwischen der Körperschaft und dem Bischof von Chur vorbehaltlos auf die Seite des Bischofs geschlagen haben, wie die Katholische Volksbewegung Pro Ecclesia und die Katholische Volkspartei (KVP), eine politisch rechtsstehende Splittergruppe der Christlichdemokratischen Volkspartei.

Andererseits wurde von Befürwortern der bisherigen Ordnung der Wegfall der bisherigen Handlungsfreiheit gegenüber dem Diözesanbischof als die größte Gefahr der Trennungsinitiative bezeichnet. Für *Markus Arnold,* den Präsidenten der Synode (des Kirchenparlaments), hätte eine Annahme der Initiative bedeutet: „Freie Fahrt für Wolfgang Haas und damit für jene Kräfte in unserer Kirche, die schon in der jüngeren Vergangenheit zu einer Belastung für das religiöse und konfessionelle Klima in unserem Kanton geworden sind." In dieser innerkirchlich polarisierten Situation hat die Schweizer Bischofskonferenz, im Unterschied zum Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund, es wohl aus Rücksicht auf den Bischof von Chur denn auch unterlassen, sich zur Zürcher Volksabstimmung grundsätzlich zu äußern.

Ein verengtes Verständnis von „Volkskirche"

Im überwiegend protestantischen rechtsbürgerlichen Zürcher Initiativkomitee waren zwei Argumentationsfiguren auszumachen. Die eine argumentierte mit der Rechtsgleichheit und der Religionsfreiheit gegen die Ungleichbehandlung der Religionen. „Die Trennung von Kirche und Staat ist ein Postulat der Aufklärung, eine der zentralen Forderungen der Liberalen", wiederholte *Andreas Honegger,* Mitglied der Freisinnig-Demokratischen Parlamentsfraktion und der Redaktion der Neuen Zürcher Zeitung (NZZ) unentwegt; so plädierte er für eine streng laizistische Ordnung, „welche die Religionen prinzipiell dem privaten Bereich zuordnet, sie vor dem Zugriff des Staates schützt, aber auch den Staat vor jedem Versuch der Vereinnahmung durch irgendeine Religion."

Die andere Argumentationsfigur prangerte die angeblich einseitigen politischen Stellungnahmen der Kirchen an; diese müßten durch eine Trennung von Kirche und Staat zur Wahrnehmung ihrer eigentlichen Aufgaben, nämlich Verkündigung und (Einzel)-Seelsorge, gezwungen werden. Hinter diesem Vorwurf steht nicht nur ein einseitiges Verständnis von Verkündigung und Seelsorge, sondern unausgesprochen auch eine behauptete Dichotomie von Volkskirche und Bekenntniskirche. In dieser Sicht wird eine Kirche vor allem durch die Möglichkeiten zur Beteiligung des Volkes an seiner Kirche zur Volkskirche. Außer der Bibel ist dieser Volkskirche kein Bekenntnis vorgegeben, sonst wäre sie eine Bekenntniskirche. Das Bekenntnis muß sich vielmehr aus einem Meinungs- und Willensbildungsprozeß ergeben, an dem sich alle Glieder der Kirche beteiligen können müssen. Diese Beteiligung fordern rechtsbürgerliche protestantische Kreise vor allem für kirchliche Stellungnahmen zur Politik, wobei sie zudem politische Stellungnahmen und sozialethische Stellungnahmen zur Politik nicht zu unterscheiden scheinen.

Der Trennungsinitiative zugestimmt wurde denn auch hauptsächlich aus politischen Gründen, wie eine vom Institut für Markt- und Meinungsforschung „Isopublic" im Auftrag der Zeitschrift „Reformiertes Forum" durchgeführte Befragung zutage brachte. Erstaunlich ist, daß der prozentual höchste Anteil der Trennungsbefürworter zur mittleren Altersklasse gehört, von den 18- bis 34jährigen stimmten ihr rund 28 Prozent zu, von den 55jährigen und Älteren rund 17 Prozent, von den 35- bis 54jährigen aber 35 Prozent. Von den Frauen sprachen sich rund 21 Prozent und von den Männern rund 34 Prozent für die Trennung aus. Erstaunlich beim Stimmverhalten ist ferner das Stadt-Land-Verhältnis: von den auf dem Land Lebenden stimmten 35 Prozent der Initiative zu, von den in den Aggiomerationen Lebenden aber nur 25 Prozent. Die katholischen Stimmbürger und Stimmbürgerinnen lehnten die Trennungsinitiative mit einem 74-Prozent-Anteil stärker ab als die reformierten mit einem 64-Prozent-Anteil; mehrheitlich zugestimmt haben der Trennung mit 56 Prozent Jagegen 30 Prozent Nein-Stimmen die Konfessionslosen.

Neben finanziellen und religiösen gaben die Befürwortenden hauptsächlich politische Gründe an. Nach der politischen Selbsteinschätzung nennen Rechtsstehende politische wie auch finanzielle Gründe im gleichen Verhältnis, während bei Linksstehenden die politischen Gründe überwiegen und die finanziellen und religiösen unbedeutender sind. Von den Ablehnenden der

mittleren Altersklasse nannten 40 Prozent als wichtigsten Grund für ihren Entscheid den drohenden Abbau der sozialen Leistungen der Kirchen (HK, Juni 1995, 290–293); aber nur 12 Prozent von ihnen sind mit der Kirche zufrieden.

Es besteht Reformbedarf

Ohne die Gründe dieser Unzufriedenheit im einzelnen und genau zu kennen, kann aufgrund des Abstimmungskampfes aber doch gesagt werden, daß dazu der Reformbedarf im Kirche-Staat-Verhältnis gehört. Der Überprüfung bedürfen namentlich die staatlichen kirchenbeiträge aufgrund der sogenannten historischen Rechtstitel, die Kirchensteuerpflicht juristischer Personen (ohne Austrittsmöglichkeit) und der Ausschluß vergleichbarer Religionsgemeinschaften von der Anerkennung. Die historisch-rechtlich begründeten Staatsbeiträge an die evangelisch-reformierte Kirche erreichten 1994 fast 45 Mio. Franken, jene an die römisch-katholische Körperschaft gut 8 Mio. Franken. Die Leistungen an die evangelisch-reformierte Kirche sind hauptsächlich Beiträge zur Pfarrerentlohnung. Als problematisch wurden diese nicht zuletzt deshalb empfunden, weil ihre Ausrichtung an den staatlichen Beamtengehältern zu den höchsten Pfarrer- und Pfarrerinnenlöhnen der Welt geführt hat.

Die bereits 1977 versprochene Entflechtung von Kirche und Staat impliziert wohl eine zeitgemäße Ablösung dieser historisch begründeten Verpflichtungen, obwohl dies für die Kirchen gegenüber dem heutigen Zustand eine finanzielle Einbuße zur Folge haben wird. Bei der Kirchensteuerpflicht juristischer Personen – die von einem Bundesgerichtsentscheid geschützt wird – könnte eine größere Gerechtigkeit gegenüber anderen Religionsgemeinschaften sowie Trägerschaften sozialer und kultureller Tätigkeiten von öffentlichem Interesse durch eine Systemänderung erreicht werden: für diese Steuerpflichtigen könnte beispielsweise ein Wechsel zur Mandatssteuer geprüft werden.

Die öffentlichrechtliche Anerkennung weiterer Kirchen und anderer Religionsgemeinschaften schließlich läge für jene, die nicht grundsätzlich für eine Einordnung der Kirchen in das Privatrecht sind, auf der Linie einer Weiterentwicklung des Bestehenden bei veränderten demographischen Verhältnissen. 1982 scheiterte im Kanton Zürich allerdings noch eine Vorlage, die weiteren „religiösen Gemeinschaften" die staatliche Anerkennung verschafft und die Kirchen dazu befugt hätte, das Stimmrecht in ihrem Bereich selbst zu regeln und dieses wie in anderen Kantonalkirchen auch ausländischen Staatsangehörigen zu erteilen.

Aufgrund parlamentarischer Vorstöße werden die Anerkennung weiterer „religiöser Gemeinschaften" sowie das Ausländer- und Ausländerinnenstimm- und -wahlrecht wohl schon bald politisch angegangen werden. Weitere Entflechtungsvorschläge müssen von den Kirchen selber ausgehen, wenn sie dazu beitragen wollen, daß das Kirche-Staat-Verhältnis weiterentwickelt und in nicht ferner Zukunft doch noch abgebrochen wird. Mit dem Ausgang der Volksabstimmung ist der Weg für eine Weiterentwicklung jedenfalls frei. *R. W.*

Christen-Muslime: Dialog mit Hindernissen

Der Dialog zwischen Christentum und Islam hat mit erheblichen Problemen und Rückschlägen zu kämpfen, auch wenn sich die Lage in den einzelnen Ländern recht unterschiedlich darstellt. Das ergab eine Fachtagung in Rom.

Die alle zwei Jahre stattfindenden „Journées Romaines", die dieses Jahr zum 20. Mal in Rom veranstaltet wurden, bringen Fachleute, Pastoral- und Sozialarbeiter, die im christlich-islamischen Dialog tätig sind, aus vielen Ländern zusammen. In diesem Jahr kamen die fast 100 Teilnehmer aus 27 Ländern Nord-, Ost- und Westafrikas, aus dem Nahen Osten, aus Südostasien und Europa. Das Treffen dient in erster Linie der Bestandsaufnahme der Beziehungen zwischen Christen und Muslimen, zu dem die wichtigsten Dialog- und Studienzentren und kirchliche Gremien wie der Päpstliche Rat für den interreligiösen Dialog und Vertreter der Dialogabteilung im Ökumenischen Rat der Kirchen eingeladen sind.

Die Konferenz versteht sich aber auch als eine Studientagung, die eine bestimmte Thematik in den Beziehungen von Christen und Muslimen aufgreift, in diesem Jahr „Die Größe Gottes im christlich-islamischen Verständnis". Das Thema war gewählt worden, um auf der einen Seite die Christen und Muslimen gemeinsame Vorstellung von Gottes/Allahs Größe und Herrlichkeit herauszustellen und sie dann mit den Phänomenen der Gewalt und des Fanatismus bei Christen und Muslimen in Beziehung zu setzen.

Suche nach einer gemeinsamen Plattform

Metropolit *Georges Khodr* aus dem Libanon stellte aus der Sicht der griechisch-orthodoxen Tradition die Größe Gottes in den Zusammenhang mit seiner Demut, die sich in der Inkarnation und vor allem in der Passion Jesu Christi zeige. Der Beitrag zeichnete sich durch seinen hohen theologischen Gehalt aus, blieb aber doch weitgehend auf einer eher abstrakten Ebene. Praktische Bezüge zeigte er nur beim Thema Vollmacht (Potestas) auf, wo er die Berufung auf

Gottes Autorität in der westlichen Kirche, vor allem im Papsttum, als ungerechtfertigte Usurpation kritisierte. Ähnliche Spannungen machte Khodr im islamischen Verständnis der Größe Allahs (Allahu akhbar) aus: Auch dort gebe es die Versuchung, daß Menschen sich die Macht Gottes so zu eigen machten, daß sie im Namen Gottes Macht und manchmal auch Gewalt gegenüber Menschen gebrauchten.

Als Referent für das zweite Hauptreferat, das die Thematik aus islamischer Sicht behandeln sollte, war ursprünglich Professor *Nasr Abu Zaid* aus Kairo vorgesehen. In den letzten Wochen war Zaid jedoch wegen seiner – in den Augen traditioneller Muslime – zu radikalen Thesen zur Hermeneutik des Korans in heftige Auseinandersetzungen verwickelt worden, die damit endeten, daß er offiziell als Häretiker aus dem Islam ausgeschlossen wurde. Wegen der Gefährdung seines Lebens durch radikale Islamisten konnte Zaid nicht an der Tagung in Rom teilnehmen.

Aus islamischer Sicht behandelte daraufhin Professor *Aref Ali Nayed*, aus Libyen stammend, gegenwärtig als Professor am päpstlichen Institut für Islamwissenschaft (PISAI) in Rom tätig, das Thema: „Die Usurpierung von Gottes Größe" durch Menschen, die sich Gottes Wort und Gottes Gericht zu eigen machen und darüber verfügen. Mit erfrischender Offenheit kritisierte Nayed eine, wie er es nannte, „simplizistische Hermeneutik", die vergißt, daß Gottes Offenbarung zwar wahr und unfehlbar ist, ihre Rezeption durch den Menschen jedoch durch äußere Umstände und innere Motivation immer getrübt bleibt. Das Urteil und Verurteilen im Namen Gottes sei daher Ausdruck übergroßer Selbstgerechtigkeit und Anmaßung, auch wenn es im Gewand von Selbstverleugnung und Demut daherkomme. Dieses Phänomen lasse sich aber nicht nur in Kreisen beobachten, die gewöhnlich als Islamisten oder islamische Fundamentalisten bezeichnet werden, sondern es sei eine Versuchung, der auch durchaus orthodoxe Vertreter im Islam, aber ähnlich auch im Christentum und Judentum immer wieder zum Opfer fielen.

Der Beitrag von Erzbischof *Gabriel Zubeir Wako* von Khartum über „Macht und Gewalt im Namen Gottes" brachte die Diskussion über Gottes Größe auf die Ebene der weitgehend häßlichen Realität des Verhältnisses zwischen Muslimen und Christen im Sudan. Mit Zubeir kam ein Praktiker zu Wort, der im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen mit der sudanesischen Militärregierung steht, die ziemlich rücksichtslos und gewaltsam eine Politik der Arabisierung und Islamisierung durchzusetzen versucht.

Die Aktionen der Regierung richten sich zunächst gegen die *Animisten*, d. h. die Angehörigen der traditionellen afrikanischen Religionen im Süden, die als „Ungläubige" mit allen Mitteln zur Annahme des Islams gezwungen werden. Doch die Christen sind ebenfalls Ziele der Islamisierung und fühlen sich zunehmend als Opfer einer ungerechten Kampagne und zum Widerstand aufgerufen. Dabei wird auf der einen Seite der Glaube der Christen gestärkt. Es kommt aber auch zu Loyalitätskonflikten, weil z. B. zwar Christen offizelle Ämter im Sudan bekleiden können, sie aber de facto gezwungen sind, Muslime zu werden, die den christlichen Namen nur zur Täuschung beibehalten. In diesem Kontext fällt es schwer, von Dialog mit dem Islam zu reden.

In der Diskussion wurde die zunächst eher abstrakte theologische Thematik der Größe Gottes immer stärker im Zusammenhang gebracht mit den vielen Situationen, in denen die Berufung auf göttliche Offenbarung und das Eintreten für Gottes Größe zum Vorwand wird, gegenüber anders denkenden und handelnden Menschen mit Gewalt und Unterdrückung vorzugehen. Angesichts der verbreiteten Resignation und Enttäuschung über die vielen gestörten Dialogsituationen zwischen Christen und Muslimen wurde nach einer gemeinsamen Plattform gesucht, um das Gespräch wieder aufzunehmen und gegen Widerstände doch zu besseren Beziehungen zu kommen. Diese Grundlage sah man im gemeinsamen Menschsein, das Angehörige verschiedener Religionen und Volksgruppen dort, wo sie an der Basis gemeinsam sich den Schwierigkeiten des Lebens ausgesetzt sehen, dazu bringen sollte, sich zur Zusammenarbeit zu entschließen, um die Verhältnisse zu bessern.

Ein buntes und widersprüchliches Bild

Ein wesentlicher Bestandteil der „Journées Romaines" sind die Berichte über die Situation der Beziehungen zwischen Christen und Muslimen in einzelnen Ländern. Die vielen Kurzreferate ergaben ein weitgefächertes, buntes und oft widersprüchliches Bild. Durchgehender Tenor im Vergleich mit den voraufgegangenen Tagungen war die Feststellung, daß der christlich-islamische Dialog gegenwärtig mit vielen Schwierigkeiten zu kämpfen hat und daß allzu große Erwartungen, auf diesem Gebiet schnell voranzukommen, gedämpft worden sind. Die politischen Ereignisse in Ländern wie Algerien, Bosnien, Sudan, Nigeria oder den Philippinen haben deutlich gemacht, daß das multikulturelle und multireligiöse Zusammenleben gerade von Christen und Muslimen so problemlos nicht ist.

In *Malaysia* haben die verstärkten Bestrebungen, die Islamisierung des Landes voranzutreiben, dazu geführt, daß sich Christen, Hindus, Buddhisten, und Sikhs zu einer Vereinigung zusammengeschlossen haben, um der muslimischen Mehrheit gemeinsam gegenübertreten zu können. Die christlichen Kirchen verstehen den Dialog mit den Muslimen aber weiterhin als absolut notwendig, um auch in Zukunft innerhalb des malaysischen Staates eine Überlebenschance zu haben.

In *Pakistan* belastet die Auseinandersetzung um die Anti-Gotteslästerungsgesetze, die Beleidigungen des Ansehens des Korans und der Person des Propheten Mohammad unter Todes-

strafe stellen, die Beziehungen zwischen den Muslimen und den religiösen Minderheiten. Die Todesurteile gegen zwei katholische Christen im Februar 1995 wurden vom höchsten Gericht des Landes zwar aufgehoben, die beiden freigesprochenen Katholiken mußten aber doch zu ihrer eigenen Sicherheit das Land verlassen. Bestrebungen, die die Gotteslästerung betreffenden Zusätze aus dem pakistanischen Strafgesetz zu entfernen, sind bisher ohne Ergebnis geblieben. Ganz anders stellen sich die Beziehungen in *Indien* dar, wo die Muslime in Auseinandersetzungen mit den Hindus verwickelt sind, und die Christen bei kommunalistischen Streitigkeiten sich oft in der Position des Mittlers zwischen den streitenden Parteien vorfinden.

Während in *Westafrika* es in Staaten wie Senegal, der Elfenbeinküste und Mali durchaus Beispiele für ein friedliches Miteinander von Christen und Muslimen gibt, ist in *Ostafrika* das Verhältnis zwischen den beiden Religionen eher gespannt. In *Tanzania* läuft auf seiten der Muslime eine Kampagne mit dem Ziel, bis zum Jahr 2000 das Land muslimisch zu machen. Dabei wird der Islam als afrikanische Religion gegenüber dem westlichen Christentum herausgestellt. Die Teilnehmer aus *Algerien* berichteten eindrücklich von der gegenwärtigen schwierigen innenpolitischen Lage des Landes, die die kleine christliche Kirche noch stärker als bisher zur bloßen stillen Präsenz zwingt. Andererseits sind die Christen nicht die ersten Adressaten der Gewalt, die vielfältige wirtschaftliche, politische und soziologische Ursachen hat. Die Islamisten der Islamischen Front (FIS) und der militärischen Gruppe der GIA terrorisieren in erster Linie das eigene Volk und haben wenig Rückhalt in der Mehrheit der Bevölkerung.

Ganz anders ist die Lage in *Marokko*, einem Land, das in der Region gegenwärtig als politisch stabil erscheint. König Hassan II genießt national und international hohes Ansehen. Seine Abstammung aus der Familie des Propheten (sherif) sichert ihm gerade in streng muslimischen Kreisen besondere Hochachtung. Auch wenn es immer wieder Kritik wegen Menschenrechtsverletzungen im Lande gegeben hat, wiegt international wohl stärker, daß Marokko in einer Reihe von Konflikten unter Arabern wie zwischen Juden und Arabern vermittelnd tätig gewesen ist. Seit dem kurzen Papstbesuch in Marokko mit der viel beachteten Ansprache Johannes Pauls II. an die Jugend vor genau zehn Jahren ist das Verhältnis zwischen Christen und Muslimen entspannt und positiv. In *Tunesien* gibt es relativ gute christlich-islamische Kontakte unter Intellektuellen mit der „Groupe de Recherches Islamo-Chrétien (GRIC)", die wichtige Grundlagenarbeit betreibt. Auch in *Ägypten* bestehen Studienkreise von christlichen und islamischen Intellektuellen.

Gespür für kommende Entwicklungen

Einen starken aktuellen Bezug hatte der Beitrag des Generalvikars von Sarajewo, *Mato Zovkić*, der über die Entwicklungen in Bosnien-Herzegowina berichtete und den Versuch machte, im Blick auf die Zukunft Möglichkeiten des interreligiösen Zusammenlebens zwischen den beteiligten religiösen Gruppen auszumachen. Es war ein ernüchternder Bericht, der viele Fragen aufwarf und die ganze Problematik der Rolle der Religion in ethnischen Auseinandersetzungen deutlich machte. Eine interessante Initiative wurde aus *Frankreich* berichtet. Aus Anlaß der 900jährigen Wiederkehr des Aufrufs von Papst Urban II in Clermont 1095 zum Ersten Kreuzzug wird eine christlich-islamische Tagung am gleichen Ort mit dem Thema „Vom Konflikt zum Dialog" abgehalten, in der das Problem der Kreuzzüge auf Ursachen, Verlauf und Bedeutung für heute untersucht werden soll.
Zwischen der „Konferenz europäischer Kirchen" (KEK) und dem „Rat der Europäischen Bischofskonferenzen" (CCCE) besteht eine gute Zusammenarbeit in der Frage des Verhältnisses zur wachsenden islamischen Minderheit in Europa. So treffen sich Experten für Islamfragen bei den „Journées d'Arras", die alle zwei Jahre abgehalten werden, um entsprechende Initiativen zu koordinieren. Die Umsetzung von Ergebnissen dieser Gremien in kirchliche Aktivitäten läßt allerdings zu wünschen übrig. So fehlt es immer noch an entsprechender Schulung für kirchliche Mitarbeiter in Fragen des Islams.

Angesprochen wurde mehrfach das Problem der *Gegenseitigkeit* in den Beziehungen zwischen Christen und Muslimen. Ägyptische Kopten stellten zusammen mit sudanesischen Christen die Frage: Wie kommt es, daß ihr im Westen die Tore immer weiter für den Islam öffnet, während wir in Ägypten und noch stärker im Sudan immer mehr unterdrückt werden? Das Thema wurde auch im Zusammenhang mit der im Juni neu eröffneten großen Moschee in Rom (vgl. HK, August 1995, 402) angesprochen. Kritisch wurde vermerkt, daß die vielen arabischen Botschafter, die diesem großen Ereignis beiwohnten, auf diesen in mehreren Ansprachen seitens christlicher Redner, u. a. in der Grußbotschaft des Papstes, angesprochene Punkt mit keinem Wort eingegangen seien.

Die „Journées Romaines" sind ein wichtiges Forum, um einen Überblick über die immer bedeutsamer werdenden Beziehungen zwischen Christen und Muslimen zu gewinnen, sich über die vielfältigen Situationen zu informieren und ein Gespür für kommende Entwicklungen zu erhalten. Anders als Dialogtreffen, bei denen es direkt um das Gespräch zwischen Christen und Muslimen geht, helfen sie den christlichen Teilnehmern an diesem Dialog dabei, sich untereinander über dessen Implikationen, Aufgaben und Möglichkeiten klarzuwerden. Die aus den „Journées Romaines" hervorgegangenen regionalen Treffen wie die für Nordafrika und dem Nahen Osten sowie die „Asian Days" für Asien helfen, die Verbindung zwischen den verschiedenen Personen und Organisationen des christlich-islamischen Dialogs aufrecht zu erhalten. *G. E.*

Frauenrechte verwirklichen

Die Pekinger Weltfrauenkonferenz der Vereinten Nationen

Die Vierte Weltfrauenkonferenz der Vereinten Nationen (VWFK), die vom 4. bis 5. September in Peking stattfand (vgl. HK, Oktober 1995, 523f.), hat eine Aktionsplattform und eine „Pekinger Erklärung" beschlossen mit strategischen Zielen und konkreten Aktionen zugunsten tatsächlicher Gleichberechtigung für Frauen, deren gerechter Beteiligung an Entwicklung und der Überwindung jeglicher Gewalt gegen sie. Unsere Autorin Marita Estor nahm an der Konferenz als Vertreterin von „Gral – Internationale Bewegung christlicher Frauen" teil, die als Nichtregierungsorganisation akkreditiert war.

Im fünfzigsten Jahr ihres Bestehens veranstalteten die Vereinten Nationen die größte Konferenz in bezug auf teilnehmende Staaten (180), Teilnehmende an der Regierungskonferenz (17000) und am NRO-Forum (30000) sowie akkreditierte Journalisten (3200). Das Interesse galt nicht nur der Thematik – Gleichberechtigung, Entwicklung und Frieden, die zum vierten Mal aufgegriffen wurde –, sondern auch der Menschenrechtssituation, insbesondere auch der Frauen, im Gastland China.

Zehn Jahre nach der Dritten Weltfrauenkonferenz in Nairobi (1985) haben politische, ökonomische, soziale und kulturelle Umbrüche die Welt verändert. Globale Trends wie Demokratisierung, Globalisierung der Wirtschaft, Bevölkerungswachstum, Vernetzung aller Lebensbereiche durch Medien sowie sich ausbreitende fundamentalistische Einstellungen haben gerade für Frauen andere, und nicht nur positive, Rahmenbedingungen geschaffen, die die Zielsetzungen Gleichberechtigung, Entwicklung und Frieden unerreichbar erscheinen lassen. 70 Prozent der 1,2 Milliarden Armen sind Frauen. Von Beginn an sind ihr Leben und ihre Gesundheit durch vorgeburtliche Geschlechtsbestimmung und Sohnespräferenz, durch Beschneidung (jährlich etwa zwei Millionen Mädchen), durch frühe Heirat und zahlreiche Schwangerschaften und Geburten bedroht.

Der Schlüssel zur Entwicklungsproblematik

Benachteiligungen beim Schulbesuch, Ausbildung und Arbeitsplätzen führen zu wachsender Verarmung nicht nur der Frauen, sondern damit auch der Familien. Ihre politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Rechte können Frauen häufig nicht wahrnehmen, oft sind ihnen diese nicht einmal bekannt. Von Entscheidungspositionen in Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Religion sind sie weitgehend ausgeschlossen. In kriegerischen Auseinandersetzungen, Vertreibungen, Migration werden zahllose Frauen zu Opfern. Gewalt gegen Mädchen und Frauen hat in erschreckendem Maß weltweit zugenommen.

Demgegenüber ist aber auch das Selbstbewußtsein von Frauen gewachsen, die ihre Rechte als Menschenrechte einfordern, die eigene Organisationen zur Verbesserung ihrer Situation geschaffen haben und nachdrücklich die Integration ihrer Belange in die politischen Entscheidungsprozesse fordern. Gewachsen ist auch das Bewußtsein der politischen Entscheidungsträger, daß Frauen nicht das Problem, sondern der Schlüssel zur Lösung der Entwicklungs- und Friedensproblematik sind, wie es die tansanische Generalsekretärin der VWFK *Gertrud Mongella* wieder und wieder betont hat. Dies haben auch die vorausgegangenen UN-Konferenzen – die Weltumweltkonferenz in Rio de Janeiro (1992, vgl. HK, September 1992, 419ff.), die Menschenrechtskonferenz in Wien (1993, vgl. HK, August 1993, 396ff.) und der Weltsozialgipfel in Kopenhagen (März 1995, vgl. HK, Mai 1995, 233ff.) – deutlich in ihren Beschlüssen zum Ausdruck gebracht. Der VWFK war die Aufgabe gestellt, für die Erreichung der Zielsetzung kritische Bereiche zu definieren, konkrete Maßnahmen zu identifizieren und verbindliche Verpflichtungen zur Umsetzung dieser Maßnahmen einzugehen.

Nach Auffassung der mit der Vorbereitung beauftragten UN-Frauenrechtskommission konnte dies nur gelingen, wenn von Anfang an die Nicht-Regierungs-Organisationen (NRO) eng mit den Regierungen zusammenarbeiteten, und zwar auf nationaler wie regionaler und internationaler Ebene. Außerdem sollten neben den direkt mit Frauenfragen befaßten UN-Institutionen insbesondere auch *Weltbank* und *Internationaler Währungsfonds*, *Welthandelsorganisation* und *Hoher Flüchtlingsrat*, *UNESCO*, *Internationale Arbeitsorganisation* und die Menschenrechtsinstitutionen nicht nur wegen ihres Sachverstandes und ihrer Ressourcen einbezogen werden, sondern auch um die Voraussetzungen zu verbessern, geschlechtsspezifische Aspekte in ihre Programme und Politiken zu integrieren. In dem fast dreijährigen Vorbereitungsprozeß wurde bewußt auf weitergehende Analysen unter Verweis auf das Abschlußdokument von Nairobi „Zukunftsweisende Strategie" verzichtet. Die folgenden Schwerpunktbereiche wurden als für die Zielsetzung kritischen Bereiche benannt:

Armut als andauernde und wachsende Belastung von Frauen; Ungleichheit beim Zugang zu oder bei qualitativer Bildung und Ausbildung auf allen Ebenen; Ungleichheit in bezug auf Gesundheitsversorgung und Gesundheitsdienst; alle Formen von Gewalt gegen Frauen und Mädchen: Auswirkungen von bewaffneten und anderen Konflikten auf Frauen; Ungleichheit des Zugangs und der Teilhabe von

Frauen bei der Bestimmung von Wirtschaftsstrukturen, Wirtschaftspolitik und Produktionsprozeß; Ungleichheit zwischen Männern und Frauen bei der Machtteilung und bei der Beteiligung von Frauen an Entscheidungsprozessen auf allen Ebenen; ungenügende Mechanismen auf allen Ebenen für die Umsetzung der Frauenförderung; Förderung und Schutz aller universellen Menschenrechte für Frauen; Frauen und Medien; Frauen und Umwelt; Mädchen.

Das letzte Thema „Mädchen" – im Originaltext: girl-child – wurde erst am Ende des Diskussionsprozesses hinzugefügt, als deutlich wurde, welchen Benachteiligungen und Gefährdungen gerade Mädchen ausgesetzt sind. Eine gravierende Veränderung der Reihenfolge der Themen war durch die Frauenrechtskommission 1994 erfolgt, die Armut und Armutsbekämpfung, Bildung, Gesundheit, Gewalt, Konfliktauswirkungen und Teilhabe an der Wirtschaft vor die Fragen der Machtteilung, der Frauenförderung und des Menschenrechtsschutzes setzte. Für die Mehrheit der Frauen waren *Fragen des Überlebens* vorrangig vor denen der Gleichstellung von Männern und Frauen. Damit trat das ursprüngliche Anliegen, Frauen als Subjekte von Rechten und Mitgestalterinnen des politischen und gesellschaftlichen Zusammenlebens einzusetzen und von ihrer Empfänger-, Objekt- und Opferrolle zu befreien, an die zweite Stelle.
Diese unterschiedliche Prioritätensetzung spiegelt sich auch in den *regionalen Aktionsplattformen* für Asien und Pazifik, Lateinamerika und Karibik, Westasien, Afrika sowie Nordamerika und Europa wider, die auf regionalen Regierungskonferenzen verabschiedet wurden. So stehen Frauenrechte in der asiatischen Aktionsplattform an vierter Stelle, in der afrikanischen sogar erst an achter Stelle, während in beiden die Armutsbekämpfung an erster Stelle genannt ist. Nordamerika und Europa dagegen haben die Sicherung der Menschenrechte von Frauen an die erste Stelle gesetzt. In allen Regionen hat die Beteiligung der Frauen an Wirtschaft und Arbeit hohe Priorität. Diese Unterschiede in der Prioritätensetzung bedeuten jedoch keine Preisgabe des Menschenrechtsansatzes, zumal die Zusammenhänge zwischen Rechtsstellung, Selbstbestimmung und Eigenverantwortung einerseits und Verbesserung der Lebensbedingungen sowie Beteiligung an Entscheidungsprozessen andererseits sich wechselseitig bedingen, wie in der Aktionsplattform immer wieder zum Ausdruck gebracht wird.

NRO-Forum: Ausdruck weltweiter Mobilisierung

Höhepunkt der weltweiten Mobilisierung der Frauen und ihrer NRO war das NRO-Forum, aus Peking verbannt. Etwa 30000 Frauen kamen, einige Männer und auf Wunsch der Generalsekretärin auch junge Frauen, die in neun Tagen über 6000 Veranstaltungen zu folgenden Themen durchführten: Wirtschaft, Regierung und Politik, Menschen- und andere Rechte, Frieden und menschliche Sicherheit, Bildung, Gesundheit, Umwelt, Spiritualität und Religion, Wissenschaft und Technologie, Medien, Kunst und Kultur, Rasse und Ethnizität, Jugend.
Das Forum sollte „Frauen und Männer zusammenbringen, um die globalen Strukturen und Prozesse durch Ermächtigung und Feiern von Frauen heauszufordern, neu zu gestalten und zu verändern. Wir engagieren uns für Gleichheit, Frieden, Gerechtigkeit, die Einbeziehung und volle Beteiligung aller". So war die Vision für das Forum formuliert worden und damit verbunden drei Aufgaben: Themen inhaltlich bestimmen, untereinander Netzwerke knüpfen und die Aktionsplattform zugunsten der Frauen beeinflussen.
Alle Themen hatten ihren Platz auf dem Forum und wurden aus unterschiedlicher Sicht in kleinen und großen Veranstaltungen diskutiert. Frauen erzählten ihre Geschichte, Geschichten von erfolgreichen und gescheiterten Projekten, ermutigende und erschütternde Geschichten, Geschichten von praxisorientierter Forschung und politischem Engagement, von örtlichen Initiativen und internationaler Kooperation. Im Mittelpunkt standen Fragen der Armutsbekämpfung und der Wirtschaft, der Gewalt gegen Frauen und der Rechte der Frauen, insbesondere im Zusammenhang mit der sexuellen Selbstbestimmung. Obwohl Frauen entschlossen selbst initiativ geworden sind, um das eigene Überleben zu sichern und das ihrer Familie, sind gerade dadurch auch immer wieder die Grenzen deutlich geworden, die z. B. durch *Strukturanpassungprogramme* und staatliche Sparmaßnahmen gerade die schwächsten Glieder der Gesellschaft, nämlich Frauen und Kinder, aber auch die ethnischen Minderheiten und indigenen Völker in ihrer Existenz bedrohen.
Als Ursachen und Hindernisse einer tatsächlichen Gleichberechtigung wurden nicht nur die *geschlechts-unsensible Weltwirtschaftsordnung* und fehlende Gesetze ausgemacht, sondern der sich in vielen Kulturen und Religionen ausbreitende *religiöse Fundamentalismus*. Dieser sucht die Frau auf ihre „eigentliche" oder „natürliche" Aufgabe als Mutter festzulegen und von den öffentlichen Lebensbereichen auszuschließen. Gleichzeitig wurde aber nicht nur in den Themenbereichen, die sich ausdrücklich mit religiösen oder spirituellen Fragen befaßten, aufgezeigt, welches befreiende und befriedigende Potential unterschiedliche Religionen und Spiritualitäten darstellen.
Stärker noch als bei den vorangegangenen Weltfrauenkonferenzen entwickelte sich ein Prozeß der Vernetzung der NRO sowohl auf regionaler Basis wie themenbezogen. Gerade im Hinblick auf die Umsetzung der Aktionsplattform war bewußt, daß den NRO hierbei eine entscheidende Funktion zukommt. In vielen Ländern des Südens sind diese zu unverzichtbaren Partnern der Regierungen und der internationalen Institutionen geworden. Auch in der globalen Frauenbewegung selbst müssen nach Auffassung von DAWN (Development Alternatives with Women for a New Era – ein Zusammenschluß von Frauenforscherinnen aus dem Süden) demokratische und repräsentative Organisationsformen und Strukturen geschaffen werden, die eine kontinuierliche und effektive Arbeit ermöglichen.
Das NRO-Forum war Kirchentag und Volkshochschule, ein

Fest der Kommunikation, eine Darstellung der Vielfalt und Verschiedenheit, ein Ausdruck des Selbstbewußtseins, der Kraft und des Willens der Frauen, ihre Rechte einzufordern, politische Entwicklungen mitzubestimmen und Verantwortung zu übernehmen. Zugleich wurden aber auch Unterschiede und Grenzen deutlich: Die Betonung der individuellen Rechte der Frauen beeinträchtigte eine Analyse der strukturellen Ursachen von Gewalt und Armut, brachte dafür allerdings erstmals die Rechtlosigkeit von Frauen in bezug auf Eigentum, Landbesitz und Erbschaft in vielen Ländern zur Sprache. Eine weitergehende Auseinandersetzung mit dem derzeit einzigen Wirtschaftsmodell, der Marktwirtschaft, konnte nur ansatzweise geleistet werden, wie auch die Wirtschaftswissenschaften bisher eine geschlechtsspezifische Analyse verweigert haben. Das erste strategische Ziel der Aktionsplattform zur Armutsbekämpfung richtet sich deshalb auch auf eine geschlechtsspezifische Überprüfung und Anpassung makro-ökonomischer Politiken und Entwicklungsstrategien.

Geschlechtsspezifische Entwicklungsstrategien

Während auf dem NRO-Forum die ganze thematische Vielfalt und Breite der Schwerpunktbereiche diskutiert wurde, konnte sich die Konferenz selbst auf die strittig gebliebenen Punkte und Passagen der Aktionsplattform beschränken und – da diese mit fast 150 Seiten und 362 Paragraphen sehr lang geraten war – mit der Erarbeitung einer Erklärung von Peking befassen. Zwar standen noch etwa 20 Prozent des Textes in Klammern, was aber eher Folge einer unzureichenden Vorbereitungskonferenz als Ausdruck unüberbrückbare Meinungsdifferenzen war. Hinzu kommt, daß um wichtige Fragen bereits auf den vorausgegangenen UN-Konferenzen, insbesondere auf der Weltbevölkerungskonferenz und Weltsozialgipfel gerungen wurde und Kompromisse erzielt worden waren, die kaum Gegenstand erneuter Beratungen sein konnten. Daß lediglich geklammerte Texte noch diskutiert werden konnten, schränkte auch die Lobby-Funktion der NRO ein.

Einige kontroverse Begriffe konnten bereits im Vorfeld geklärt werden, etwa die Begriffe „gender" und „equality and Equity" sowie die Ergänzung der Menschenrechte durch das Akjetiv „universell". In UN-Dokumenten und darüber hinaus war seit Jahren der Begriff „gender" statt „sex" für Geschlecht verwendet worden, um zu verdeutlichen, daß es um die sozio-kulturelle und nicht um die biologische Ausprägung des Geschlechtes geht. Danach sind Frauen und Männer auf jeweils spezifische Rollen festlegt, wodurch allerdings Frauen diskriminiert, von ihnen bestimmte Verhaltensweisen gefordert und ihnen Rechte vorenthalten werden. Keineswegs aber ist damit gender der Oberbegriff für unterschiedliche sexuelle Orientierungen – männlich, weiblich, schwul und lesbisch – wie es fälschlicherweise von einigen Delegationen unterstellt worden war

Besorgnisse um die eigene kulturelle und religöse Identität kamen auch in der von den islamischen Staaten gewünschten Ergänzung von Gleichheit (equality) durch Gleichwertigkeit (equity) zum Ausdruck. Das englische Wort equality bringt stärker als das deutsche Wort Gleichheit zum Ausdruck, daß damit die gleiche Würde, die gleichen Rechte und die gleichen Chancen von Frauen und Männern gemeint sind. Auf eine Relativierung des Gleichheitsbegriffes durch Ergänzung von „Gleichwertigkeit" wurde dann auch verzichtet. Ein Bezug auf die universellen Menschenrechte wäre ebenfalls einer Relativierung gleichgekommen, da damit nur die in Völkerrrechtsnormen ausdrücklich genannten Menschenrechte erfaßt worden wären. Dahinter stand die Befürchtung u. a. des Heiligen Stuhls, daß dem Menschenrechtsbegriff neue Rechte, z. B. das auf Abtreibung, unterlegt werden könnten. Diese Schwierigkeiten konnten durch einen verbesserten Text über die Menschenrechte der Frauen in Anlehnung an die Wiener Erklärung der Menschenrechtskonferenz ausgeräumt werden.

Schon diese Auseinandersetzungen im Vorfeld der Konferenz geben Aufschluß über die Konfliktbereiche, die vorrangig unterschiedliche Aufassungen über die Frau, ihre Rechte und ihre Aufgaben in der Familie betrafen. Vor allem die islamischen und einige katholische geprägte Staaten sowie der Heilige Stuhl standen den anderen Ländern gegenüber. Dagegen konnten zwischen industrialisierten Ländern und der Gruppe G 77 – ca. 120 Entwicklungsländer einschließlich China – zwar Unterschiede in der Schwerpunktsetzung, aber keine Gegensätze in bezug auf die strategischen Ziele und vorgeschlagenen Maßnahmen festgestellt werden. Allenfalls bei der Diskussion um die für die Umsetzung erforderlichen Ressourcen stellten die Entwicklungsländer Forderungen, die die Industieländer nicht erfüllen konnten oder wollten.

Da über weite Teile der Aktionsplattform bereits Konsens erzielt worden war, wurden für Frauen so zentrale Themen wie Armutsbekämpfung und Gewalt, ihr Zugang zu Bildung und Ausbildung, zu Beschäftigung und zur Teilhabe an der Macht und an Entscheidungsprozessen inhaltlich kaum diskutiert. Frauen und Medien, ein neues und wichtiges Thema im Zeitalter des INTERNET, Frauen und Umwelt und Frauenförderungsinstrumente waren keine Themen, mit denen sich die Konferenz eingehend befassen mußte. Das hat in der Öffentlichkeit zu Mißverständnissen geführt, als ob die Konferenz hierzu nichts zu sagen hätte. Dabei hat sie in allen diesen Bereichen Maßnahmen beschlossen, die dann, wenn sie denn auf allen Ebenen umgesetzt werden, verändernde Kräfte entfalten, teilweise sogar revolutionäre Veränderungen freisetzen könnten. So etwa, wenn bis zum Jahr 2000 alle Mädchen die Schule besuchen und wenigstens im gleichen Umfang wie Jungen auch abschließen könnten und die Rate der Analphabetinnen gegenüber 1990 halbiert werden könnte.

Streitpunkt „reproduktive Gesundheit"

Im Zentrum der Diskussionen stand dann auch Kapitel IV der Aktionsplattform „Ungleichheiten im Zugang zu Gesundheit und damit verbundenen Diensten", wobei es teil-

weise um eine Wiederaufnahme der Debatten der Weltbevölkerungskonferenz um sexuelle und reproduktive Gesundheit ging, gegen deren Ergebnisse sowohl die islamischen wie einige katholische Staaten und der Heilige Stuhl Vorbehalte geäußert hatten. Obwohl die Fronten blieben, gelang es der Mehrheit, die Ergebnisse von Kairo zu bestätigen, und darüber hinaus nicht nur von „sexueller und reproduktiver Gesundheit" zu sprechen, sondern erstmals auch von sexuellen Rechten als Teil der Menschenrechte der Frauen.
Der entscheidende Satz lautet: „Die Menschenrechte der Frauen schließen ihr Recht ein, Kontrolle zu haben über und frei und verantwortlich in Angelegenheiten ihrer Sexualität zu entscheiden, frei von Zwang, Diskriminierung und Gewalt" (97). Es wird darauf verwiesen, „das Recht aller Frauen, alle Aspekte ihrer Gesundheit, insbesondere ihrer eigenen Fruchtbarkeit, zu kontrollieren, ist grundlegend für ihre Ermächtigung" (94). Auseinandersetzungen gab es auch um das Verhältnis von *Elternrechten*, u. a. in bezug auf die Aufklärung, und das Recht junger Menschen auf Zugang zu Information, Schutz der Privatsphäre und der Vertraulichkeit, Achtung und informierter Zustimmung. Dies wurde im Zusammenhang mit dem strategischen Ziel „Vorbeugungsmaßnahmen verstärken, die Gefahren für die Gesundheit von Frauen ansprechen" in ein ausgewogenes Verhältnis gebracht, wobei vorrangige Beachtung dem Wohl des Kindes gegeben werden soll (108a).

In diesem Zusammenhang ist auch auf ein Diskriminierungsverbot in bezug auf „sexuelle Orientierung" hinzuweisen, das bis zum Schluß streitig war. Es mußte in letzter Minute aufgegeben werden, obwohl es so unterschiedliche Länder wie die USA, die skandinavischen Länder und die Europäische Union, aber auch Südafrika, das dieses Verbot in seiner Verfassung verankert hat, befürworteten. Erstmals war dies Gegenstand einer UN-Konferenz und sicher auch kein spezifisches Frauenthema, wie die norwegische Ministerpräsidentin *Gro Harlem Brundtland* in ihrer Schlußrede anmerkte. Die allgemeine Kritik, daß die Familie beziehungsweise eigentlich die Familienrolle der Frau in der Aktionsplattform zu wenig Beachtung finde, konnte durch Hinweis auf viele Passagen entkräftet werden, wo es um eine ausgeglichenere Aufgabenteilung in der Familie und um ein neues Verhältnis von Männern und Frauen im privaten wie im öffentlichen Leben geht. Trotzdem hielt die Leiterin der vatikanischen Delegation, *Mary Ann Glendon*, den Vorwurf des *extremen Individualimus*, der die Rolle der Frau in diesem Dokument kennzeichnet, in ihrer Schlußrede aufrecht.

Überdies wurden in einem von der Vatikan-Delegation den Pekinger-Dokumenten beigelegten *Zwölf-Punkte-Papier* die verschiedenen Vorbehalte gegenüber den in den Texten formulierten „Konzepten" festgehalten, unter anderem: Nur in „banalisierender Sprache" beziehe sich die Aktionsplattform auf die Familie als grundlegende Zelle der Gesellschaft; Ausdrücke wie „die Rechte der Frau zur Kontrolle ihrer Reproduktion" könnten nur als Hinweis auf den verantwortlichen Gebrauch der Sexualität innerhalb der Ehe verstanden werden. Gegenüber dem Konzept der „reproduktiven Gesundheit" wird auf die Vorbehalte des Vatikans gegenüber dem Abschlußdokument der Kairoer Weltbevölkerungskonferenz verwiesen und unterstrichen, Einrichtungen zum Schwangerschaftsabbruch dürften nicht als Teil der reproduktiven Gesundheitsvorsorge angesehen werden.

Zum Thema „Familienplanung" wird erneut betont, Verhütungsmittel würden in keiner Weise befürwortet, der Gebrauch von Kondomen auch nicht zur Vorbeugung in Aidsprogrammen gutgeheißen. Eigens betont das Statement der Vatikandelegation zur Interpretation des Begriffes „gender": Der Heilige Stuhl distanziere sich von allen zweifelhaften Interpretationen, die auf der Überzeugung beruhten, sexuelle Identität könne immer wieder neuen und unterschiedlichen Zwecken angepaßt werden.

Unbezahlte Frauenarbeit sichtbar machen

Besonders umstritten und von einigen NRO engagiert gefordert war die Anerkennung und Bewertung der unbezahlten Arbeit von Frauen im Bruttosozialprodukt. Die Veröffentlichung des Berichts des Entwicklungsprogramms der UN (UNDP), nachdem sich diese Form der Frauenarbeit auf 11 Billionen US-Dollar jährlich beläuft, unterstrich nicht nur die Bedeutung dieser Forderung, sondern die volks- und weltwirtschaftliche Bedeutung dieser unbezahlten Arbeit. „Der Beitrag der Frauen zur Entwicklung wird ernsthaft unterschätzt und seine soziale Anerkennung ist begrenzt. Die volle Sichtbarkeit der Art, des Umfangs und der Verteilung dieser unbezahlten Arbeit wird auch zur besseren Verteilung der Verantwortung beitragen" – heißt es jetzt in der Aktionsplattform.
Meinungsunterschiede bestanden innerhalb der Industriestaaten, von denen z. B. Schweden durch eine Aufwertung der Frauenarbeit im informellen Sektor eine Beeinträchtigung der Gleichberechtigung im formellen Sektor befürchtete. Andere sahen in der Sichtbarmachung der unbezahlten Arbeit einen ersten Schritt in Richtung Aufwertung der reproduktiven Arbeit (caring work) von Frauen überhaupt, während die Frauen in den Entwicklungsländern zunächst Anerkennung ihrer Arbeit forderten, ohne die das Überleben auch unter schwierigsten Bedingungen nicht vorstellbar ist. Um die Sichtbarkeit und dann auch Überwindung der negativen geschlechtsspezifischen Auswirkungen ging es auch bei der Forderung, Strukturanpassungsprogramme und -politiken so zu gestalten, daß sie die Gleichberechtigung im Bildungs-, Beschäftigungs- und Gesundheitsbereich fördern und nicht beeinträchtigen.

Viele der Diskussionen zur Aktionsplattform wurden in gleicher Weise noch einmal um die Peking-Erklärung geführt, die schließlich nur mit Hilfe hochrangiger Konferenzteilnehmer in informellen Beratungen zu einem konsensfähigen und dennoch aussagekräftigen Dokument wurde.
In dem langen Prozeß der VWFK ist eine umfangreiche Aktionsplattform trotz vieler Vorbehalte in Konsens verab-

schiedet worden. Sie ist nicht das Ende, sondern Ausgangspunkt und Grundlage für Maßnahmen der Regierungen, der internationalen Institutionen, der privaten Wirtschaft, aber auch der NRO und anderer Institutionen der Zivilgesellschaft, wozu auch die Kirchen gehören.

Die Regierungen und die internationalen Institutionen haben in ihren offizellen Erklärungen in Peking begonnen, Verpflichtungen zur Umsetzung einzugehen. So kündigte die deutsche Frauenministerin an, die Bundesregierung werde in den kommenden vier Jahren 10 Millionen US Dollar pro Jahr für die rechtliche und sozialpolitische Beratung in Entwicklungsländern besonders für die Frauen bereitstellen. 1996 solle zum Jahr der Gleichheit, Beteiligung und Partnerschaft erklärt und eine Nationale Umsetzungskonferenz einberufen werden.

Indien verpflichtete sich u. a., die Bildungsinvestitionen auf sechs Prozent des Bruttosozialproduktes vorrangig zugunsten von Frauen und Mädchen zu erhöhen, einen Beauftragten für die Wahrung der Frauenrechte einzusetzen und für die Umsetzung der Aktionsplattform auf nationaler Ebene institutionelle Vorkehrungen zu treffen. Der Heilige Stuhl verpflichtete sich, in allen 300 000 Sozialeinrichtungen der Katholischen Kirche, den Schwerpunkt auf Alphabetisierung und Bildung, Gesundheit und Ernährung zu setzen. Das Mandat der UN-Frauenrechtskommission soll vom Wirtschafts- und Sozialrat der Vereinten Nationen (ECOSOC) überprüft und gestärkt werden, ebenso ihre personellen und finanziellen Ressourcen, damit sie die Umsetzung der Aktionsplattform überwachen und ihr Arbeitsprogramm entsprechend gestalten kann. Es wird sich zeigen müssen, welches politische Gewicht die Aktionsplattform tatsächlich hat.

Welche Rolle kommt für die Umsetzung den *Religionen und Kirchen* zu? Die Einlassungen der islamischen Staaten und des Heiligen Stuhls stimmen nicht sehr zuversichtlich. Dagegen enthält die Aktionsplattform nicht nur Hinweise auf die einschränkende Rolle religiöser Traditionen. Vielmehr wird auf die zentrale Rolle von Religion, Spiritualität und Glaube im Leben von Millionen Frauen und Männern hingewiesen, die zur vollen persönlichen Entfaltung und Verwirklichung von Gleichheit, Entwicklung und Frieden, damit aber auch zum Wohl der Gesellschaft beitragen können (25 bis).

Der Konflikt zwischen NRO-Basis und offizellen Vertretern wurde sowohl in bezug auf den Islam wie auf die katholische Kirche deutlich. Die „Katholiken für freie Wahl" sammelten 7000 Unterschriften gegen die Stellung des Heiligen Stuhls als Ständiger Beobachter bei den Vereinten Nationen. Die Erklärung eines Vertreters der vatikanischen Delegation dazu: „Die Fülle der göttlichen Offenbarung wurde der katholischen Kirche anvertraut, die die Autorität hat zu gewährleisten, daß Recht und gerechte Gesetze formuliert und durchgesetzt werden", dürfte als Legitimation eines Sonderstatus auf Dauer kaum akzeptiert werden. Auf dem Forum stellten zwei islamische Amerikanerinnen eine alternative Aktionsplattform vor, die ausgehend vom Koran in allen Bereichen die gegenseitige Partnerschaft von Frau und Mann zu verwirklichen suchte. (Diese Arbeit beruht auf einem Forschungsprojekt im Rahmen der theologischen Fakultät der [kath.] Georgetown-University.)

Die eigentliche Herausforderung an die Religionen wurde von einer Vertreterin der UNDP formuliert, als sie zur Überwindung der Hindernisse, die sich Gleichheit, Entwicklung und Frieden entgegenstellen, „ein neues Wertesystem" forderte, „das die Wertschätzung des Spirituellen und des Materiellen effektiver ausbalanciert". Vor allem auf dem NRO-Forum gab es hierfür viele positive Ansätze.

Marita Estor

„Ein Gegenüber zum kirchlichen Amt"

Fragen zur Lage des verfaßten Laienkatholizismus an Walter Bayerlein

Kritik am Zustand des verfaßten Laienkatholizismus in Deutschland ist seit langem von unterschiedlicher Seite zu hören. Mit strukturellen Veränderungen versucht das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK), sich auf die gewandelten Verhältnisse neu einzustellen. Manche der Vorbehalte gegenüber dem ZdK reichen jedoch tiefer. Wir befragten den Vertreter des Diözesanrats der Erzdiözese München-Freising im ZdK und Richter am Oberlandesgericht München, Walter Bayerlein. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Herr Dr. Bayerlein, Erzbischof Dyba kritisierte vor einiger Zeit die Lage in der Kirche in Deutschland mit der Bemerkung: Die Bischöfe befassen sich mit Wirtschaftsfragen und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken diskutiert den Zölibat. Man muß die Stoßrichtung dieser Kritik nicht teilen. Richtig aber ist: Die Bischöfe befassen sich gegenwärtig mit Fragen, die sonst eher in das Aufgabengebiet des ZdK fielen, und das ZdK äußert sich zunehmend häufiger zu Themen, bei denen es sich bislang eher zurückhielt. Hat man eigentlich bisher genügend darüber nachgedacht, was hier im Kern vor sich gegangen ist?

Bayerlein: Ich glaube, daß dies vor allem von manchen Bischöfen zu wenig reflektiert wird. Es vollzieht sich in der Tat eine Art Wandel, aber nicht plötzlich, sondern bereits seit längerer Zeit. Die Unterscheidung von Heils- und Weltdienst, wie dies im kirchlichen Jargon heißt, ist allenfalls eine Unterscheidung von Akzenten bei der Frage: Wie durchdringt man die Welt? Wie gewinnt man wieder einen Ort in dieser Welt als Kirche und als gläubiger Mensch? Der Heilsdienst meint den Aufbau der Kirche nach innen. Bischöfe neigen zuweilen dazu, dies als Revierabgrenzung zu verstehen. Der Sache nach ist es das aber sicher nicht. Seit seiner Gründung hat sich das Zentralkomitee immer mehr mit gesellschaftspolitischen Fragen beschäftigt als mit innerkirchlichen. Das hat sich aber bereits zu einem früheren Zeitpunkt geändert. An der Würzburger Synode wirkte das Zentralkomitee sehr engagiert mit. Je größer der Problemstau ist, den bereits die Würzburger Synode sich abzubauen bemühte, desto mehr nimmt das Zentralkomitee nun eine Art Kompensationsrolle ein.

„Es hat kein plötzlicher Wandel stattgefunden"

HK: Nach außen sah es so aus, als deutete sich gerade in den letzten Jahren, mit dem Dialogpapier und dem Zölibatsbeschluß, ein neues Selbstverständnis des Zentralkomitees an…

Bayerlein: Wirklich neu war die Tatsache, daß man sich mit innerkirchlichen Fragen befaßte, dennoch nicht. Ich erinnere an den Brief des Zentralkomitees aus Anlaß des ersten Besuches Johannes Pauls II. in Deutschland. Es handelt sich dabei um ein außerordentlich interessantes Dokument, in dem das Zentralkomitee auch zu innerkirchlichen Fragen Stellung bezog: etwa in dem Sinne, daß ein Zurück hinter die Königsteiner Erklärung für die deutschen Katholiken undenkbar ist. Die letzten Katholikentage befaßten sich stärker mit innerkirchlichen Fragen. Das Dialogpapier gehört in diese Reihe. Auch zur Frage der wiederverheirateten Geschiedenen haben wir uns schon geäußert. Der Zölibatsbeschluß ist natürlich ein gewisser Höhepunkt dieser Entwicklung. Aber es ist eben nicht so, als habe ganz plötzlich ein Wechsel stattgefunden. Im übrigen rührt sich das ZdK eben auch verstärkt zu innerkirchlichen Themen, weil es die Stimme einer Synode nicht gibt.

HK: Inwieweit ist das Zentralkomitee darauf vorbereitet, diese von Ihnen so genannte „Kompensationsrolle" wahrzunehmen? Kann es sich dabei nicht auch leicht übernehmen?

Bayerlein: Von seinen Statuten her ist es die Aufgabe des Zentralkomitees, die Entwicklung in Gesellschaft und Kirche zu beobachten. Wir haben keine Entscheidungsbefugnis in rein innerkirchlichen Angelegenheiten. Aber die hätte auch ein anderes Gremium nicht. Die einzige Alternative, die ich rein theoretisch, nicht praktisch, dazu sehe, wäre eine synodale Struktur. Ich gehörte zu denen, die 1983 eine Initiative für eine neue Synode starteten. Sie fand keine Mehrheit. Daneben haben wir das Instrumentarium der Gemeinsamen Konferenz, um kirchliche Fragen zu besprechen. Wir haben die Verbände, die in dieser Hinsicht keinerlei Beschränkungen unterliegen, und nicht zuletzt die diözesanen Räte, die mancherorts in Diözesansynoden und pastoralen Foren integriert sind. Es ist also nicht so, als hätten wir keine Gesprächsmöglichkeiten. Man müßte sie nur stärker profilieren. Für die Bischöfe ist die Weise, wie das ZdK jetzt seine innerkirchliche Rolle wahrnimmt, ungewohnt. Die meines Erachtens sehr unkluge Reaktion auf den Zölibatsbeschluß belegt dies deutlich.

HK: Wenn das Zentralkomitee etwas kompensiert, was an sich im Rahmen synodaler Strukturen angegangen werden müßte, warum denkt man dann nicht entschiedener über Alternativen zum ZdK nach?

Bayerlein: Vom Konzil her haben wir zwei Schienen: Zum einen die Amtsschiene, der die Pastoralräte und Synoden zugeordnet sind, zum anderen die freien Initiativen. Das eine ist den Bischöfen zugeordnet, das andere sind die Laien. Das Zentralkomitee gehört dieser zweiten Schiene an. Sobald man an eine synodale Struktur denkt oder an einen nationalen, überdiözesanen Pastoralrat, ist es vom Kirchenrecht her zwingend vorgegeben, daß der Vorsitz beim kirchlichen Amt liegt, und die Laien gehen darin auf. Das wäre aus meiner Sicht kein wünschenswerter Zustand. Die Schaffung eines solchen Gremiums hätte z. B. zur Folge, daß die Katholikentage wohl rasch in die Verantwortung des Amtes gerieten.

HK: Bleiben wir trotzdem einmal bei der theoretischen Möglichkeit, auf Bundesebene einen Pastoralrat an Stelle des Zentralkomitees einzurichten. Immerhin hätte dann das in der Öffentlichkeit z. T. nur schwer vermittelbare Nebeneinander von Zentralkomitee und Bischofskonferenz ein Ende. Das kirchliche Amt und die verfaßte Laienschaft wären gehalten, sich miteinander um eine gemeinsame Position zu bemühen.

Bayerlein: Dies würde vor allem zu einer problematischen Veramtlichung der freien Initiativen in der Kirche führen. Wir haben Erfahrungen in den Diözesen mit dem Nebeneinander von Laien- und Pastoralrat. Die beiden Gremien haben dort durchaus einen unterschiedlichen Stellenwert. Im Pastoralrat ist der Bischof Vorsitzender. Der Pastoralrat ist davon abhängig, ob der Bischof ihn hört oder nicht hört, ihn einberuft oder nicht einberuft. Ein Diözesanrat besteht demgegenüber aus gewählten Mitgliedern und ist in gewisser Weise ein Gegenüber zum kirchlichen Amt – ohne daß dies zum Gegeneinander werden muß. Auf Bundesebene kommt die Schwierigkeit hinzu, daß das kirchliche Amt nur kollegial anwesend ist, in Form der Bischofskonferenz. Alles, was das Zentralkomitee macht, würde unter dem Dach der Bischofskonferenz vereinigt sein. Die Leute, die in den Sachkommissionen mitarbeiten, würden als Berater der Bischofskonferenz tätig sein…

HK: Was aber doch heute auch schon der Fall ist…

Bayerlein: Ja, in Einzelfällen, aber man ist eben nur Berater. Das ist eine völlig andersartige Rolle. Was hätte das für Konseqenzen: So etwas wie das Dialogpapier hätten wir sicher nie verabschieden können. Bei Themen wie Zölibat oder den wiederverheirateten Geschiedenen wären wir ständig behindert, weil die Bischöfe in Rom für die Beschlüsse mit haftbar gemacht würden. Die Bischöfe kämen ihrerseits in einen Loyalitätskonflikt. So mühsam die Zweigleisigkeit von Bischofskonferenz und Zentralkomitee auch zuweilen ist, sie scheint mir weiterhin die angemessene Form zu sein.

HK: Sie ordnen das Zentralkomitee unter die freien Initiativen in der Kirche ein. Besteht nicht eine Schwierigkeit des Zentralkomitees auch darin, daß es diese freien Laieninitiativen noch einmal bündeln, Kompromisse suchen muß? Mit der Folge, daß dabei mitunter ein recht graues, gewissermaßen quasi-amtliches Ergebnis herauskommt.

„Die Zuständigkeiten von Amt und Laien lassen sich nicht trennen"

Bayerlein: Es muß keine grauen Ergebnisse geben. Ich denke etwa an den Zölibatsbeschluß und das Dialogpapier, dem die Vollversammlung einstimmig zugestimmt hat. Die Pluralität in der Kirche hat zugenommen. Manches ist dadurch mühsamer geworden, das ist richtig. Wie im übrigen auch innerhalb der Bischofskonferenz, das sollte man nicht übersehen. Das Zentralkomitee ist nicht nur die Vertretung der katholischen Verbände. Wenn es dies wäre, müßte man sich überlegen, ob dies die angemessene Struktur ist. Es sind aber alle Diözesanräte vertreten, derzeit noch mit drei Delegierten. Das schafft eine starke Farbigkeit des Ganzen. Zur großen Einmütigkeit zu kommen, ist ungleich schwieriger – aber auch lohnend, wenn die katholische Laienschaft sich nicht überall undeutlich bzw. gegenläufig äußern soll. Dem Zentralkomitee ist in letzter Zeit eine starke Integrationsaufgabe zugewachsen.

HK: Nun gehen gerade in jüngster Zeit selbst auf gesellschaftspolitischem Gebiet bedeutende Initiativen von der Bischofskonferenz aus. Dem Zentralkomitee wird gewissermaßen auf seinem ureigensten Gebiet im eigenen Lager Konkurrenz gemacht. Wie will es darauf reagieren?

Bayerlein: Es kann nicht darum gehen, daß Bischöfe und Zentralkomitee sich thematisch voneinander abgrenzen. Die Bischöfe müssen zum Thema Abtreibung etwas sagen, und die Laien müssen dies ebenso tun. Das Thema des Sozialworts, an dem die Bischöfe zusammen mit der EKD arbeiten, gehört unzweifelhaft in ihre Zuständigkeit, aber auch in unsere. Die Zuständigkeiten von Amt und Laien lassen sich im Letzten nicht trennen, selbst wenn dies mit einem problematischen Verständnis kirchlicher Pastoral zuweilen versucht wird. Seelsorge an allen Menschen, am ganzen Menschen ist eine Aufgabe der ganzen Kirche, aller ihrer Mitglieder. Leitet man jedoch den Begriff der Pastoral semantisch vom „pastor" ab, ist es die Hirtenaufgabe, und dann ist es ein Zuständigkeitsrevier. In dieser Spannung leben wir seit langem. Unter dem Vorzeichen „pastoral" kann alles für das kirchliche Amt beansprucht werden.

HK: Wenn schon nicht in den Sachbereichen, so müßten sich die Äußerungen aber doch in ihrer Methodik deutlicher unterscheiden lassen...

Bayerlein: Es kommt tatsächlich auf die Frage an, wie wir im einzelnen reden und mit welcher Autorität. Die Bischöfe reden als Vertreter des Lehramtes. Sie müssen sich dabei im wesentlichen auf Grundsätze beschränken, wo es auch unter Katholiken legitimerweise verschiedene Möglichkeiten gibt zu denken und zu handeln. Das Zentralkomitee muß sich in dieser Hinsicht keine Beschränkungen auferlegen. Es muß sehen, mit seinen Mitgliedern auf demokratischem Wege zu einer gemeinsamen Stellungnahme zu kommen.

HK: Aber der Entwurf zum Sozialwort der Kirchen beläßt es gerade nicht bei Aussagen zum Grundsätzlichen, sondern mischt sich in sehr konkrete Einzelfragen...

Bayerlein: Darin liegt ja auch eine Kritik an diesem Papier. Damit dies nun nicht passiert, dafür gäbe es eigentlich die Gemeinsame Konferenz, die versuchen müßte zu ordnen: Was gehört in die gemeinsam wahrgenommene Verantwortung, was nicht, und was macht wer? In vielen Fällen ist dies auch gelungen, aber leider nicht immer. Bei einem ökumenischen Unternehmen wie dem Sozialwort der Kirchen kommt noch eine weitere Schwierigkeit hinzu: Das Zentralkomitee besitzt kein protestantisches Gegenüber. Der Deutsche Evangelische Kirchentag ist lediglich eine Vereinigung, die Kirchentage veranstaltet. Auch von daher legt es sich nahe, daß es die Bischöfe sind, die sich zusammen mit der EKD auf den Konsultationsprozeß einlassen.

HK: In den letzten 30 Jahren hat sich der Laienkatholizismus zunehmend pluralisiert. Müßte dies nicht erhebliche Rückwirkungen auf die Frage haben, zu welchen Themen es sinnvoll und angebracht ist, sich als Gremium der Katholiken in Deutschland, soweit sie verfaßten Gruppen und Gremien angehören, zu äußern? Wird diese Frage in ausreichendem Maße gestellt?

Bayerlein: Da muß man fragen: Wie kommt Pluralität ins Zentralkomitee? Es gibt kein Mitglied des Zentralkomitees, das nicht gewählt wird, wenn auch auf unterschiedlichen Wegen. Letzten Endes ist das ZdK so plural, wie Verbände und Diözesanräte die Delegierten wählen. Hier hat sich Entscheidendes verändert. SPD-Mitglieder waren früher eine ausgesprochene Seltenheit. Heute interessiert die Parteizugehörigkeit kaum mehr. Es kommt verstärkt auf die Person an. Das Zentralkomitee kann sich nur in bescheidendem Maße selber ergänzen, indem es sich Berater sucht oder Einzelpersönlichkeiten zuwählt. Eine zusätzliche Pluralisierung haben wir durch die deutsche Einheit erfahren, durch Mitglieder mit ganz anderen Kirchenerfahrungen und Kirchenbildern. Was uns bisher fehlte, waren Bewegungen, die be-

wußt wenig Struktur haben wollen. Das Problem ist, daß das ZdK ohne ein gewisses Maß an Strukturen entsendender Gruppierungen nicht auskommt, sonst wüßte man nicht, wer sie sind, woher sie kommen, was sie wollen. Das ist auf der einen Seite die „Kirche von unten", auf der anderen Seite sind dies manche neuen geistlichen Bewegungen. Mit der anstehenden Strukturreform werden sie die Möglichkeit erhalten, auch formell Mitglieder des Zentralkomitees zu werden.

„Das Zentralkomitee hat eine Aufgabe, die von anderen so nicht wahrgenommen werden kann"

HK: In allen Religionsgemeinschaften hat man in den letzten Jahrzehnten eine erhebliche Privatisierung des Glaubens erlebt. Entspricht es noch dem Selbstverständnis der Katholiken in Deutschland, wenn sich ein Organ wie das Zentralkomitee in gesellschaftspolitischen Fragen in ihrem Namen öffentlich äußert? Es müßte sich ja um Inhalte und Anliegen handeln, die die Katholiken jenseits ihrer jeweiligen parteipolitischen Präferenzen als Katholiken miteinander verbinden. Welche Themen sind dies in erster Linie?

Bayerlein: Es wird weiterhin unter dem Stichwort Solidarität um eine Verbesserung der Lage der Familien, die Erhaltung des Lebensschutzes in unserer Gesellschaft, eine gerechtere Verteilung von Lohn und Arbeit (einschließlich der Förderung investiver Lohnanteile), um Fragen der Entwicklungspolitik (einschließlich einer gerechten Weltwirtschaftsordnung), um Fragen der europäischen Einigung (insbesondere um die Einbeziehung osteuropäischer Länder), und um einen schöpfungsorientierten Umgang mit der Umwelt gehen. Aber auch mit der Erhaltung einer bäuerlichen Landwirtschaft unter veränderten Bedingungen wird sich das ZdK erneut beschäftigen müssen. Was dazu gemeinsam geäußert und getan werden kann, unterliegt der Meinungs- und Willensbildung in den Organen des ZdK, das die Kräfte der in ihm verkörperten organisierten katholischen Laienarbeit über Parteigrenzen hinweg bündelt auf der Basis einer gemeinsamen Glaubensüberzeugung, die Christen zur Mitgestaltung der Welt verpflichtet.

HK: Was die innerkirchlichen Themen angeht, tut sich das Zentralkomitee gleichfalls nicht leicht. Wer sich Anfang der 90er Jahre zum Thema Zölibat äußert, muß sich fragen lassen, was er in der Zwischenzeit getan hat, wo man doch seit Jahrzehnten über das Thema diskutiert. Kam das ZdK hier nicht recht spät?

Bayerlein: Ich glaube nicht, daß die Situation anders gewesen wäre, hätte man sich drei Jahre früher geäußert. Auf der Würzburger Synode stand dieses Thema auf der Tagesordnung, durfte aber nicht beraten werden. Es gibt unterschiedliche Einschätzungen bei der Frage, ob man sich für eine Sache einsetzen soll, bei der man von vornherein weiß, daß sich die Realisierung äußerst schwierig gestaltet. Das ist wohl auch der Grund, warum das ZdK-Präsidium von sich aus in dieser Frage nichts unternommen hat. Meine persönliche Meinung läßt sich bereits im Synoden-Protokoll nachlesen: Für mich ist weniger wichtig, *wer* die Eucharistie feiert, als vielmehr, *daß* sie gefeiert wird. Der Initiativantrag zum Thema Zölibat kam aus einem der Mitgliedsverbände und erschien manchem im Zentralkomitee zunächst inopportun, aber durchaus nicht, weil man in der Sache anderer Ansicht wäre. Daß der Antrag schlußendlich mit so großer Mehrheit verabschiedet wurde, hat mich auch überrascht.

HK: Wie kommt es nun, daß die Gemeinsame Konferenz von Bischofskonferenz und Zentralkomitee, ein Gremium, in dem die Koordination dieser beiden Sprecher des Katholizismus in Deutschland zu geschehen hätte, bis heute keine rechten Konturen gewonnen hat, sieht man einmal von den viel gelobten Studientagungen ab?

Bayerlein: Vor Jahren habe ich einmal in der Vollversammlung von der Gemeinsamen Konferenz als dem innerkirchlich unbekannten Wesen gesprochen. Die Würzburger Synode beschloß mit großer Mehrheit, dafür zu sorgen, daß alle zehn Jahre eine Gemeinsame Synode stattfinden kann. Rom hat auf dieses Votum nicht reagiert. Unterdessen haben wir mit dem Kirchenrecht von 1983 eine andere rechtliche Lage als in den 70er Jahren. Meiner Ansicht nach wäre es jedoch kirchenrechtlich durchaus möglich, eine Synode wie die Würzburger wieder zu konzipieren, die Statuten in Rom einzureichen und sie bestätigen zu lassen. Bis wir wieder eine Synode abhalten, sagte man damals, brauchen wir einen Ort, an dem wir miteinander im Gespräch bleiben, Bischofskonferenz und Zentralkomitee.

HK: Woran lag es, daß dieses Unternehmen bis heute niemanden zufriedenstellt? Sind Sinn und Zuständigkeiten dieses Gremiums den Beteiligten überhaupt klar?

Bayerlein: Es ist keine Frage der Zuständigkeit. In der Gemeinsamen Konferenz soll über das gesprochen werden, was in die gemeinsame Verantwortung fällt. Es sollen Vorhaben miteinander abgesprochen werden. Man informiert sich gegenseitig über das, was man vorhat. Im Fall der Vorbereitung auf die Bischofssynode zu den Laien beispielsweise hat das sehr gut geklappt; auch bei Themen wie Arbeitslosigkeit, Schwangerschaftskonfliktberatung oder was den Umgang mit der sogenannten „Kölner Erklärung" anging. Ein schwerer Rückfall war jedoch die Debatte zum Thema Zölibat.

„Vieles kann nur mehr in der Wahrnehmung der gemeinsamen Verantwortung getan werden"

HK: Könnten die Schwierigkeiten auch daher rühren, daß die ganze Tendenz in Richtung auf eine vermehrte gemeinsame, möglicherweise sogar synodale Wahrnehmung von Leitungsverantwortung von manchen Bischöfen mit Argwohn betrachtet wird?

Bayerlein: Das Wort synodal wäre an dieser Stelle ein

falscher Zungenschlag. Die Gemeinsame Konferenz war nicht als Nachfolgeorgan der Synode gedacht. Es fallen dort keine verbindlichen Entscheidungen. Beide Gremien, Bischofskonferenz und Zentralkomitee, behalten ihre Eigenständigkeit. Als Laiengremium möchten wir uns die Freiheit erhalten, uns zur Zölibatsfrage zu äußern, dies Thema nicht nur dort einbringen, wo wir wüßten, daß wir es dann nicht mehr beschließen könnten. Insofern befürworte ich Synoden von Zeit zu Zeit, um die Bandbreite des Katholischen wieder in den Blick zu bekommen. Gerade dies scheint mir in unserer Zeit besonders wichtig zu sein, weil wir in unseren Kirchenvorstellungen doch ziemlich weit auseinanderdriften. Je weniger wir miteinander reden, desto mehr reden wir übereinander. Ein Bischof, der nicht mehr zur Gemeinsamen Konferenz kommt, nimmt nicht mehr wahr, daß vieles nur mehr in der Wahrnehmung der gemeinsamen Verantwortung getan werden kann.

HK: Das Dialogpapier des ZdK ist in seinen Anfragen an das kirchliche Selbstverständnis im Grunde weitgehender als der bereits mehrfach genannte Zölibatsbeschluß. Gerade weil das Echo auf dieses Papier außerordentlich groß war, wundert man sich, daß bis heute keine substanzielle Debatte, auch nicht in der Gemeinsamen Konferenz, darüber stattgefunden hat. Nach einer solchen Äußerung kann man doch nicht so tun, als wäre nichts geschehen. Ist die Tatsache, daß man offenbar meint, dies zu können, nicht ein sprechender Hinweis darauf, daß die verfaßte Laienschaft mit ihren Anliegen im Grunde nicht ernst genommen wird?

Bayerlein: Das sehe ich – zumindest in Nuancen – anders. Zunächst einmal stimme ich zu: Das Dialogpapier setzt sehr viel umfassender an. Anderseits muß man sehen, daß dieses Papier durchaus weiter seine Wirkung auf den Ebenen entfaltet, für die es geschrieben ist – bis in die Pfarreien hinunter. Das Pastorale Forum in der Erzdiözese München-Freising wäre ohne das Dialogpapier nicht so gut gelaufen, wie es schließlich der Fall war. Auch die Kontroverse mit Erzbischof Dyba auf dem Dresdner Katholikentag hat einiges bewegt bzw. sichtbar gemacht. Daß der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz auf der Herbstvollversammlung 1994 das Dialogpapier als eine sinnvolle Sache herausstellte, war ein positives Zeichen. Wir sind dabei, Fragen, die sich aus dem Dialogpapier ergeben, weiter zu besprechen.

HK: Für große Teile der Laienschaft werden solche Prozesse aber möglicherweise viel zu wenig transparent, um wirklich wahrgenommen zu werden.

Bayerlein: Das mag durchaus sein. Aber es handelt sich eben tatsächlich auch um eine schwierige Aufgabe. Das geht nicht so schnell. Man braucht Geduld, zumal vieles so betoniert erscheint. Ihre Frage scheint mir aber eine Kernfrage zu berühren: Seit langem bin ich ehrenamtlich in der Kirche tätig. Ich habe eine hohe Frustrationsschwelle. Aber es belastet mich sehr zu sehen, daß wir in der Würzburger Synode über die gleichen Fragen bereits debattiert haben und zum erheblichen Teil wesentlich weiter waren, auch im Umgang miteinander.

HK: Was ist aber mit denjenigen, die nicht über eine ähnlich hohe Frustrationstoleranz verfügen? Sinn und Zweck des Kirchenvolksbegehres mag man beurteilen, wie man will – könnte es nicht gerade auch für diese Personengruppe von einiger Bedeutung sein, die in größerer Distanz zum verfaßten Laienkatholizismus stehen? Hat man im Zentralkomitee bei seiner ablehnenden Reaktion auf das Begehren die Bedeutung für die nicht organisierten Katholiken möglicherweise unterschätzt?

Bayerlein: Das Zentralkomitee hat nie für sich in Anspruch genommen, alle Katholiken zu vertreten, sondern die Gewählten, Organisierten in den Räten und Verbänden bzw. Organisationen. Dialog ist immer etwas sehr Zähes. Man muß dem anderen zuhören, ihn ernst nehmen. Man kann nicht nur Forderungen stellen. Vieles geht vielen zu langsam. Mir auch. Diejenigen, die in diesem Dialogprozeß stehen, und das sind die Mitglieder der Diözesanräte, der Verbände, des Zentralkomitees müßten sich aber eigentümlich fühlen, wenn man sozusagen vormittags mit dem Amtsträger ein eingehendes Gespräch hat, etwa darüber, wie es mit dem Zölibat weitergeht, und nachmittags soll man einen Schwung gesammelter Unterschriften zum selben Thema übergeben. So kann man nicht miteinander umgehen. Unabhängig von anderen Vorbehalten rührt viel Reserve daher, daß man sagt: Im augenblicklichen Dialogstadium fühle ich mich eher behindert, wenn ich das Volksbegehren unterstütze. Eine Unterschriftenaktion ist an sich kein dialogischer Vorgang…

HK:…aber muß doch im Rahmen eines weiteren dialogischeren Geschehens gesehen werden, etwa als Notbremse angesichts eines offenbar mißlingenden Dialogs…

Bayerlein: Es ist ein Protest, bei dem man, wenn dabei etwas herauskommen soll, wohl nur zwei Möglichkeiten hat: Das eine ist die Revolution, indem man die Leute ablöst, die dialogunfähig sind. Oder aber der Protest muß in einen Dialog einmünden, der die Dinge voranbringt. Ob das Kirchenvolksbegehren einem solchen Dialog förderlich ist, kann man bezweifeln. Für das Zentralkomitee ist die Lage schwierig: Einerseits steht es loyal zu seiner Basis, anderseits will es im konstruktiven Gespräch mit den Bischöfen bleiben.

„Es muß eine Pluralität geben, die die Öffentlichkeit nicht scheut“

HK: Das Zentralkomitee vereinigt in sich historisch äußerst unterschiedliche Institutionen: von den Verbänden und den Diözesanräten bis zu den – mit der Strukturreform werden sie auch institutionell verankert – geistlichen Bewegungen. Wird damit das Bild des Zentralkomitees nicht in Zukunft notwendigerweise diffuser, die Arbeit noch schwieriger?

Bayerlein: Je mehr man sich in die Pluralität wagt, desto schwieriger wird es, das ist klar. Darin besteht offenbar der Grund für die Angst vieler Bischöfe davor, sich ihr auszuset-

zen. Wir sollten nicht den gleichen Fehler begehen. Es muß im deutschen Katholizismus eine Pluralität geben, die die Öffentlichkeit nicht scheut. In der Bischofskonferenz gibt es auch eine erhebliche Pluralität, aber sie scheut die Öffentlichkeit, wahrscheinlich aus einem bestimmten Verständnis von Kollegialität und Geschlossenheit heraus. Auf der Würzburger Synode war diese Vielfalt noch täglich zu hören, wenn die Bischöfe auch gegeneinander diskutiert und argumentiert haben. Das war ein wichtiges Erlebnis für alle Beteiligten. Die meisten der heutigen Bischöfe haben das noch nicht erlebt. Das ist ein erhebliches Erfahrungsdefizit.

HK: Vielfalt gutheißen ist das eine. Das andere ist, daß das ZdK in seiner Zusammensetzung immer disparater wird. Das Gewicht von Gruppierungen, die einem profilierten gesellschaftspolitischen Engagement einigermaßen fern stehen, wird zunehmen.

Bayerlein: Wenn Mitglieder von geistlichen Gemeinschaften, die einen stärker spirituellen Ansatz haben, bei uns mitarbeiten, hoffe ich, daß es uns mehr Transparenz verschafft – auch für unser eigenes Bewußtsein –, warum wir uns gesellschaftspolitisch engagieren, nämlich nicht etwa aus parteipolitischen Gründen. Und für diejenigen Mitglieder, die möglicherweise einen allzu spirituellen Ansatz haben, wird als Mitglieder der Vollversammlung spürbar, wie wichtig gesellschaftspolitische Aufgaben sind. Ich hoffe, daß sich das gegenseitig ergänzt, befruchtet, voranbringt.

HK: Mehrfach fiel bereits das Stichwort einer erneuten gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer. Abschließend gefragt: Was hindert Sie in der heutigen Lage, einen erneuten Vorstoß für eine Synode zu unternehmen?

Bayerlein: Zunächst einmal zu dem, was für einen solchen Vorstoß spräche. Innerkirchlich sind wir in einer Art Zerreißprobe. Gesellschaftspolitisch werden wir ins Private zurückgedrängt (und finden uns selbst gelegentlich dort gerne wieder). Die Bischofskonferenz ist in sich plural. Die Kirche als ganze wird pluraler. Die Ortskirche steht unter massiven Druck der Zentrale. Alles das wären Gründe genug, Sammlung und Sendung – um an diese beiden Kernbegriffe von Kardinal Döpfner zu erinnern – wieder in den Mittelpunkt zu stellen und eine Gemeinsame Synode abzuhalten, die – im Unterschied zu den Forums-Vorgängen der letzten Zeit – verbindliche Beschlüsse faßt. Verbindlichkeit des Beschließens führt auch zu einer ernsthafteren Führung des Dialogs.

HK: Warum setzen Sie sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt dennoch nicht für eine neue Synode ein?

Bayerlein: Ein entsprechender Antrag bekäme derzeit keine Mehrheit. Wie schon vor mehr als zehn Jahren würden sich hier gegenläufige Tendenzen miteinander verbünden. Die einen sagen: Die Synode war ein großartiges Ereignis; seien wir froh, daß wir sie hatten; eine neue Synode würde nur unter Druck gesetzt werden, diese Dokumente zu revidieren. Die anderen sagen: Dabei kommt nichts heraus; es führt nur zu neuem Streit, zu neuen Verunsicherungen. Wer für Geschlossenheit ist, hat für synodale Vorgänge nichts übrig. Das vereinigt sich sozusagen von hinten her mit denen, die sagen: Jetzt jedenfalls nicht.

HK: Die Argumentation der erstgenannten Gruppe verwundert insofern, als sie den Eindruck erweckt, als ließe sich Synodalität gewissermaßen nach Belieben bzw. nach Opportunitätsgesichtspunkten mal praktizieren und mal nicht praktizieren. Entweder man bejaht die synodale Wahrnehmung gemeinsamer Verantwortung von Amt und Laien in der Kirche oder man tut dies nicht.

Bayerlein: Das ist auch mein Einwand gegen diese Haltung. Im übrigen finde ich, man sollte nicht so verzagt sein und meinen, daß der Geist nicht auch heute etwas in der Kirche zu bewegen vermag.

„Keine Angst vor der Zukunft"

Die Rede Johannes Pauls II. vor der UNO

Aus Anlaß des 50jährigen UN-Jubiläums hielt Johannes Paul II. am 5. Oktober vor der Vollversammlung in New York eine Rede, die um die Themen Menschenrechte, Nation und Freiheit im ausgehenden 20. Jahrhundert kreist. Auffallend ist vor allem, wie sehr der Papst dabei die Rechte der Nationen als Bindeglieder zwischen dem Individuum und der Weltgemeinschaft betont. Wir dokumentieren die Rede in der vom deutschen „Osservatore Romano" (13. 10. 93) veröffentlichten deutschen Übersetzung.

1. Es ist eine Ehre für mich, in dieser Versammlung der Völker das Wort zu ergreifen, um mit den Männern und Frauen aller Länder, jeder Rasse, Sprache und Kultur die fünfzig Jahre seit der Gründung der Organisation der Vereinten Nationen zu feiern. Ich bin mir voll bewußt, daß ich, wenn ich mich an diese erlesene Versammlung wende, die Gelegenheit habe, mich in gewissem Sinn an die gesamte Völkerfamilie dieser Erde zu wenden. Mein Wort, das ein

Zeichen der Hochachtung und des Interesses des Apostolischen Stuhls und der katholischen Kirche für diese Institution sein will, vereint sich gern mit der Stimme derer, die in der UNO die Hoffnung auf eine bessere Zukunft für die menschliche Gesellschaft sehen.
Herzlich danke ich an erster Stelle dem Generalsekretär Dr. Boutros Boutros-Ghali, der wärmstens zu diesem Besuch ermutigt hat. Sodann bin ich Ihnen, Herr Präsident, dankbar für den liebenswürdigen Willkommensgruß, mit dem Sie mich in dieser so hohen Versammlung empfangen haben. Schließlich grüße ich Sie alle, Mitglieder dieser Generalversammlung: Ich danke Ihnen für Ihre Anwesenheit und für Ihre freundliche Aufmerksamkeit.
Ich bin heute zu Ihnen gekommen mit dem Wunsch, meinen Beitrag anzubieten zu diesem bedeutsamen Nachdenken über die Geschichte und die Rolle dieser Organisation, zu einer Besinnung, die ja die Feier des Jahresgedächtnisses unbedingt begleiten und wesentlich gestalten muß. Der Hl. Stuhl war aufgrund seiner ihm eigenen geistig-geistlichen Sendung, die ihn um das ganzheitliche Wohl jedes Menschen besorgt sein läßt, von Anfang an ein überzeugter Befürworter der Ideale und der Ziele der Organisation der Vereinten Nationen. Die jeweilige Zielsetzung und die Arbeitsweise sind natürlich verschieden, doch die gemeinsame Sorge um die Menschheitsfamilie eröffnet vor der Kirche und vor der UNO beständig weite Gebiete der Zusammenarbeit. Und dieses Bewußtsein gibt meiner heutigen Überlegung Orientierung und Anregung. Sie wird nicht bei bestimmten sozialen, politischen oder wirtschaftlichen Fragen verweilen, sondern vielmehr bei den Folgen, welche die sich in den letzten Jahren ereigneten außerordentlichen Wandlungen für die Gegenwart und die Zukunft der ganzen Menschheit haben.

Ein gemeinsames Erbe der Menschheit

2. Meine Damen und Herren! An der Schwelle eines neuen Jahrtausends sind wir Zeugen eines außergewöhnlichen und weltweiten schnellen Anwachsens jener Suche nach Freiheit, die eine der starken Antriebskräfte in der Geschichte des Menschen ist. Diese Erscheinung beschränkt sich nicht auf einen einzelnen Teil der Welt; und ist nicht der Ausdruck nur einer Kultur. Im Gegenteil, in jedem Winkel der Erde haben Männer und Frauen, auch von Gewalt bedroht, sich um der Freiheit willen Gefahren ausgesetzt und gefordert, daß ihnen im sozialen, politischen und wirtschaftlichen Leben ein ihrer Würde als freie Personen angemessener Platz zuerkannt werde. Dieses universale Freiheitsstreben ist wirklich eines der ausgeprägten Kennzeichen unserer Zeit.
Bei meinem vorigen Besuch bei den Vereinten Nationen am 2. Oktober 1979 hatte ich Gelegenheit hervorzuheben, daß dieses Freiheitsstreben unserer Zeit ihr Fundament in jenen allgemeinen Rechten hat, deren sich der Mensch aufgrund des einfachen Tatbestands seines Menschseins erfreut. Gerade die gegen die Menschenwürde festgestellte Barbarei brachte die Vereinten Nationen dazu, kaum drei Jahre nach ihrer Gründung jene *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* zu formulieren, die eine der höchsten Ausdrucksformen des menschlichen Gewissens in unserer Zeit bleibt. In Asien und in Afrika, in Amerika, in Ozeanien und in Europa haben sich überzeugte und mutige Männer und Frauen auf diese Erklärung berufen, um ihren Forderungen nach einer intensiveren Beteiligung am Leben der Gesellschaft Nachdruck zu verleihen.

3. Für uns ist es wichtig, das zu begreifen, was wir die innere Struktur dieser weltweiten Bewegung nennen könnten. Gerade ihr weltumspannender Charakter bietet uns eine erste und grundlegende „Chiffre", die uns bestätigt, daß es tatsächlich allgemeine, in der Natur der Person wurzelnde Menschenrechte gibt, in denen sich die objektiven und unverzichtbaren Forderungen eines universalen Moralgesetzes widerspiegeln. Weit davon entfernt, abstrakte Behauptungen zu sein, sagen uns diese Rechte vielmehr etwas Wichtiges im Hinblick auf das konkrete Leben jedes Menschen und jeder Gesellschaftsgruppe. Sie erinnern uns auch daran, daß wir nicht in einer irrationalen oder sinnlosen Welt leben, sondern daß es im Gegenteil eine Logik der Moral gibt, die die menschliche Existenz erhellt und den Dialog zwischen den Menschen und zwischen den Völkern möglich macht. Wenn wir wollen, daß ein Jahrhundert des Zwanges einem Jahrhundert der Überzeugung Platz macht, dann müssen wir den Weg finden, in einer verständlichen und gemeinsamen Sprache über die Zukunft des Menschen zu diskutieren. Das allgemeine, ins Herz des Menschen eingeschriebene Sittengesetz ist eine Art „Grammatik", die der Welt dient, um sich mit dieser Diskussion über ihre eigene Zukunft zu befassen.
So gesehen, ist ein Grund zu ernster Besorgnis die Tatsache, daß heute manche die Universalität der Menschenrechte leugnen, so wie sie leugnen, daß es eine menschliche Natur gibt, die alle miteinander teilen. Es gibt sicherlich nicht nur ein einziges Modell politischer und wirtschaftlicher Organisation der menschlichen Freiheit, da ja verschiedene Kulturen und unterschiedliche geschichtliche Erfahrungen in einer freien und verantwortlichen Gesellschaft verschiedene institutionelle Formen hervorbringen. Aber es ist eine Sache, für einen legitimen Pluralismus von „Formen der Freiheit" einzutreten, und es ist eine andere Sache, der Natur des Menschen oder der menschlichen Erfahrung jedwede Allgemeinheit oder den freien Willen des Menschen an sich abzusprechen. Diese letztere Sichtweise macht eine internationale Politik der Überzeugung äußerst schwierig, wenn nicht gar unmöglich.

4. Die moralischen Antriebskräfte des allgemeinen Strebens nach Freiheit haben sich in Mittel- und Osteuropa bei den gewaltlosen Revolutionen des Jahres 1989 deutlich gezeigt. Diese historischen Ereignisse, die sich zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten abgespielt haben, haben eine Lehre vermittelt, die jedoch weit über die Grenzen eines bestimmten geographischen Bereiches hinausgeht. Die gewaltlosen Revolutionen des Jahres 1989 haben gezeigt, daß das Freiheitsstreben eine ununterdrückbare Forderung ist, die

der Anerkennung der unschätzbaren Würde und des Wertes der menschlichen Person entspringt, und es kann nicht anders sein, als daß sie sich mit dem Einsatz zugunsten dieser menschlichen Person verbindet. Die moderne totalitäre Regierungsform war vor allem anderen ein Angriff auf die Würde der Person, ein Angriff, der so weit ging, daß er sogar den unverletzlichen Wert ihres Lebens verneinte. Die Revolutionen des Jahres 1989 sind möglich geworden durch den Einsatz von mutigen Männern und Frauen, die sich an einer anderen, und im letzten tieferen und kraftvolleren Sichtweise inspirierten: an der Sicht des Menschen als vernunftbegabte und freie Person, die ein Geheimnis in sich trägt, das sie übersteigt, und die mit Denk- und Entscheidungsfähigkeit begabt und daher der Weisheit und der Tugend fähig ist. Entscheidend für das Gelingen dieser gewaltlosen Revolutionen war die Erfahrung der gesellschaftlichen Solidarität: den von der Gewalt der Propaganda und des Terrors gestützten Regimen gegenüber bildete diese Solidarität den moralischen Kern der „Macht der Ohnmächtigen". Sie bildete eine erste Hoffnung und bleibt ein Anmahner der dem Menschen gegebenen Möglichkeit, auf seinem Weg durch die Geschichte der Bahn der vornehmen Bestrebungen des menschlichen Geistes zu folgen.

Wenn wir heute von diesem herausragenden Beobachtungspunkt dieser Welt aus auf jene Ereignisse blicken, zeigt sich unübersehbar das Zusammentreffen zwischen den Werten, die jene Volksbewegungen der Befreiung inspiriert haben, und vielen der moralischen Verpflichtungen, die in der *Charta der Vereinten Nationen* niedergelegt sind. Ich denke z. B. an die Verpflichtung, „den Glauben an die Grundrechte des Menschen, an Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit ... erneut zu bekräftigen", wie auch an die Verpflichtung „den sozialen Fortschritt und einen besseren Lebensstandard in größerer Freiheit zu fördern" (Präambel). Die einundfünfzig Staaten, die im Jahre 1945 diese Organisation gegründet haben, haben wirklich eine Fackel entzündet, deren Licht die von der Tyrannei verursachte Finsternis zerstreuen kann – ein Licht, das den Weg zu Freiheit, Frieden und Solidarität zeigen kann.

Die Rechte der Nationen

5. Das Streben nach Freiheit in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts hat nicht nur den einzelnen Menschen, sondern auch die Nationen in Anspruch genommen. Fünfzig Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs ist es von Bedeutung, daran zu erinnern, daß jener Konflikt wegen Verletzungen der Rechte der Nationen entstanden ist. Viele von ihnen haben furchtbar gelitten aus dem einzigen Grund, daß sie als „anders" bezeichnet wurden. Entsetzliche Verbrechen wurden im Namen von verhängnisvollen Lehren begangen, die die „Minderwertigkeit" mancher Nationen und Kulturen predigten. In gewissem Sinn kann man sagen, daß die Vereinten Nationen aus der Überzeugung hervorgegangen sind, daß diese Lehren unvereinbar waren mit dem Frieden. Und die Verpflichtung der Charta, „künftige Geschlechter vor der Geißel des Krieges zu bewahren" (Präambel), schloß mit Sicherheit die moralische Verpflichtung ein, jede Nation und Kultur vor ungerechten und gewaltsamen Angriffen zu schützen.
Leider wurden auch nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs die Rechte der Nationen weiterhin verletzt. Um nur einige Beispiele zu nennen: Die Baltischen Staaten und weite Gebiete der Ukraine und von Weißrußland eignete sich die Sowjetunion an, wie es auch schon mit Armenien, Aserbaidschan, Georgien und dem Kaukasus geschehen war. Gleichzeitig verloren die sogenannten „Volksdemokratien" Mittel- und Osteuropa in Wirklichkeit ihre Souveränität, und sie wurden gezwungen, sich dem Willen zu unterwerfen, der den ganzen Block beherrschte. Das Ergebnis dieser künstlichen Teilung Europas war der „kalte Krieg", das heißt eine Situation internationaler Spannung, bei der das Nuklear-Holocaust drohend über der Menschheit hing. Erst als die Freiheit für die Nationen Mittel- und Osteuropas wiederhergestellt war, begann der versprochene Friede, der mit dem Ende des Krieges hätte beginnen sollen, für viele der Opfer jenes Konfliktes wirklich Form anzunehmen.

6. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, die 1948 angenommen wurde, hat beredt die Rechte der Persönlichkeit behandelt. Aber es gibt noch keine ähnliche internationale Vereinbarung, die angemessen die Rechte der Nationen aufgegriffen hätte. Es handelt sich um eine Situation, die aufmerksam in Erwägung gezogen werden muß wegen der drängenden Fragen, die sie über Gerechtigkeit und Freiheit in unserer heutigen Welt aufwirft.
In Wirklichkeit hat sich das Problem der vollen Anerkennung der Rechte der Nationen wiederholt dem Gewissen der Menschheit gestellt und auch eine beachtliche ethisch-juridische Reflexion hervorgerufen. Ich denke an die Debatte beim Konzil von Konstanz im 15. Jahrhundert, als die Vertreter der Akademie von Krakau, angeführt von Pawel Wlodkowic, mutig das Recht auf Existenz und Autonomie verschiedener europäischer Bevölkerungsgruppen verteidigten. Besser bekannt ist auch in der gleichen Epoche die Reflexion, die von der Universität Salamanka hinsichtlich der Völker der Neuen Welt eingeleitet wurde. Wie sollte man sodann in unserem Jahrhundert nicht an das prophetische Wort meines Vorgängers Benedikt XV. denken, der während des Ersten Weltkriegs alle daran erinnerte, daß „die Nationen nicht sterben", und dazu aufforderte, „mit ruhigem Gewissen die Rechte und die gerechten Bestrebungen der Völker abzuwägen" *(An die kriegführenden Völker und ihre Oberhäupter,* 28. Juli 1915)?

7. Heute stellt sich das Problem der Nationalitäten in einem neuen Welthorizont, der von einer starken „Mobilität" gekennzeichnet ist und, von vielfältiger Dynamik wie Migrationen, Massenmedien und Weltwirtschaft getrieben, die ethnisch kulturellen Grenzen der verschiedenen Völker immer weniger deutlich erkennen läßt. Aber gerade in diesem

Horizont der Universalität sehen wir, wie sich mit Nachdruck wieder ethnisch-kulturelle Partikularismen erheben, gleichsam wie ein hervorbrechendes Bedürfnis nach Identität und Überleben, eine Art Gegengewicht gegen homologierende Tendenzen. Es ist eine Gegebenheit, die nicht unterschätzt werden darf, als ob sie nur ein Überbleibsel aus der Vergangenheit sei. Sie muß vielmehr durch eine vertiefte Reflexion auf anthropologischer und ethisch-juridischer Ebene aufgeschlüsselt werden.

Diese Spannung zwischen partikular und universal kann man in der Tat als dem Menschen innewohnend betrachten. Kraft der Gemeinsamkeit ihrer Natur sind die Menschen als solche gedrängt, sich als Glieder einer einzigen großen Familie zu fühlen. Aber durch die konkrete Geschichtlichkeit dieser gleichen Natur sind sie in stärkerer Weise an bestimmte menschliche Gruppen gebunden, vor allem an die Familie, sodann an verschiedene Gruppen der Zugehörigkeit, bis hin zum Gesamten der betreffenden ethnisch-kulturellen Gruppe, die nicht von ungefähr als „Nation" bezeichnet wird, was an „nascere" (geboren werden) denken läßt, während die Benennung „patria" („Vaterland") an die Realität der Familie selbst erinnert. Der Mensch ist zwischen diese beiden Pole – Universalität und Partikularität – eingebunden, Pole, die in lebendiger Spannung zueinander stehen, einer unvermeidlichen Spannung, die aber außerordentlich fruchtbar ist, wenn sie in ruhiger Ausgeglichenheit gelebt wird.

8. Auf dieser anthropologischen Grundlage beruhen auch die „Rechte der Nationen", die nichts anderes sind als die auf dieser besonderen Ebene des Gemeinschaftslebens gepflegten „Menschenrechte". Eine Reflexion über diese Rechte ist gewiß nicht leicht, wenn man bedenkt, wie schwierig es schon ist, den Begriff „Nation" zu definieren, der nicht ohne weiteres und nicht notwendig mit dem Staat identisch ist. Aber es ist eine unaufschiebbare Überlegung, wenn die Irrtümer der Vergangenheit vermieden werden sollen und man Vorsorge für eine gerechte Weltordnung treffen will.

Vorbedingung für die anderen Rechte einer Nation ist sicherlich ihr Recht auf Existenz: Niemand also – weder ein Staat noch eine andere Nation, noch eine internationale Organisation – ist je zu der Ansicht berechtigt, daß eine einzelne Nation nicht wert sei, zu existieren. Dieses fundamentale Recht auf Existenz erfordert nicht notwendigerweise eine staatliche Souveränität, da ja verschiedene Formen des rechtlichen Zusammenschlusses zwischen verschiedenen Nationen möglich sind, wie es zum Beispiel bei Bundesstaaten, bei Konföderationen oder bei Staaten geschieht, die durch weitgehende regionale Autonomien gekennzeichnet sind. Es kann historische Umstände geben, unter denen verschiedene Weisen des Zusammenschlusses unter der einen staatlichen Souveränität sogar ratsam sein können, vorausgesetzt, daß das in einer Atmosphäre wirklicher Freiheit geschieht, die durch die praktische Selbstbestimmung der Völker garantiert ist. Das Recht auf Existenz schließt natürlich für jede Nation auch das Recht auf die eigene Sprache und Kultur ein, durch die ein Volk sich ausdrückt und die das

Romano Guardini



Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie
Dantestudien. Erster Band
ca. 112 S. Kt. DM 24,80 / ÖS 194,- / sFr 24,80

Nicht nur zu der Gedankenwelt Dostojewskijs oder Rilkes hat Guardini hervorragende Studien vorgelegt. Auch mit seinen zwei Bänden der Dantestudien ist ihm eine unvergleichliche Interpretation gelungen. Der nun in der Werkausgabe neu vorliegende erste Band unternimmt einen Längsschnitt durch Dantes große Dichtung anhand der Gestalt des Engels. Die interpretierten Textpassagen werden immer im italienischen Original wiedergegeben, zusammen mit Guardinis meisterhafter Übersetzung.



Stationen und Rückblicke / Berichte über mein Leben
ca. 368 S. Kt. DM 48,- / ÖS 375,- / sFr 48,-

Alle, die Guardinis Werke kennen und schätzen oder kennenlernen wollen, werden gerne zu den neu zugänglich gemachten autobiographischen Aufzeichnungen greifen, die ein hervorragender Schlüssel zu Person und Werk des großen Theologen sind.

Erweiterte und überarbeitete Neuauflage!

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz
Romano Guardini 1885–1968
Leben und Werk
4. Aufl. 1995. ca. 384 S. Ln. DM 36,- / ÖS 281,- / sFr 36,-

Guardini ist eine der bedeutendsten Gestalten des europäischen Geisteslebens im 20. Jahrhundert, die ganze Generationen von Katholiken geprägt hat. Hier liegt nun die maßgebende Werkbiographie Guardinis in der aktualisierten Neuauflage vor.

Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080, 55020 Mainz

fördern, was ich die ihm eigene geistige „Souveränität" nennen möchte. Die Geschichte zeigt, daß unter extremen Bedingungen (wie die, die es in meinem Geburtsland gegeben hat) gerade die eigene Kultur es ist, die einer Nation beim Verlust ihrer politischen und wirtschaftlichen Unabhängigkeit das Überleben ermöglicht. Jede Nation hat folglich auch das Recht, ihr Leben nach den eigenen Überlieferungen zu gestalten, ausgeschlossen natürlich jede Verletzung der grundlegenden Menschenrechte und insbesondere die Unterdrückung der Minderheiten. Jede Nation hat das Recht, ihre eigene Zukunft aufzubauen und für eine angemessene Ausbildung ihrer jüngeren Generationen zu sorgen.
Wenn aber die „Rechte der Nation" die lebenswichtigen Erfordernisse der „Partikularität" zum Ausdruck bringen, so ist es nicht weniger wichtig, die Forderungen der Universalität durch ein starkes Bewußtsein in bezug auf die Pflichten zu unterstreichen, die die Nationen hinsichtlich der anderen Nationen und der ganzen Menschheit haben. Die erste dieser Pflichten besteht sicherlich darin, in einem Geist des Friedens, des Respekts und der Solidarität mit den anderen Nationen zu leben. Auf diese Weise fördert die Ausübung der Rechte der Nationen im Gleichgewicht mit der Anerkennung und der Einhaltung der Pflichten einen fruchtbaren „Austausch von Gaben", der die Einheit unter allen Menschen stärkt.

Die Respektierung der Verschiedenheiten

9. In den vergangenen siebzehn Jahren konnte ich bei meinen Pastoralreisen zu den Gemeinschaften der katholischen Kirche den Dialog mit einer reichen Vielfalt von Nationen und Kulturen in allen Teilen der Welt aufnehmen. Leider muß die Welt es noch lernen, mit der Verschiedenheit zu leben, wie die jüngsten Ereignisse in den Balkanländern und in Zentralafrika uns schmerzlich in Erinnerung gerufen haben. Die Realität der Verschiedenartigkeit und die Besonderheit des „anderen" können manchmal als eine Last oder gar als eine Bedrohung empfunden werden. Verstärkt durch historisch bedingte Haßgefühle und durch Manipulationen skrupelloser Personen verschärft, kann die Angst vor der „Verschiedenheit" sogar dazu führen, daß dem „anderen" sein Menschsein abgesprochen wird – und das Ergebnis ist, daß die Menschen in eine Spirale der Gewalt geraten, von der niemand verschont bleibt – nicht einmal die Kinder. Situationen dieser Art sind uns heute gut bekannt, und mein Herz und meine Gebete wenden sich in diesem Augenblick besonders den Leiden der gequälten Völker von Bosnien-Herzegowina zu.
Aus älterer Erfahrung wissen wir also, daß die Angst vor der „Verschiedenheit" – besonders wenn sie sich durch einen engen und ausschließenden, dem „anderen" jedes Recht verweigernden Nationalismus ausdrückt – so weit führen kann, daß sie zu einer wahren Schreckensgestalt der Gewalt und des Terrors wird. Und doch, wenn wir uns bemühen, die Dinge objektiv zu werten, können wir sehen, daß es jenseits aller Verschiedenheiten, die die einzelnen Menschen und die Völker unterscheiden, eine grundlegende Gemeinsamkeit gibt, weil ja die verschiedenen Kulturen in Wirklichkeit nichts anderes als verschiedene Weisen sind, an die Frage über den Sinn des persönlichen Daseins heranzugehen. Und gerade hier können wir eine der Quellen feststellen, aus denen die Achtung entspringt, die jeder Kultur und jeder Nation gebührt: Jede Kultur ist ein Bemühen, über das Geheimnis der Welt und vor allem des Menschen nachzudenken; sie ist eine Weise, der transzendenten Dimension des menschlichen Lebens Ausdruck zu geben. Das Herz jeder Kultur ist ihr Streben, dem größten aller Geheimnisse näherzukommen, dem Geheimnis Gottes.

10. Darum hat unsere Achtung vor der Kultur der anderen ihre Wurzel in unserer Achtung vor dem Versuch, den jede Gemeinschaft macht, um Antwort auf das Problem des menschlichen Lebens zu geben. In diesem Zusammenhang ist es uns möglich festzustellen, wie wichtig es ist, das fundamentale Recht auf Religionsfreiheit und Gewissensfreiheit als wesentliche Säulen in der Struktur der Menschenrechte und Fundament jeder wirklich freien Gesellschaft zu erhalten. Niemandem ist es erlaubt, diese Rechte zu unterdrücken und durch Zwang eine Antwort auf das Geheimnis des Menschen aufzuerlegen.
Sich der Realität der Verschiedenheit zu entfremden – oder, was schlimmer ist, zu versuchen, diese Verschiedenheit auszulöschen – bedeutet, sich die Möglichkeit zu verschließen, das Geheimnis des Menschenlebens in seiner Tiefe zu ergründen. Die Wahrheit über den Menschen ist das unabänderliche Kriterium, nach dem alle Kulturen beurteilt werden; jede Kultur aber hat etwas über die eine oder andere Dimension dieser komplexen Wirklichkeit zu lehren. Daher kann die von manchen so bedrohlich empfundene „Verschiedenheit" mit Hilfe eines achtungsvollen Dialogs zur Quelle werden, das Geheimnis des menschlichen Daseins tiefer zu verstehen.

11. In diesem Zusammenhang ist es nötig, den wesentlichen Unterschied zu klären zwischen einer ungesunden Form des Nationalismus, der die Geringschätzung der anderen, Nationen oder Kulturen lehrt, und einem Patriotismus, der hingegen in der rechten Liebe zum eigenen Heimatland besteht. Echter Patriotismus sucht nie das Wohl der eigenen Nation auf Kosten anderer voranzubringen. Das würde in Wirklichkeit damit enden, daß auch der eigenen Nation Schaden zugefügt und verderbliche Folgen sowohl für den Angreifer wie auch für das Opfer hervorgerufen würden. Daher steht der Nationalismus, besonders in seinen radikalsten Ausdrucksformen, im Gegensatz zum echten Patriotismus, und heute müssen wir alles daransetzen, daß der extreme Nationalismus nicht zu neuen Formen der Verirrungen des Totalitarismus hinführt. Es ist eine Verpflichtung, die natürlich auch gilt, wenn man sogar das religiöse Prinzip als Grundlage für den Nationalismus übernähme, wie es leider bei gewissen Entscheidungen des sogenannten „Fundamentalismus" vorkommt.

12. Meine Damen und Herren! Die Freiheit ist das Maß der Würde und der Größe des Menschen. Die Freiheit leben, die die einzelnen Menschen und die Völker suchen, das ist eine große Herausforderung für das geistige Wachstum des Menschen und für die moralische Lebenskraft der Nationen. Die Grundfrage, mit der wir alle uns heute befassen müssen, ist die des verantwortungsbewußten Gebrauchs der Freiheit sowohl in der persönlichen wie in der sozialen Dimension. Es ist also notwendig, daß unsere Überlegung sich der Frage der sittlichen Struktur der Freiheit zuwendet, die die innere Architektur der Kultur der Freiheit bildet. Die Freiheit ist nicht einfach eine Abwesenheit von Tyrannei oder Unterdrückung noch auch die Erlaubnis, alles zu tun, was man will. Die Freiheit besitzt eine innere „Logik", die sie kennzeichnet und veredelt: Sie ist auf die Wahrheit hingeordnet und verwirklicht sich im Suchen und im Tun der Wahrheit: Losgelöst von der Wahrheit der menschlichen Person, verfällt sie im Leben des einzelnen in Zügellosigkeit und im politischen Leben in Willkür der Stärkeren und Vermessenheit der Machthaber. Darum ist, weit entfernt davon, eine Einschränkung oder eine Bedrohung der Freiheit zu sein, die Beziehung zur Wahrheit über den Menschen – eine Wahrheit, die allgemein erkennbar ist durch das Sittengesetz, das jedem ins Herz geschrieben ist – in Wirklichkeit die Garantie für die Zukunft der Freiheit.

13. In diesem Licht begreift man, wie der Utilitarismus – eine Lehre, die die Sittlichkeit nicht aufgrund dessen definiert, was gut ist, sondern aufgrund dessen, was Vorteil bringt – eine Bedrohung für die Freiheit der einzelnen und der Nationen ist und den Aufbau einer wahren Kultur der Freiheit verhindert. Er hat oft verheerende politische Konsequenzen, denn er weckt einen aggressiven Nationalismus aufgrund dessen zum Beispiel eine kleinere oder schwächere Nation unterdrückt und das als gute Sache bezeichnet wird, weil es den eigenen nationalen Interessen entspricht. Nicht weniger schwerwiegend sind die Resultate des wirtschaftlichen Utilitarismus, der die stärkeren Länder anleitet, die schwächeren abhängig zu machen und auszubeuten.

Oft verbinden sich diese beiden Formen des Utilitarismus und das ist eine Erscheinung, die weithin die Beziehungen zwischen dem „Norden" und dem „Süden" der Welt gekennzeichnet hat. Für die Entwicklungsländer war das Erreichen der politischen Unabhängigkeit allzuoft von einer tatsächlichen Situation der wirtschaftlichen Abhängigkeit von anderen Ländern begleitet. Man muß betonen, daß in manchen Fällen die Entwicklungsgebiete geradezu einen Rückschritt erlitten haben, so daß einige Staaten nicht die Mittel haben, um die wesentlichen Bedürfnisse ihrer Völker zu bestreiten. Solche Situationen verstoßen gegen das Gewissen der Menschheit und bilden eine gewaltige Herausforderung für die Menschheitsfamilie. Das Aufgreifen dieser Herausforderung erfordert offensichtlich Änderungen sowohl in den Entwicklungsnationen als auch in den wirtschaftlich fortgeschritteneren Ländern. Wenn die ersteren sichere Garantien für den richtigen Gebrauch der Ressourcen und der Hilfsmittel zu bieten wissen und ebenso für die Respektierung der Menschenrechte, indem sie wo notwendig, ungerechte, korrupte und autoritäre Regierungsformen durch andere von mitbestimmendem und demokratischem Typ ersetzen – setzen sie dann nicht wirklich die besten zivilen und wirtschaftlichen Energien des eigenen Volkes frei? Und müssen nicht die schon entwickelten Länder ihrerseits zu Haltungen heranreifen, die von rein utilitaristischer Logik Abstand nehmen und von mehr Gerechtigkeit und Solidarität geprägt sind?

Ja, meine Damen und Herren, auf der internationalen wirtschaftlichen Bühne muß sich eine Ethik der Solidarität durchsetzen, wenn man will, daß die Teilhabe, das wirtschaftliche Wachstum und eine gerechte Güterverteilung die Zukunft der Menschheit kennzeichnen sollen. Die internationale Zusammenarbeit, auf die die *Charta der Vereinten Nationen* sich beruft, „um internationale Probleme wirtschaftlicher, sozialer, kultureller und humanitärer Art zu lösen" (Art. 1,3), darf nicht ausschließlich im Rahmen von Hilfe und Beistand gedacht werden oder gar auf Vorteile abzielend, die für die zur Verfügung gestellten Ressourcen zurückfließen. Wenn Millionen Menschen Armut leiden – und das bedeutet Hunger, Unterernährung, Krankheit, Analphabetentum und Entwürdigung –, müssen wir uns nicht nur daran erinnern, daß niemand das Recht hat, den anderen zum eigenen Nutzen auszubeuten, sondern auch und vor allem unseren Einsatz für jene Solidarität verstärken, die es anderen erlaubt, in den konkreten wirtschaftlichen und politischen Verhältnissen jene Kreativität zu leben, die ein bezeichnendes Charakteristikum der menschlichen Person ist und die den Reichtum der Nationen ermöglicht.

Die Vereinten Nationen und die Zukunft der Freiheit

14. Wie sollte man angesichts dieser enormen Herausforderungen nicht die Rolle anerkennen, die der Organisation der Vereinten Nationen zukommt? Fünfzig Jahre nach ihrer Gründung sieht man noch mehr ihre Notwendigkeit, aber man sieht auch aufgrund der gemachten Erfahrung besser, daß die Wirkungsmöglichkeit dieses größten Instrumentes für Synthese und Koordinierung internationalen Lebens von der Kultur und der internationalen Ethik abhängt, die es unterstützt und ausdrückt. Es ist notwendig, daß die Organisation der Vereinten Nationen sich immer mehr aus dem kalten Stadium einer Institution administrativer Art zu dem eines geistigen Zentrums erhebt, in dem sich alle Nationen der Welt zu Hause fühlen und ihr gemeinsames Bewußtsein entfalten, sozusagen eine „Familie der Nationen" zu sein. Der Begriff „Familie" läßt sogleich an etwas denken, was über die bloß funktionellen Beziehungen hinausgeht. Die Familie ist ihrer Natur nach eine auf gegenseitigem Vertrauen, gegenseitiger Unterstützung und gegenseitiger Achtung begründete Gemeinschaft. In einer wirklichen Familie gibt es nicht die Vorherrschaft der Starken; im Gegenteil, die

schwächeren Glieder werden – gerade wegen ihrer Schwäche – mit doppeltem Wohlwollen umgeben und bedient.
Diese auf die Ebene der „Familie der Nationen" übertragenen Gefühle müssen noch vor dem bloßen Recht in die Beziehungen zwischen den Völkern verwoben sein. Die UNO hat die historische, vielleicht epochale Aufgabe, diesen Qualitätssprung des internationalen Lebens zu fördern: nicht nur dadurch, daß sie als Zentrum wirksamer Vermittlung zur Lösung von Konflikten tätig ist, sondern auch dadurch, daß sie jene Werte, jene Haltungen und jene konkreten Initiativen der Solidarität voranbringt, die sich fähig zeigen, die Beziehungen zwischen den Nationen von der „organisierten" auf die sozusagen, „organische" Ebene emporzuheben, vom bloßen „Dasein mit" zum „Dasein für" die anderen in einem fruchtbaren Gabenaustausch, der vor allem für die schwächeren Nationen vorteilhaft, letztlich aber Vorbote des Wohlstands für alle ist.

15. Nur unter dieser Bedingung wird es eine Überwindung nicht nur der „gekämpften Kriege", sondern auch der „kalten Kriege" geben; nicht nur die Gleichberechtigung unter allen Völkern, sondern auch ihre aktive Teilnahme am Aufbau einer besseren Zukunft, nicht nur die Achtung vor den einzelnen kulturellen Gruppen, sondern ihre volle Wertschätzung als gemeinsamer Reichtum des Kulturerbes der Völker. Weist nicht die *Charta der Vereinten Nationen* auf dieses Ideal hin, wenn sie als Grundsatz der Organisation „den Grundsatz der souveränen Gleichheit aller ihrer Mitglieder" (Art. 2,1) bezeichnet oder wenn sie der Organisation das Ziel setzt, „freundschaftliche, auf der Achtung vor dem Grundsatz der Gleichberechtigung und Selbstbestimmung der Völker beruhende Beziehungen zwischen den Nationen zu entwickeln (Art. 1,2)? Das ist die Hauptstraße, die bis zu Ende gegangen werden muß, wenn auch gelegentlich mit notwendigen Abänderungen vom Arbeitsmodell der Vereinten Nationen mit Rücksicht auf das, was in diesem halben Jahrhundert geschehen ist, in dem so viele neue Völker zur Erfahrung der Freiheit gelangt sind in dem legitimen Verlangen, mehr zu „sein" und mehr zu „zählen".
All das darf nicht als nicht realisierbare Utopie erscheinen. Dies ist die Stunde einer neuen Hoffnung, die uns auffordert, die lähmende Hypothek des Zynismus von der Zukunft der Politik und des Lebens der Menschen zu entfernen. Dazu fordert uns gerade der Jahrestag auf, den wir jetzt feiern, indem er uns die Idee der „vereinten Nationen" wieder zu Bewußtsein bringt, eine Idee, die beredt von gegenseitigem Vertrauen, von Sicherheit und von Solidarität spricht. Sollten wir, angeleitet vom Beispiel derer, die das Risiko der Freiheit auf sich genommen haben, nicht auch das Risiko der Solidarität und daher das Risiko des Friedens auf uns nehmen?

16. Eine der großen Paradoxien unserer Zeit ist, daß der Mensch, der die Epoche, die wir „Moderne" nennen, mit einer zuversichtlichen Behauptung seiner „Reife" und „Autonomie" begonnen hat, dem Ende des zwanzigsten Jahrhunderts mit Angst vor sich selbst, erschreckt vor dem, was er selbst zu tun imstande ist, mit Angst vor der Zukunft entgegengeht. Tatsächlich hat die zweite Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts das nie gekannte Phänomen einer – angesichts der Bedrohung durch einen nuklearen Krieg – sogar hinsichtlich der Möglichkeit einer Zukunft ungewissen Menschheit erlebt. Diese Gefahr scheint, Gott sei Dank, in die Ferne gerückt; und man muß auf internationaler Ebene entschlossen alles beseitigen, was sie wieder näherbringen, wenn nicht gar akut werden lassen kann. Dennoch aber bleibt die Angst für die Zukunft und vor der Zukunft. Damit das nunmehr vor der Tür stehende Jahrtausend Zeuge einer neuen, von einer wahren Kultur der Freiheit geförderten Blüte des menschlichen Geistes sein kann, muß die Menschheit lernen, die Angst zu überwinden. Wir müssen lernen, keine Angst zu haben, und zu einem Geist der Hoffnung und Zuversicht zurückfinden. Hoffnung ist kein oberflächlicher Optimismus, diktiert von der neuen Zuversichtlichkeit, daß die Zukunft notwendigerweise besser sei als die Vergangenheit. Hoffnung und Zuversicht sind die Voraussetzung einer verantwortlichen Arbeitsamkeit und finden Nahrung im innersten Heiligtum des Gewissens, wo der Mensch „allein ist mit Gott" *(Gaudium et spes,* 16) und von daher ahnt, daß er nicht alleingelassen ist mit den Rätseln des Daseins, weil die Liebe des Schöpfers ihn begleitet.

Hoffnung und Zuversicht könnten Themen scheinen, die über die Zielsetzungen der Vereinten Nationen hinausgehen. In Wirklichkeit ist es jedoch nicht so, denn die politischen Tätigkeiten der Nationen, Hauptgegenstand der Sorge Ihrer Organisation, rufen immer auch die transzendente und geistig-geistliche Dimension der menschlichen Erfahrung auf den Plan und könnten nicht daran vorbeisehen, ohne der Sache des Menschen und der Freiheit des Menschen Schaden zuzufügen. Alles, was den Menschen mindert, setzt der Sache der Freiheit Schaden zu. Um am Ende dieses Jahrhunderts der Leiden unsere Hoffnung und unserer Zuversicht wiederzugewinnen, müssen wir neu den Blick für jenen transzendenten Horizont der Möglichkeiten gewinnen, dem der menschliche Geist zustrebt.

17. Als Christ kann ich sodann nicht umhin zu bezeugen, daß meine Hoffnung und meine Zuversicht sich auf Jesus Christus gründen, dessen Zweitausendjahresfeier der Geburt am Anbruch des neuen Jahrtausends begangen wird. Wir Christen glauben, daß in seinem Tod und seiner Auferstehung die Liebe Gottes und seine Sorge für die ganze Schöpfung vollends offenbar geworden sind. Jesus Christus ist für uns Gott, der Mensch wurde, der in die Geschichte des Menschen eingetreten ist. Gerade deshalb erstreckt sich die christliche Hoffnung für die Welt und ihre Zukunft auf jeden Menschen: Es gibt nichts wirklich Menschliches, das im Herzen der Christen nicht Widerhall fände. Der Glaube an Christus treibt uns nicht zur Intoleranz. Im Gegenteil, er verpflichtet uns, mit den anderen Menschen einen respektvollen Dialog zu unterhalten. Die Liebe zu Christus hält uns nicht vom Interesse für die anderen ab, sondern gebietet uns vielmehr, uns um sie zu kümmern, ohne irgend jemanden

auszuschließen, und unsere Vorliebe hingegen den Schwächsten und Leidenden zuzuwenden. Während wir uns der Zweitausendjahrfeier der Geburt Christi nähern, verlangt die Kirche daher nichts anderes, als diese Heilsbotschaft respektvoll vorlegen und in einem Geist der Liebe und des Dienstes die Solidarität der gesamten Menschheitsfamilie fördern zu können.
Meine Damen und Herren! Ich stehe vor Ihnen wie vor genau dreißig Jahren mein Vorgänger Papst Paul VI.: nicht als einer, der weltliche Macht hat – das sind seine Worte –, noch als religiöser Führer, der um besondere Privilegien für seine Gemeinschaft bittet. Ich stehe hier vor Ihnen als ein Zeuge: ein Zeuge für die Würde des Menschen, ein Zeuge für die Hoffnung, ein Zeuge für den Glauben, daß das Geschick jeder Nation in der Hand einer barmherzigen Vorsehung liegt.

18. Wir müssen unsere Angst vor der Zukunft überwinden. Wir können sie jedoch nur miteinander ganz überwinden. Die „Antwort" auf diese Angst ist weder Zwang noch Unterdrückung oder Auferlegung eines einzigen Gesellschafts-„Modells" für die ganze Welt. Die Antwort auf die Angst, die die menschliche Existenz am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts verdunkelt, ist die gemeinsame Anstrengung, um die Zivilisation der Liebe aufzubauen, die auf den universalen Werten des Friedens, der Solidarität, der Gerechtigkeit und der Freiheit gründet. Und die „Seele" der Zivilisation der Liebe ist die Kultur der Freiheit: Freiheit der Individuen und der Nationen, gelebt in freigiebiger Solidarität und Verantwortlichkeit.

Wir dürfen keine Angst vor der Zukunft haben. Wir dürfen keine Angst vor dem Menschen haben. Es ist kein Zufall, daß wir uns hier befinden. Jeder einzelne Mensch ist nach dem „Bild und Gleichnis" dessen geschaffen, der der Ursprung all dessen ist, was existiert. Wir haben in uns die Fähigkeit zur Weisheit und zur Tugend. Mit diesen Gaben und mit der Hilfe der Gnade Gottes können wir im kommenden Jahrhundert und für das nächste Jahrtausend eine der Menschenperson würdige Zivilisation, eine wahre Kultur der Freiheit errichten. Wir können und müssen es! Und indem wir es tun, werden wir uns bewußt werden können, daß die Tränen dieses Jahrhunderts den Boden für einen neuen Frühling des menschlichen Geistes bereitet haben.

Minderheit mit Aufwind

Die katholische Kirche in Rußland

Etwa 170 katholische Gemeinden sind derzeit in Rußland offiziell registriert. Die Reorganisation des kirchlichen Lebens nach Jahrzehnten der Unterdrückung macht Fortschritte; der Katholizismus zieht nicht zuletzt jüngere Menschen an. Im Verhältnis zur orthodoxen Kirche gibt es nach wie vor Probleme, aber auch ermutigende Signale. Der Autor des folgenden Beitrags, François Euvé SJ, war in den letzten Jahren für seinen Orden in Moskau tätig.

Über die Lage der Katholiken in Rußland weiß man im allgemeinen nur wenig. Kirchliche Presseorgane haben über einige Ereignisse von symbolischer Bedeutung wie die erste Bischofsweihe in Moskau oder die feierliche Weihe von Kirchen an der Wolga oder in Sibirien berichtet, ohne dabei einen Gesamteindruck zu vermitteln. Natürlich lebten in der Zeit des Sowjetregimes die meisten russischen Katholiken im Verborgenen, so daß man kaum erahnen konnte, wie viele Gemeinden die Verfolgungen überlebt hatten. Die politische Liberalisierung ermöglichte es ihnen, sich in der Öffentlichkeit zu zeigen; so wurde man Zeuge des Aufblühens von Pfarreien in Gegenden, die man für gänzlich glaubenslos gehalten hatte.
Die mit der „Perestroika" unter *Michail Gorbatschow* verbundenen Reformen führten zur offiziellen Anerkennung der Gewissensfreiheit; sie erfolgte in einem Gesetz vom Oktober 1991. Alle Hindernisse für die freie Entfaltung der Religionsgemeinschaften wurden aufgehoben. Priester, Ordensfrauen und Ordensmänner aus dem Untergrund konnten sich in aller Öffentlichkeit zeigen. So konnten sich auch dort katholische Gemeinden bilden und die offizielle Anerkennung durch die staatlichen Stellen erhalten, wo bis dahin nur Untergrundgemeinden bestanden hatten.
Die offizielle Liberalisierung ging Hand in Hand mit einem Wiedererstarken des *Interesses für religiöse Fragen* in der Breite der russischen Bevölkerung. Belege für diese Strömung, die im Jahr 1992 ihren Höhepunkt erreichte, waren der Verkauf von Bibeln und religiöser Literatur sowie religiöse Sendungen in den elektronischen Medien. Vor allem viele junge Menschen, in einem rigorosen Atheismus aufgewachsen und dadurch von den geistlichen Traditionen ihrer orthodoxen, katholischen, altgläubigen oder anderswie religiös orientierten Vorfahren abgeschnitten, begaben sich auf die Suche nach einer Antwort auf ihre spirituellen Fragen und Bedürfnisse. Sie wandten sich dabei gleichermaßen an die traditionellen Kirchen wie an die

Sekten oder die verschiedensten Spielarten esoterischer Bewegungen.

Die katholische Kirche des lateinischen Ritus zählt auf dem Gebiet der Russischen Föderation 170 Pfarreien, die bei den örtlichen Behörden gesetzlich registriert sind (80 im europäischen Teil Rußlands und 90 in Sibirien); dazu kommen etwa zwanzig Pfarreien, deren Registrierung im Gang ist. Die katholischen Gemeinden sind auf zwei „Apostolische Administraturen" verteilt: Europäisches Rußland (der Administrator hat seinen Sitz in Moskau) und Sibirien (Zentrum ist Nowosibirsk). Für diese Gemeinden stehen etwa zwanzig Kirchengebäude zur Verfügung, von denen einige erst kürzlich fertiggestellt wurden. In Sibirien beispielsweise, wo es vor der Revolution fünfzehn katholische Kirchen gab, ist nur eine davon (in Tomsk) wieder als Gottesdienststätte in Gebrauch. Pfarreien wurden im allgemeinen dort wiedererrichtet, wo sie vor ihrer zwangsweisen Auflösung in den dreißiger Jahren bestanden. Ihre geographische Verteilung spiegelt so die traditonellen Schwerpunkte katholischer Präsenz in Rußland wider: die großen Städte, das Becken der unteren Wolga, der Nordkaukasus (hier findet sich die stärkste Konzentration katholischer Pfarreien), das Gebiet von Königsberg (früheres Ostpreußen).
Aufgrund der Bevölkerungsbewegungen in der sowjetischen Zeit (meistens handelte es sich dabei um Deportationen) sind aber darüber hinaus auch neue Gemeinden entstanden. Das gilt für Sibirien und Mittelasien. In der Stalinära wurden oft ganze Volksgruppen deportiert. So kamen die seit Jahrhunderten an der unteren Wolga (Region Saratow) und am Schwarzen Meer beheimateten Deutschen in großer Zahl nach Sowjetasien. Ein Teil von ihnen konnte inzwischen in ihre früheren Siedlungsgebiete zurückkehren, aber es bestehen nach wie vor starke deutsche katholische Gemeinden in Sibirien und im Norden von Kasachstan.

Es ist praktisch unmöglich, die *genaue Zahl der Katholiken* in Rußland festzustellen. Manche Untersuchungen schätzen sie auf etwa ein Prozent der Bevölkerung, also fast zwei Millionen Menschen. Das ist sicher eine Maximalzahl. Es ist einfacher, sich an der Zahl der Angehörigen der polnischen, deutschen und litauischen Minderheiten zu orientieren, die traditionsgemäß katholisch sind (im Russischen Kaiserreich war etwa ein Drittel der Deutschen katholisch). Auf dieser Grundlage kann man heute von 50000 Katholiken in Moskau, 20000 in Sankt Petersburg und ungefähr 300000 für ganz Rußland ausgehen. Allerdings hat eine solche Schätzung nur Annäherungswert. In Moskau nehmen einige tausend Menschen an den katholischen Sonntagsgottesdiensten teil. Insgesamt ist die katholische Gemeinschaft dort nicht sehr groß; sie wächst aber spürbar (1994 wurden etwa 1000 Taufen gespendet).
Ein schwieriger Punkt ist die *ethnisch-nationale Zugehörigkeit* der Katholiken in Rußland. Hier ergeben sich nicht zuletzt Spannungen mit der russisch-orthodoxen Kirchenführung. In einer langen Tradition, die sich bis 1905 auch in den Gesetzen des Russischen Kaiserreichs niederschlug, identifizierte man einfach russisch mit orthodox, katholisch mit polnisch und muslimisch mit tatarisch. Heute ist die Mehrzahl der Katholiken in Rußland nicht russischer, sondern polnischer, deutscher oder auch armenischer Herkunft. Aber im allgemeinen ist die Vermischung, besonders in der urbanisierten Bevölkerung, so stark, daß man nicht von einer festen ethnischen Zugehörigkeit sprechen kann. In ihrer großen Mehrheit betrachten sich die Katholiken in Rußland als Russen im modernen Sinn des Wortes, also als Bürger der Russischen Föderation. Charakteristisch dafür ist, daß sie normalerweise untereinander Russisch sprechen. Das Russische ist inzwischen auch die Liturgiesprache der Pfarreien des lateinischen Ritus, mit Ausnahme einiger vor allem deutscher Gemeinden, die ihre Sprache beibehalten wollten. Aber auch in solchen Gemeinden werden Lesungen und Predigt auf Russisch gehalten.

Weil sich neue Pfarreien gebildet haben, die über ein riesiges Territorium verteilt sind, ist es praktisch unmöglich, jeder Gemeinde einen eigenen Priester zur Verfügung zu stellen. Von den 170 registrierten Gemeinden verfügen 77 über einen Priester am Ort; einige Pfarreien in den großen Städten haben mehrere Priester. Dazu kommt eine gewisse Zahl von Ordenspriestern, die aber (jedenfalls in Moskau und Sankt Petersburg) nicht sämtlich in der Pfarrseelsorge tätig sind. Die lange Ausbildungszeit in den Seminaren hat zur Folge, daß der erste Kurs von Priesteramtskandidaten, der 1993 in das Moskauer Seminar eingetreten ist, erst 1999 geweiht werden kann.
Weil russische Neupriester noch nicht zur Verfügung stehen und es nur sehr wenig einheimische Priester gibt, die in der sowjetischen Zeit im Seminar von Riga in Lettland ausgebildet wurden, stammt die überwiegende Zahl der Priester im aktiven Seelsorgedienst in den Pfarreien heute aus dem Ausland. In den meisten Fällen handelt es sich um polnische Priester, bedingt durch die geographische, sprachliche und kulturelle Nähe und die günstige Altersstruktur des Klerus in Polen. Andere Priester kommen aus Deutschland, den Vereinigten Staaten, aus Irland, Frankreich usw., was den „weltweiten" Charakter der katholischen Gemeinschaft in Rußland noch verstärkt.

Die Generation der Großeltern trifft sich mit der der Enkel

Obwohl unter dem Sowjetregime kaum „legale" katholische Gemeinden bestanden (außer in Moskau und Leningrad wurden in den dreißiger Jahren alle Pfarreien aufgelöst), konnte eine bestimmte Zahl katholischer Gemeinschaften ihre religiösen Traditionen bewahren. Das gilt in erster Linie für die Familien, aber da und dort kamen auch mehrere Familien zusammen, um gemeinsam zu beten, und schufen so wieder eine örtliche Glaubensgemeinschaft. Auch die Taufe wurde in den Familien gespendet; gelegentlich wurden die Taufen dann von einem durchreisenden Priester „bestätigt".

Gegen Ende der sowjetischen Ära konnten Priester mit ihrem Dienst stärker aus der Verborgenheit heraustreten und problemloser von einer Gemeinschaft zur anderen reisen.

Unter den Menschen, die in Rußland in die katholischen Kirchen kommen, verdient die *Jugend* besondere Erwähnung. Die Zusammensetzung der sonntäglichen Gottesdienstgemeinden spiegelt sehr genau die religiöse Situation der russischen Gesellschaft wider: Es fehlt eine Generation zwischen der der „Großeltern", die das von ihren Vorfahren übernommene Glaubenserbe bewahrt haben, und der der „Enkel", die neu zum Glauben gekommen sind. Etliche jüngere Menschen, die ohne irgendwelche religiöse Bindungen in einem oft dem Glauben gegenüber feindlichen Klima aufgewachsen sind, entdecken das Christentum als Erwachsene. Das gilt für alle christlichen Kirchen in Rußland.

Relativ viele Jugendliche möchten in der katholischen Kirche getauft werden, ohne daß sie durch Herkunft und Familie in dieser Tradition verwurzelt wären. Dafür gibt es vielfältige Gründe: Die Anziehungskraft des Westens spielt zweifellos eine Rolle, auch wenn man diesen Faktor nicht überbewerten sollte. Insgesamt werden diese jungen Menschen durch die universale Dimension der katholischen Kirche angezogen, die in der Orthodoxie weniger deutlich hervortritt, jedenfalls in der Mentalität und den Erklärungen mancher Bischöfe. Hier geht es um Jugendliche, für die die Bindung an den christlichen Glauben wichtiger ist als die ethnische oder nationale Zugehörigkeit. Die großen Zusammenkünfte, etwa Wallfahrten nach Tschenstochau, sind für viele von ihnen wichtige spirituelle Erlebnisse. Nach den Aussagen neubekehrter Katholiken werden diese auch durch die Zugänglichkeit der katholischen Liturgie für den heutigen Menschen angezogen. Wer über genauere theologische Kenntnisse verfügt, entdeckt den ungeheuren Reichtum der byzantinischen Liturgie; aber für die Mehrzahl dieser jungen Menschen bleibt dieser Reichtum hinter einer schwer zugänglichen Liturgiesprache und einer kulturellen Barriere verborgen.

Das Verhältnis der katholischen Kirche zu den *staatlichen Institutionen* hängt in erheblichem Maß von den örtlichen Umständen ab. Im allgemeinen liegt die Macht auf lokaler Ebene nach wie vor in den Händen der „Apparatschiks" aus dem alten System, auch wenn sie keine offen antireligiöse Politik mehr betreiben. Im günstigsten Fall sind die Verwaltungen indifferent in bezug auf religiöse Angelegenheiten und erlauben die Registrierung von Gemeinden oder den Bau von Kirchen aufgrund politischer Erwägungen (etwa um sich einer einflußreichen Gruppe gefällig zu zeigen).

Allerdings möchten manche Lokalpolitiker „religiösen Eifer" zeigen, um ihr Ansehen bei den örtlichen orthodoxen Würdenträgern zu erhöhen, und vermehren so die admini-

Neu zum Kirchenrecht

KNECHT

Die erste umfassende Kommentierung und Kritik des neuen „Ordensrechts" im CIC/1983. Die Auslegung erfolgt Kanon für Kanon; lateinischer und deutscher Text sind jeweils vor die Erklärungen gestellt.

Sehen Sie mal rein in diese Bücher – bei Ihrem Buchhändler

Verlag Josef Knecht
Liebfrauenberg 37
60313 Frankfurt am Main

DM 39,–
Reinhold Sebott
ORDENS-RECHT
KOMMENTAR ZU DEN KANONES 573-746 DES CODEX IURIS CANONICI
Mit fünf Registern
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 3-7820-0723-9)

strativen Schikanen gegen die „Heterodoxen", die immer mehr oder weniger „Fremde" sind oder zumindest als solche gelten. Trotz wiederholter Versprechungen der Behörden ist beispielsweise die zweite katholische Kirche („Unbefleckte Empfängnis") in Moskau bisher nur teilweise für den Gottesdienst zurückgegeben worden. Das Gebäude wird derzeit als Mechanikerwerkstatt genutzt. Offiziell hat man den Katholiken auch die Rückgabe der dritten Kirche („Peter und Paul") zugesagt; aber aller Wahrscheinlichkeit nach wird daraus nichts werden.

Erwähnung verdient auch die Präsenz der *Orden* in Rußland. In manchen Fällen, das gilt etwa für die *Jesuiten,* praktizierten Mitglieder dieser Institute unter dem kommunistischen Regime ihr Ordensleben im Untergrund. Ihr „Weg aus den Katakomben" machte es notwendig, lokale Strukturen der Orden für die Integration dieser Mitglieder zu schaffen. Im allgemeinen ist die Tätigkeit der Orden in die Pastoral der Kirche am Ort eingebunden, sei es in der Pfarrseelsorge, der Unterrichtstätigkeit oder der Caritas. Teilweise sind Orden aber auch eigenständig aktiv. Manche dieser Tätigkeiten übten sie während der kommunistischen Herrschaft im Ausland aus; jetzt werden sie teilweise wieder nach Rußland zurückgeholt.

So unterhalten die *Salesianer* eine Technische Schule für das Druckereigewerbe in Gatschina, einem Vorort von Sankt Petersburg. Jesuiten in Nowosibirsk lehren Philosophie, Soziologie und Theologie an der dortigen Staatsuniversität und sind dabei, ein geistlich-kulturelles Zentrum zu eröffnen, das eine Bibliothek sowie Versammlungs- und Tagungsräume für ein breites Publikum anbieten soll. Die *Franziskaner* in Moskau betreiben ein Jugendzentrum und geben eine Zeitschrift heraus. Die meisten dieser Tätigkeiten sind aufgrund von Bitten örtlicher Stellen zustandegekommen: So bat etwa die Verwaltung einer Schule die Salesianer, sich bei der pädagogischen Begleitung zu engagieren. Im übrigen haben verschiedene Orden auch damit begonnen, in Rußland selber Nachwuchs zu rekrutieren, wobei es den meisten nicht an Kandidaten fehlt. Die Salesianer möchten ein Noviziat in der Moskauer Agglomeration eröffnen, um dort etwa ein Dutzend junge Menschen aufzunehmen, die in den Orden eintreten wollen.

Die missionarische Dimension tritt bisher zurück

Auch die *geistlichen Bewegungen* sind aufgrund verschiedener Kontakte in Rußland präsent. Hier wäre zunächst Taizé zu nennen: Es ist zwar keine katholische Bewegung, wirkt aber schon seit einiger Zeit und dauerhaft sowohl auf Katholiken wie auf Orthodoxe und Protestanten. Die großen Treffen in Taizé sind Erfahrungsorte des praktischen Ökumenismus; die dort geknüpften Kontakte setzen sich nach der Rückkehr in Rußland fort. Die großen „neuen geistlichen Bewegungen" in der katholischen Kirche sind praktisch alle in verschiedenen Formen in Rußland vertreten. Die Focolarini verfügen über zahlreiche Gruppen, die aus Katholiken und Orthodoxen bestehen. Das Neokatechumenat hat aufgrund seines einfachen Predigtstils großen Erfolg bei Neubekehrten; „Comunione e liberazione" ist sehr aktiv im Bildungsbereich, dank der Organisation „Russia cristiana". Sie gibt in Mailand theologische und spirituelle Bücher heraus, die dann in Rußland vertrieben werden. Die Präsenz des Opus Dei ist weniger sichtbar, aber nicht zu leugnen. Manche katholische Bewegungen wie etwa die „Arche" von Jean Vanier haben sich dafür entschieden, ihre Kontakte vorzugsweise mit orthodoxen Gemeinden zu knüpfen.

Neben den Pfarreien verfügt die katholische Kirche in Rußland über eine gewisse Zahl von Werken in traditionellen Tätigkeitsbereichen. Vor allem für die Ausbildung von Katecheten, die dringend benötigt werden, wurde 1990 in Moskau ein Kurs eingerichtet, der an die Katechese in den Pfarreien anschließt. Nachdem die entsprechenden Geldmittel zur Verfügung standen, konnte diese Ausbildungseinrichtung zu einem „Theologischen Kolleg" erweitert werden, das eine dreijährige Ausbildung in Philosophie und Theologie in Abendkursen ermöglicht.

In diesem Kolleg „Hl. Thomas von Aquin" sind derzeit etwa 300 Studenten eingeschrieben; es verfügt allerdings noch nicht über eigene Räumlichkeiten, sondern ist in den Räumen der Pfarrei der Unbefleckten Empfängnis angesiedelt, die es mit dem Seminar teilt. Das Kolleg hat Filialen in mehreren russischen Großstädten. 1993 wurde in Moskau ein *Priesterseminar* eröffnet, an dem derzeit im ersten und zweiten Kurs etwa dreißig Seminaristen studieren. In Nowosibirsk entstand ein „Vorseminar", das den Kandidaten Grundlagenwissen in den wichtigsten Fächern und vor allem erste Erfahrungen mit der Kirche vermitteln soll.

Im *karitativen Bereich* haben sich zahlreiche Initiativen entwickelt, seit die gesetzlichen Möglichkeiten dafür bestehen. Hier ist beispielsweise das „Haus Mariens" in Moskau zu nennen, das sich unter anderem um Drogenabhängige kümmert. Die Schwestern von Mutter Teresa sind seit 1989 in Moskau wie auch in anderen Städten tätig; sie kümmern sich um ältere Menschen und verlassene Kinder. Durch die Errichtung kanonischer Strukturen für die Kirche wurde es möglich, auch eine zentrale karitative Organisation ins Leben zu rufen, die den Namen „Caritas" trägt. Ihr Tätigkeitsbereich erstreckt sich über die katholische Kirche hinaus; es besteht ein gewisses Maß an Zusammenarbeit mit den entsprechenden Strukturen des Moskauer Patriarchats.

Seit 1990 gibt der russische Dominikaner *Alexander Chmelnitzky* die Monatszeitschrift „Istina i Schisn" („Wahrheit und Leben") heraus. Anfangs bestand die Zeitschrift nur aus einem beidseitig bedruckten Blatt; inzwischen ist daraus eine illustrierte Zeitschrift mit einem Umfang von sechzig Seiten geworden, die Informationen über das kirchliche Leben vermittelt und Beiträge zu religiösen und spirituellen Fragen veröffentlicht. Weitere Zeitschriften und Informationsdienste sind im Entstehen begriffen, die im allgemeinen auch die ökumenische Dimension einbeziehen.

Priorität hat für die katholische Kirche in Rußland die Wie-

derherstellung eines Gemeindelebens, das die Entfaltung verschiedener Aktivitäten von der Katechese über die theologische Bildung bis zur Caritas ermöglicht. Die meisten Bemühungen gehen in diese Richtung: Wiedereröffnung von Gottesdienststätten, Ausbildung künftiger Priester usw. Die *missionarische Dimension* im eigentlichen Sinn bleibt zwar nicht außer Betracht; man hält sie aber angesichts bedrängender Probleme für weniger dringlich.

Von den Aufgaben für die kommende Zeit sei hier nur ein Thema genannt, das mehr und mehr in internen Diskussionen der Kirche in Rußland auftaucht: das der „Inkulturation". Diejenigen Katholiken, die ihre russische Identität nicht zugunsten eines abstrakten Univeralismus verleugnen, wünschen sich, die Kirche in Rußland solle sich vor allem in der gegenwärtigen russischen Kultur inkarnieren, ohne dabei ihre „katholische" Dimension zu vernachlässigen. Auf diese Weise könne der Eindruck vermieden werden, sie sei entweder eine ausländische, „importierte" Kirche oder die bloße Wiederbelebung von Verhaltensweisen aus der Vergangenheit. In den Augen dieser Katholiken impliziert ein solches Bemühen der Kirche nicht notwendigerweise die Übernahme des byzantinischen Ritus – sie betrachten Moskau nicht nur als Erbin von Byzanz –, auch wenn manche eine solche Übernahme bevorzugen würden. Die Frage ist weithin offen und berührt sich mit ähnlichen Überlegungen in orthodoxen Kreisen, die für die missionarische Dimension sensibel sind. Diese Diskussion wird besonders in der Jugend geführt, die sich so als entscheidendes Milieu für die Kirche von morgen erweist.

Trotz aller Schwierigkeiten erfreuliche Kontakte mit den Orthodoxen

Ein Überblick über die Situation der katholischen Kirche in Rußland kann die Beziehungen zur orthodoxen „Schwesterkirche" nicht aussparen, der die überwiegende Mehrheit der russischen Christen angehört. Von den Problemen zwischen den beiden Kirchen ist häufig die Rede; sie kamen mit aller Deutlichkeit in der Weigerung des Moskauer Patriarchats zum Ausdruck, zur Bischofssynode für Europa von Ende 1991 Gastdelegierte zu entsenden. Es handelt sich zweifellos um eine außerordentlich komplexe Frage, deren Behandlung beispielsweise eine Analyse der internen Mechanismen des Moskauer Patriarchats voraussetzen würde, die hier nicht geleistet werden kann (zu erwähnen wäre in diesem Zusammenhang besonders der gewichtige Einfluß des nationalistischen Flügels).

Man muß sich vor allem darüber im klaren sein, daß im Unterschied zu den westeuropäischen Ländern die Ökumene in Rußland nie an der kirchlichen Basis Fuß gefaßt hat. Die ökumenischen Beziehungen waren immer eine Angelegenheit des kirchlichen Außenamtes des Patriarchats, aus dem die Kommunistische Partei ein Instrument sowjetischer Propaganda bei den Religionsgemeinschaften im Ausland zu machen versuchte. Aus mehreren Gründen hat das Wort „Ökumenismus" im Russischen einen gewollt pejorativen Beigeschmack. Darüber hinaus wissen die meisten orthodoxen Priester, von den Laien ganz zu schweigen, nur sehr wenig über den Katholizismus. Ihr Bild von der katholischen Kirche wird stark von den Klischees der kommunistischen Propaganda geprägt. Die meisten Schriften über nichtorthodoxe christliche Kirchen, die in den orthodoxen Kirchen oder den Buchhandlungen des Patriarchats verkauft werden, strotzen nicht nur von Vorurteilen, sondern gehen auch in keiner Weise auf den gegenwärtigen Zustand der Kirchen ein.

Anstatt die „offiziellen" und im allgemeinen einigermaßen bekannten Aspekte der katholisch-orthodoxen Beziehungen zu behandeln, möchte ich hier einige konkrete Beispiele anführen, die Hoffnungszeichen für die künftige Entwicklung sind. Auch von den Kontakten der russischen Orthodoxie zur katholischen Kirche außerhalb Rußlands soll hier nicht die Rede sein. Das würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen, zumal bestimmte ausländische Gruppen, die sich gern ihrer guten Beziehungen zur russisch-orthodoxen Kirche rühmen, die Existenz katholischer Gemeinden in Rußland zu ignorieren scheinen und schnell dazu bereit sind, diesen Gemeinden fehlenden Willen zur Ökumene vorzuhalten, ohne die wirklichen Probleme zu kennen.

Während in den offiziellen Erklärungen des Patriarchats ständig die „katholische Expansion auf dem kanonischen Territorium der russischen Kirche" angeprangert wird, werden die informellen oder sogar halboffiziellen Kontakte zwischen den beiden Kirchen immer zahlreicher. Das trifft vor allem für orthodoxe Gemeinschaften zu, die traditionsgemäß die Verbindung zur westlichen Welt pflegen, vor allem für die geistlichen Erben von *Alexander Men*, einem orthodoxen Priester, der als Prediger in akademischen Kreisen berühmt war und 1990 ermordet wurde. Ich möchte hier drei Beispiele aus jüngerer Zeit anführen und mich dabei auf Situationen beschränken, die mir charakteristisch für ein bestimmtes Klima erscheinen.

In Sotschi am Schwarzen Meer, wo es vor der Revolution keine katholische Gemeinde gab, wurde eine neue Pfarrei gegründet. Ihr (polnischer) Pfarrer versteht sich ausgezeichnet mit seinem orthodoxen Amtsbruder und die beiden arbeiten auf einigen Gebieten, vor allem in der Caritas, zusammen. Die neue katholische Kirche der Stadt Marx (Wolgabecken) wurde im Beisein des Rektors des orthodoxen Seminars von Saratow, *Nikolaj Agafonov*, geweiht, der die Grüße seines Bischofs überbrachte. In einem Interview in „Istina i Schisn" gab Agafonov zu Protokoll, er habe den Bau einer katholischen Kirche in Marx persönlich unterstützt und begleitet, als Dank für die Hilfe, die er von katholischen Organisationen erhalten habe. Seiner Meinung nach solle auch in Saratow, der Hauptstadt der Region, eine katholische Kirche gebaut werden. Zum verbreiteten Vorwurf des katholischen Proselytismus äußerte der orthodoxe Seminarrektor, angesichts der heute in Rußland verbreiteten spi-

rituellen Leere sei es besser, ein im Atheismus Großgewordener verlange die Taufe in der katholischen Kirche als sich einer pseudochristlichen Sekte anzuschließen.

Und schließlich: In der Osterzeit 1994 erreichte *Bernardo Antonini*, Rektor des Moskauer Priesterseminars, daß seine Seminaristen in die (orthodoxe) Theologische Akademie von Sankt Petersburg aufgenommen werden können. Gleich darauf kam es zu einem Treffen von katholischen und orthodoxen Seminaristen und einem Meinungsaustausch zwischen den Professoren. Diese ersten, nach Aussagen der Beteiligten ausgesprochen brüderlichen Kontakte sollen fortgesetzt werden und zu einem formellen theologischen Austausch führen.

Die weitere Entwicklung solcher ökumenischer Bemühungen hängt zum einen von der Bereitschaft der russischen Katholiken ab, für Kontakte zwischen den Konfessionen offen zu bleiben und eine größere Wertschätzung der Orthodoxie zu entwickeln, zum anderen von der inneren Entwicklung der russisch-orthodoxen Kirche. Wenn – was keinesfalls sicher ist – die nationalistische Tendenz die Oberhand gewinnt, werden die ökumenischen Beziehungen nicht nur argwöhnisch betrachtet, wie es heute geschieht, sondern verboten werden.
Falls sich die staatlichen Stellen in Rußland dieser Tendenz anschließen sollten, wird die katholische Kirche mit noch mehr Schwierigkeiten als derzeit zu kämpfen haben. Aber eine Verhärtung der russischen Orthodoxie würde vor allem der noch massiven religiösen Indifferenz in Rußland nützen und daneben auch den einheimischen wie importierten Sekten verschiedenster Couleur, die sich unglücklicherweise ausbreiten. Die noch zaghaften Bemühungen um eine missionarische Pastoral könnten von einem guten Einvernehmen zwischen den christlichen Kirchen nur profitieren, vor allem zwischen denjenigen, die sich als „Schwesterkirchen" anerkennen.

François Euvé

Weniger aufregend als ihr Ruf

Zur Lage der Vatikanfinanzen

Die Finanzen von Apostolischem Stuhl und Vatikanstaat geben seit langem ein dankbares Thema in den Medien in aller Welt ab: Je weniger man weiß, desto größer die Spekulationen und Mutmaßungen über den vorgeblichen Reichtum oder aber die Finanzprobleme des Vatikans. Der folgende Beitrag faßt die wichtigsten Daten und Trends zu den Vatikanfinanzen zusammen. Der Autor veröffentlichte zum selben Thema die Monographie „Finanzen und Finanzpolitik des Heiligen Stuhls" (Stuttgart 1993).

Wenn es um seine wirtschaftliche Lage und finanziellen Transaktionen geht, verhält sich der Heilige Stuhl erfahrungsgemäß reserviert. Noch 1980 hielt Kardinal *Giuseppe Caprio*, Präfekt der Wirtschaftspräfektur, Transparenz in finanziellen Angelegenheiten für schädlich. Dies „würde nur Verwirrung und Streitigkeiten schaffen". Außerhalb der vatikanischen Amtsstuben waren damals nur wenige Bischöfe und Finanzexperten mit den „weltlichen" Angelegenheiten des Heiligen Stuhls vertraut. Ein erster Schritt in die weltkirchliche Öffentlichkeit war im Mai 1981 die Gründung des „Kardinalsrats zum Studium der organisatorischen und wirtschaftlichen Probleme des Heiligen Stuhls", in dem 15 Bischöfe aus aller Welt als Berater vertreten sind.
Ihrer Anregung folgend werden seit 1985 die kommentierten Voranschläge und Schlußrechnungen der Haushalte des Heiligen Stuhls an alle Bischöfe und Ordensobere der Weltkirche zur Kenntnisnahme versandt. Auch das Verhältnis zu Journalisten und Wissenschaftlern hat sich seit Ende der achtziger Jahre merklich entkrampft. In den letzten Jahren sind im Vatikan eine Reihe wichtiger Entscheidungen gefallen, die den Finanzen des Heiligen Stuhls neue, bedeutende Impulse gegeben haben. Nachfolgend sollen daher, nach einem Rückblick, die Ereignisse der letzten Jahre und die aktuelle wirtschaftliche Situation des Heiligen Stuhls erläutert werden.

Kritik an der Verwendung des Peterspfennigs

Konkurrierend mit immer neuen „Enthüllungen" über die „Schätze des Vatikans" gab der Heilige Stuhl seit Ende der 70er Jahre regelmäßige „Alarmmeldungen" über sein alljährliches Haushaltsdefizit heraus. Tatsächlich war das Budget seit 1970 nicht mehr im Gleichgewicht gewesen. Die Ursachen hierfür waren vielfältig. Einerseits stiegen die Ausgaben zu rasch an. Hier schlugen besonders die *Personal- und Personalnebenkosten*, die sich an den italienischen Löhnen orientierten, für eine steigende Zahl Beschäftigter zu Buche. Noch 1961 wurden vom Heiligen Stuhl „nur" 1322 Personen besoldet, 1994 waren es bereits 3384. Andererseits gingen die Einnahmen aus dem Anlagekapital immer mehr zurück. Paul VI. hatte 1968/69 durch eine an moralischen Prinzipien orientierte Umstrukturierung des Aktienportefeuilles viele in

seinen Augen zu kapitalistische, für den Heiligen Stuhl aber dennoch wichtige Renditen abwerfende Beteiligungen abgestoßen. So waren die Investitionen seither auf Bereiche des öffentlichen Dienstleistungsgewerbes sowie im Bank- und Versicherungssektor konzentriert, wobei Sperrminoritäten und Minderheitsbeteiligungen verboten waren und nirgends mehr als sieben Prozent des Aktienkapitals gehalten werden durften. Ungünstige wirtschaftliche Rahmenbedingungen und die Inflation in Italien trugen zur Verschärfung der Lage bei, so daß das Defizit des Heiligen Stuhls auch in den achtziger Jahren weiter anstieg, wie folgende Tabelle (in US-Dollar) zeigt.

Defizite

1980	20 550 000	1981	28 000 000
1982	29 431 000	1983	25 542 000
1984	26 845 000	1985	36 928 000
1986	56 723 375	1987	63 801 366
1988	57 225 649	1989	69 916 860
1990	86 281 000	1991	87 526 258

Zum Ausgleich der Fehlbeträge konnte man zunächst auf die in den fünfziger und sechziger Jahren angelegten Reserven zurückgreifen. Sie waren jedoch schon 1972 erschöpft. Seit 1973 wurden zuerst Teile, schließlich der Gesamtbetrag des weltweit gesammelten, für die karitative Hilfstätigkeit der Päpste bestimmten Peterspfennigs zum Budgetausgleich herangezogen. In den Jahren 1979 bis 1982 überstiegen die Defizite die jährlichen Sammelergebnisse, so daß Gewinnüberschreibungen des stets mit Haushaltsüberschüssen abschließenden Vatikanstaates in Anspruch genommen werden mußten. Von 1985 bis 1991 erreichten die Fehlbeträge solche Höhen, daß man auf die Rücklagen des Peterspfennigfonds und zuletzt sogar auf Kapitalreserven zurückgriff. Die von 1980 bis 1991 gesammelten Peterspfennigbeträge präsentiert (in US-Dollar) nachfolgende Übersicht.

Peterspfennigerträge

1980	20 527 000	1981	24 652 000
1982	27 448 021	1983	27 668 514
1984	25 829 145	1985	28 491 365
1986	32 031 914	1987	50 299 858
1988	52 935 989	1989	48 438 086
1990	57 793 118	1991	62 355 495

Zu Beginn der neunziger Jahre war das Problem einer langfristig gesicherten Bilanzierung des Haushaltes des Heiligen Stuhls drängender denn je. Aus mehreren Diözesen der Weltkirche war Kritik an der Zweckentfremdung des für die Armen der Welt gesammelten Peterspfennigs aufgekommen und eine zu geringe Entschlußkraft zu durchgreifenden Reformen innerhalb der Kurie bemängelt worden.

Für den 8. und 9. April 1991 hatte Johannes Paul II. daher eine Sondersitzung der Vorsitzenden aller 109 nationalen Bischofskonferenzen einberufen, die sich ausschließlich mit der Frage der Finanzierung des Heiligen Stuhls befassen sollte. Der Präfekt der Wirtschaftspräfektur, Kardinal *Edmund Szoka*, stellte den Bischöfen folgende Rechung auf: zum 31. Dezember 1989 verfügte der Heilige Stuhl über ein mobiles Vermögen von 406,5 Millionen US-Dollar, wovon 170 Millionen auf liquide Mittel, 142 Millionen auf Titel und Beteiligungen und 94,5 Millionen (zumeist) auf Gold entfielen. Hinzu kamen Werte von über 300 Millionen in Immobilien, so daß der Gesamtbestand des Patrimoniums des Heiligen Stuhls bei rund 707 Millionen US-Dollar lag. Mit den aus dem renditefähigen Kapital zu erwartenden Erträgen seien, so Szoka, die künftigen Ausgaben der Römischen Kurie nicht zu decken. Bei der Diskussion um neue Einnahmequellen wurde die Idee einer „Weltkirchensteuer" aus Gründen nicht zu realisierender Steuergerechtigkeit und fehlender Bemessungsgrundlagen abgelehnt. Die Beratungen schlossen mit dem Appell, die Ortskirchen verstärkt auf Can. 1271 des Kirchenrechts hinzuweisen.

Die „freiwilligen" Kontributionen der Bistümer

Dieser besagt: „Die Bischöfe sollen... gemäß den Möglichkeiten ihrer Diözesen zur Besorgung der Mittel beitragen, die der Apostolische Stuhl braucht, damit er seinen Dienst... ordnungsgemäß zu leisten vermag." Ziel müsse es sein, durch *freiwillige Kontributionen* der Bistümer einen größtmöglichen Teil des Peterspfennigs für karitative Zwecke einsetzen zu können. Peterspfennig und Diözesanspenden sollen gleichermaßen im 1989 beim Staatssekretariat eingerichteten „Büro des Peterspfennigs" gesammelt werden. Neben den Kollektengeldern und Überweisungen nach Can. 1271 aus den Bistümern laufen hier auch die von den Ordensgemeinschaften getätigten Sammlungen und die meisten der von privaten Stiftungen übermittelten Anlageerträge ein (zum Peterspfennig: *Hartmut Benz*, Mit kleiner Münze groß gebaut; in: Rheinischer Merkur, 17.6.1994).

Neben der Ermutigung privater Spender-Initiativen und verstärkter Informationsarbeit in Bistümern, Verbänden und Parteien durch *Arturo Martìn*, den Leiter des Peterspfennig-Büros, konzentrierte man sich im Vatikan nach 1991 auch auf eine Optimierung des weltweit gestreuten Anlagekapitals und mögliche Sparmaßnahmen in den (heute) 49 zum Heiligen Stuhl gezählten Verwaltungen. Einnahmen und Ausgaben seien auf eine gesunde Grundlage im Sinne einer renditefähigen Konsolidierung zu stellen, um nicht von der eher zufälligen Spendenwilligkeit der Gläubigen abzuhängen. Als lenkende Kräfte sind hier Kardinal Szoka (seit 1990 im Amt) und der Präsident der Güterverwaltung des Heiligen Stuhls (APSA), Kardinal *Rosalio J. Castillo Lara* (von 1989 bis 1995 im Amt), zu nennen.

Alle nachfolgend genannten Beträge verstehen sich, soweit nicht anders angegeben, in Lire, der Währung, die der Heilige Stuhl für die täglichen Geschäftserledigungen nutzt. Die zwischen 1991 und 1995 teilweise erheblich schwankenden US-Dollar- und DM-Kurse der Lira würden die tatsächlichen Veränderungen von Vermögensstand und Bilanzgrößen verzerrt wiedergeben.

Die Ausgaben, so war vorauszusehen, würden sich nur schwer drosseln lassen. Seit 1986 kam der Heilige Stuhl für „Radio Vatikan" auf, eine Rundfunkstation, die mit modernster (und kostspieliger) Technologie ausgestattet werden mußte, sollte sie ihren Auftrag weltweiter Glaubensverkündigung wahrnehmen können. Auch in den übrigen Abteilungen verursachte die notwendige Computerisierung der Büros beträchtliche Kosten. Ab 1989 hatte der Heilige Stuhl die Ausgaben für alle Nuntiaturen (heute bestehen volle diplomatische Beziehungen zu 156 Staaten) zu begleichen. Alljährlich schlugen der allen Beschäftigten gewährte Inflationsausgleich sowie generelle Lohnanpassungen negativ zu Buche. Als weiteres kostenträchtiges Problem harrte die Schaffung eines *Pensionsfonds* seiner Lösung.

Zwar wurden am Vatikan schon immer individuelle Prozentsätze der Löhne als Beiträge für einen Abfindungsfonds, die italienische Sozialversicherungsanstalt INPS und den Gesundheitsdienst des Vatikans FAS, der heute 9009 Mitglieder zählt, einbehalten, die Pensionen aller beim Heiligen Stuhl und Vatikanstaat Beschäftigten wurden jedoch aus den *laufenden Einnahmen* bezahlt. Während der Vatikanstaat die Renten für seine knapp 500 Pensionäre aus Rücklagen aufbringen kann, stehen dem Heiligen Stuhl, wo heute 901 Rentner zu bezahlen sind, keine Reserven zur Verfügung.

Am 8. September 1992 billigte Johannes Paul II. daher das Reglement eines neu einzurichtenden Pensionsfonds, dessen Erträge künftig die Pensionen aller Ruheständler des Vatikans decken sollen. Als Grundkapital wurden 10 Milliarden Lire eingelegt. Ab 1. Januar 1993 stocken alle vatikanischen Administraturen das Kapital mit 20 Prozent des Monatsgehalts (15 Prozent Arbeitgeber- und 5 Prozent Arbeitnehmer-Anteil) jedes Beschäftigten auf. Eine fünfköpfige Sonderkommission der APSA legt das Geld in Wertpapieren und Beteiligungen bei Finanzierungsgesellschaften an. Ende 1994 verfügte der Fonds über 40,9 Milliarden Lire Aktiva. Um sich selbstständig zu tragen, müßte er ein Kapital von rund 500 Milliarden Lire besitzen.

Es war nicht zuletzt die Sorge um die Zukunft des Pensionsfonds, die bei der APSA ab 1992 zu einer *Umstrukturierung des Anlagekapitals* führte. Um den Fonds aufzustocken, stieß die APSA zwischen 1992 und 1994 knapp 70 Prozent ihres Goldbesitzes ab. Um eine Vorstellung von den Veränderungen bei den Aktiva des Heiligen Stuhls zu bekommen, seien nachfolgend zunächst die wichtigsten Größen des Vermögensbestands der konsolidierten Gesamtbilanzen (zum 31. Dezember) der Jahre 1991 bis 1994 (in Millionen Lire) referiert.

	1991	1992	1993	1994
Liquide Mittel	300326	442446	514237	410512
Aktien, festverzinsliche Wertp.	180902	207440	373329	479718
Gold	95877	70097	31790	29780
Sonstige Mittel	91720	103831	85814	93042
Immobilienwerte	430159	453976	466777	470528
Gesamt-Aktiva	1098984	1277790	1471947	1483580

Generell strebte die APSA die *Erhöhung ihrer Liquidität* und die *Steigerung des Investitionsanlagevermögens* an. Beraten von Direktoren der Merril Lynch, dem Banco di Roma, der Barclays Bank, der Naumura-Gruppe (Japan) und anderen Bankern ging sie an die Optimierung ihres Vermögensbestandes. In Italien ist die APSA heute mit Aktienpaketen bei FIAT, der Generale Assicurazioni, den Telefongesellschaften STET und SIP sowie Anteilen an Baukonzernen und Bankhäusern engagiert. In den USA besitzt sie Aktien von IBM, Caterpillar, AT&T und General Motors. Bis 1993 hielt sie auch Anteile am Disney-Konzern. Ab 1993 stieg der Heilige Stuhl auch bei Privatisierungen ehemaliger italienischer Staatsunternehmen ein. Er kaufte für 964 Millionen Lire 482000 Aktien des Banco Credito Italiano sowie Anteile an den Holdings ENEL und Comit. Insgesamt verteilt sich das Aktienportefeuille auf über 100 Titel. Das investierte Kapital des Heiligen Stuhls ist heute zu 35 Prozent in stocks und zu 65 Prozent in bonds angelegt (1992, 30:70), was eine eher auf *Sicherheit bedachte Investitionspolitik* verrät.

Seit 1993 schreibt man schwarze Zahlen

Neben dem Verkauf des Goldes und dem enormen Zuwachs an Aktien und festverzinslichen Wertpapieren fällt der Anstieg der liquiden Mittel und der konstante Aufwärtstrend des Nominalwertes der Immobilien auf. Die flüssigen Mittel stammen größtenteils aus Schulden, Gold- und Wertpapierverkäufen. An nicht für institutionelle Zwecke genutzten Immobilien besitzt die APSA heute noch 850 Mietwohnungen in Rom sowie mehrere landwirtschaftliche Nutzflächen. Der Verkehrswert aller extraterritorial oder in Italien gelegenen Gebäude wird derzeit auf 1850 Millarden Lire geschätzt. Die „sonstigen Mittel" setzen sich aus kurz- und langfristigen Krediten, Rückerstattungen, abzuschreibenden Verbindlichkeiten, Rücklagen und Investitionen in nichtkonsolidierte Beteiligungen zusammen. Betrachtet man die Netto-Ergebnisse der Aktivitäten im finanziellen Bereich und im Immobiliensektor, so ist auch hier seit 1991 ein deutlicher Aufwärtstrend zu sehen (in Millionen Lire).

	Netto-Ergebnis der finanziellen Aktivitäten	Netto-Ergebnis im Bereich der Immobilien
1991	24085	12031
1992	89320	19124
1993	90404	21863
1994	31465	19492

Die großen Gewinne im finanziellen Bereich 1992 und 1993 sind auf *Zugänge durch Wechselkursschwankungen* (die Lira mußte 1992/93 enorm abgewertet werden) und hohe Zinserträge zurückzuführen. Wechselkursschwankungen und Zinszahlungen waren auch für die Verluste im Finanzsektor 1994 verantwortlich. Unverändert angestiegen sind die Mieteinnahmen für die zur APSA zählenden Immobilien. Hohe

Instandhaltungskosten für diese Gebäude ließen das Nettoergebnis im Immobilienbereich 1994 etwas niedriger ausfallen. Dennoch hätten alle selbsterwirtschafteten Erträge die in jenen Jahren anfallenden Kosten nicht decken können, wenn dem Heiligen Stuhl nicht *zusätzliche finanzielle Unterstützung aus der Weltkirche* zugeflossen wäre. Als Reaktion auf den päpstlichen Appell von 1991 stiegen die Diözesan-Überweisungen nach Can. 1271 sowie die für diesen Zweck deklarierten Spenden von Ordensgemeinschaften, Institutionen, Stiftungen und Vereinigungen stetig an. Seit 1992 werden sie der Wirtschaftsrechnung des Heiligen Stuhls zugeschlagen. Parallel zu ihrem Anwachsen sank der „normale" Peterspfennig für die Caritas des Papstes wie folgt (in US-Dollar) ab.

	1992	1993	1994
Canon 1271	6 875 484	8 455 170	14 845 848
Orden	2 835 360	1 590 353	1 241 441
Stiftungen	1 656 385	21 965 175	46 185 838
Peterspfennig	67 326 363	59 884 499	48 732 254

Zu den Spenden nach Can. 1271 steuerte die Deutsche Bischofskonferenz den mit Abstand größten Anteil bei, 3 036 671 (1993) bzw. 8 834 141 Dollar (1994). Besonders auffällig ist der gewaltige Anstieg der 1993/94 von Institutionen und Stiftungen überwiesenen Beträge. Hier sind, neben dem vom Peterspfennig-Büro weitergeleiteten Geld, einige dem Papst angetragene Hinterlassenschaften sowie Überweisungen wohlhabender Gönner (besonders aus den USA) und privater Stiftungen zusammengefaßt. Insgesamt konnte der Heilige Stuhl dank deutlich gestiegener Eigenerträge und anwachsender Spendenbereitschaft in aller Welt 1993 (erstmals seit 1970) wieder schwarze Zahlen schreiben, wie folgende Übersicht (in Millionen Lire) illustriert.

	1992	1993	1994
Einnahmen	219 738	265 860	283 952
Ausgaben	223 899	263 400	283 281
Saldo	– 4 161	2 400	671

Zwar rechnete man im Voranschlag für 1995 zunächst erneut mit einem Defizit (35 132 000 000 Lire), die bislang eingegangenen Spenden aus der Weltkirche und die wirtschaftlichen Rahmenbedingungen in Italien dürften jedoch ein weitaus positiveres Ergebnis zeitigen. So ist es dem Heiligen Stuhl seit 1991 gelungen, durch erhöhte Renditen des teilweise neu angelegten Investitionskapitals sowie verstärkte Solidarität seitens der Weltkirche seine (durch Sparsamkeit nur unwesentlich angestiegenen) Ausgaben wieder auszugleichen. *Hartmut Benz*

Auf dem Weg nach Harare

Der Ökumenische Rat der Kirchen vor seiner achten Vollversammlung

Vor allem die Vorbereitungen auf die 1998 stattfindende Achte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, zugleich Feier von dessen 50jährigem Bestehen, stand auf der Tagesordnung des Zentralausschusses, der Ende September in Genf tagte. Auch zu zentralen weltpolitischen Problemen nahmen die über 150 Delegierten aus dem mittlerweile 330 Mitgliedskirchen des ÖRK Stellung

Eher nüchtern, geschäftsmäßig und arbeitsorientiert verlief die diesjährige Tagung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen, nachdem die Atmosphäre seines letzten Zusammentreffens im Januar 1994 besonders durch den Tagungsort geprägt war: das 158köpfige Gremium, höchste Instanz des ÖRKs in der Zeit zwischen den alle sieben Jahre stattfindenden Vollversammlungen, hatte sich in Johannesburg getroffen – drei Monate vor den Wahlen in Südafrika, die das definitive Ende des Apartheidregimes besiegelten (vgl. HK, März 1995, 120 ff.).

Daß sich der ÖRK in Johannesburg zurecht auch etwas selbst feierte, daran erinnerte noch einmal bei dem jetzigen Treffen in der Genfer ÖRK-Zentrale *Frank Chikane*, der ehemalige Generalsekretär des Südafrikanischen Kirchenrates (von 1987 bis Oktober 1994) und eine Zentralfigur des kirchlichen Widerstandes gegen das Apartheidsystem. Mit dem 1969 begonnenen – intern jedoch nie unumstrittenen – „Programm zur Überwindung des Rassismus" hätten der ÖRK und seine südafrikanischen Mitgliedskirchen einen „außerordentlichen" Beitrag zur Überwindung des Apartheidregimes geleistet.

Mit dieser Würdigung und der damit verbundenen Mahnung, im Kampf gegen den weltweiten Rassismus in seinen unterschiedlichsten Spielarten nicht zu erlahmen, eröffnete Chikane zugleich die Diskussion über den Entwurf eines neuen „Rahmen-Dokumentes zum Rassismus" – verantwortet von der dritten der vier Programmeinheiten des ÖRK „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung". Der Text selbst, angelegt als Diskussionsgrundlage, ruft die Kirchen zu neuerlichem Engagement gegen den weltweiten Rassismus auf, auch in seiner „ökologischen" und „ökonomischen" Dimension.

Für den Zentralausschuß, der vom 14. bis 22. September in Genf tagte, stand vor allem die Vorbereitung zweier ökumenischer Großereignisse auf der Tagesordnung: Zuerst die

Achte Vollversammlung des Ökumenischen Rates, die Anfang September 1998 unter dem nun festgelegten Leitwort „Kehrt um zu Gott – seid fröhlich in Hoffnung" in Harare (Zimbabwe) über 1000 Delegierte versammeln wird, zusammengesetzt nach einem in Genf nun abgesegneten komplizierten und viele „Quoten" (z. B. 25 Prozent Jugendliche, 50 Prozent Frauen) implizierenden Schlüssel. Zugleich wird der ÖRK bei dieser Vollversammlung das 50jährige Jubiläum seiner Gründung 1948 in Amsterdam feiern; das biblische Leitwort wurde unter dieser Perspektive gewählt. Auch die ökumenische Frauendekade soll in Harare ihren feierlichen Abschluß finden.

Der insgesamt mit einhelliger Zustimmung angenommene Bericht über den Stand der Vorbereitungen sorgte dabei in Genf für eine heftige, einen zentralen ökumenischen Nerv berührende Debatte. Das Vorbereitungskomittee schlug vor, auf eine Eucharistie- oder Abendmahlsfeier im offiziellen Programm der Vollversammlung zu verzichten. Begründet wurde dies zum einen damit, der Gottesdienst solle der ökumenischen Realität auf sensible Weise Rechnung tragen. Zum andern wollte man die Erfahrungen der vorangegangenen Vollversammlungen von Vancouver 1983 (vgl. HK, September 1983, 402 ff.) und Canberra 1991 (vgl. HK, April 1991, 179 ff.) aufnehmen. Dort waren im offiziellen Programm zwei Abendmahlsgottesdienste vorgesehen, ein orthodoxer und ein evangelischer. In Vancouver hatte man das Abendmahl nach der sogenannten „Lima-Liturgie" gefeiert, ein Formular auf der Grundlage der im Jahr zuvor verabschiedeten Konvergenzerklärung zu „Taufe, Eucharistie und Amt". Viele Delegierte aber hätten gerade in den Abendmahlsgottesdiensten in Canberra die Spaltung schmerzlich erfahren. Nach wie vor praktizieren die orthodoxen Kirchen die sogenannte „geschlossene Kommunion", die protestantischen Kirchen dagegen eine „offene", in der Glieder einer anderen Konfession nicht vom Abendmahl zurückgewiesen werden.

Der ökumenischen Realität Rechnung tragen?

Die Reaktionen auf diese Empfehlung machten den schwelenden Grundkonflikt über den Stellenwert des gemeinsamen Abendmahles innerhalb der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen offenbar. Delegierte der orthodoxen Kirchen, für die die gemeinsame Eucharistiefeier Ziel, Endpunkt und Zeichen der vollen Einheit darstellt, begrüßten den Vorschlag als ehrlich und aufrichtig. Vertreter der protestantischen Seite dagegen werteten diesen als völlig falsches Signal zur falschen Zeit, als Zeichen der Resignation. Sie begreifen die gemeinsame Feier des Abendmahles als wichtigen Schritt auf dem Weg zur vollen Gemeinschaft. Einhellig war jedoch die Zustimmung zu der ernsten, engagierten und ehrlichen Diskussion selbst. Die Entscheidung über das Abendmahl in Harare wurde auf die nächste Sitzung des Zentralausschusses vertagt.

Ein Thema, das in Harare einen wichtigen Arbeitsschwerpunkt bilden soll, wird schon zwei Jahre zuvor bei der für November 1996 im brasilianischen San Salvador da Bahia geplanten *Weltmissionskonferenz* des ÖRK im Zentrum stehen: „Zur einen Hoffnung berufen – das Evangelium und die verschiedenen Kulturen." Auch dieses ökumenische Großereignis stand auf der Tagesordnung des Zentralausschusses in Genf. Wichtige Impulse für die elfte Weltmissionskonferenz verspricht man sich dabei von einem Studienprozeß über die Beziehungen des Evangeliums zu den verschiedenen Kulturen, auch unter der Perspektive der heutigen pluralistischen Gesellschaften. Die Programmeinheit „Mission, Bildung und Zeugnis" bereitet in Anlehnung an die 1982 vom Zentralausschuß verabschiedete Erklärung „Mission und Evangelisation" eine neue Erklärung zu diesem Themenbereich vor, die der Vollversammlung zur Annahme vorgelegt werden soll.

Mit der Konferenz in San Salvador sind hohe Erwartung verknüpft. Die 10. Weltmissionskonferenz, die unter dem Leitwort „Dein Wille geschehe – Mission in der Nachfolge Christi" 1989 in San Antonio (vgl. HK, Juli 1989, 326 ff.) stattgefunden hatte, ließ deutlich weiteren Diskussionsbedarf erkennen. Die Berichterstattung hatte als das „geheime Thema" von San Antonio die Frage nach dem Verhältnis der Christen zu den anderen Religionen ausgemacht. Kontroversen waren besonders über die Frage der theologischen Veränderungen des Missionsverständnisses entstanden; die Frontlinien liefen zwischen „Evangelikalen", die vor einem unbiblischen, rein humanistischen Missionsbegriff warnten und „Ökumenikern", die vor allem den interreligiösen Dialog als den zentralen Bezugspunkt eines veränderten Missionsverständnisses befürworteten.

Die Delegierten in Genf wurden auf das Thema „Evangelium und Kultur" eingestimmt durch die engagierte Rede des charismatischen Vorsitzenden des Zentralausschusses, des Libanesen *Aram Keshishian*, seit Juni letzten Jahres „Katholikos des Heiligen Stuhls von Kilikien" der Armenischen Apostolischen Kirche. Keshishian widmete sich darin einer „neuen Vision der Missio dei", in der das Evangelium einen dynamischen Dialog zwischen den Kulturen in Gang setzen solle. Eindringlich rief er die Kirchen dazu auf, die bestehende Kluft zwischen Evangelium und den Kulturen zu überwinden. Dabei sei es Aufgabe der ökumenischen Bewegung, eine ökumenische Hermeneutik zu entwickeln, „die es den Kirchen ermöglicht, in ihrem Bekenntnis und der Verkündigung des einen Evangeliums in verschiedenen kulturellen Kontexten zu gegenseitigem Verständnis zu gelangen". Sie solle Sorge tragen, daß der missionarische Einsatz für das Evangelium begleitet werde von dem Respekt und dem Einfühlungsvermögen in die kulturellen Werte und Normen anderer Menschen.

Keshishian sprach dabei auch die im ÖRK gerade von orthodoxer Seite immer wieder formulierten Ängste im Spannungsfeld Evangelium und Kultur an, etwa die zum orthodoxen Trauma gewordenen Erfahrung einer sehr „inkulturierten" christlichen Botschaft auf der Vollversamm-

lung in Canberra: Die Kirchen dürften nicht Kultur an die Stelle des Evangeliums setzen, den spezifischen Kontext nicht über alles stellen, Mission und Zeugnis nicht durch den Dialog verdrängen. Als Negativ-Beispiel einer vor allem die Werte einer westlich geprägten „globalen Monokultur" transportierenden und oktroyierenden Mission nannte der Katholikos evangelikale Sekten, die vor allem in den durch orthodoxen Glauben geprägten Ländern ihr Unwesen trieben. Der damit angesprochene „Proselytismus" – so etwas wie ein orthodoxer Dauerbrenner auf allen ÖRK-Sitzungen und auch in Genf jetzt wieder ein Thema – wird wohl auch in San Salvador den Konferenzverlauf prägen.

Atomtest, Migranten und der Bosnienkonflikt

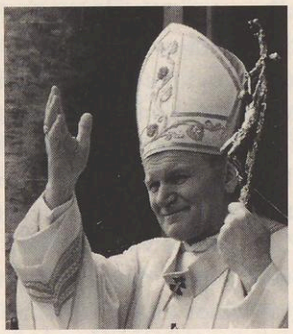
Mit drei Erklärungen bezog der Zentralausschuß Stellung zum tagespolitischen Weltgeschehen. Seine Verurteilung der jüngsten *französischen und chinesischen Atomtests*, verbunden mit der Aufforderung an beide Staaten, sich dem Test-Moratorium bis zur Unterzeichnung eines umfassenden Teststoppvertrages anzuschließen, wurde in einem Protest- und Gebetszug von den Delegierten selbst in die Genfer Zentrale der Vereinten Nationen gebracht.

Heftige Kritik an der israelischen Regierung übten die Delegierten in einer Erklärung zum *Status von Jerusalem:* am Bau neuer israelischer Siedlungen in Ostjerusalem, an den jüngsten Einschränkung der Freizügigkeit für Christen und Muslime. In seiner Erklärung forderte der Zentralausschuß einen dauerhaften und international garantierten „rechtlichen und politischen Status" für Jerusalem als „offener Stadt" für Christen, Muslime und Juden in gleichem Maße. Im Verlauf der Debatte zu diesem Text unterstrichen mehrere Vertreter orthodoxer Kirchen jedoch auch ihre Skepsis gegenüber den bilateralen Verhandlungen und Abkommen zwischen dem Vatikan und Israel und betonten, die katholische Kirche dürfe keinesfalls den Anspruch erheben, für alle Christen in Jerusalem zu sprechen.

Angesichts der bisherigen, intern keineswegs unumstrittenen Haltung des ÖRK zu dem Konflikt im ehemaligen Jugoslawien (vgl. HK, September 1995, 469), besonders aber dessen Kurs gegenüber der serbisch-orthodoxen Mitgliedskirche, fiel eine weitere Erklärung des Zentralausschusses zum *Bosnienkonflikt* keineswegs überraschend aus. Darin wird erneut an die führenden religiösen, politischen und militärischen Repräsentanten des ehemaligen Jugoslawien appelliert, den Krieg zu beenden. Vor dem Hintergrund der ökumenischen Kontroverse „über die ausgeprägt nationalistische Grundhaltung einiger Kirchenführer" ruft die Erklärung zu einer Vertiefung und Erweiterung des Dialogs aller Kirchen über die gegenseitige Rechenschaftspflicht in der ökumenischen Gemeinschaft und über das Verhältnis von Kirche, Staat, Nation und Volk auf. Erneut erfuhr vor allem ein erster Textentwurf deutliche Kritik, besonders durch die Delegierten aus Deutschland – unter diesen der EKD-Ratsvorsitzende *Klaus Engelhardt* –, den Niederlanden und der

Orientierung
und Meditationen
für jeden Tag

Johannes Paul II.



Aus der Kraft
der Hoffnung leben

Jahreslesebuch

Herder

Das Jahreslesebuch von Papst Johannes Paul II.

Mit einem Vorwort von Joseph Kardinal Ratzinger

NEU

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

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

In jeder Buchhandlung!

HERDER

Schweiz. Diese hatten schon mehrfach den ÖRK aufgefordert, die in ihren Augen äußert problematische Haltung gegenüber der serbisch-orthodoxen Kirche zu überdenken.

Besonders an zwei Punkten der Erklärung rieben sich deutsche, Schweizer und niederländische Delegierte. Zuerst an der unterschiedslosen Reihung von „Gewalt": „Mittlerweile haben die Unnachgiebigkeit der politischen Führer und militärischen Befehlshaber vor Ort, der Einsatz neuer immer zerstörerischer Waffen und die ständige Lieferung modernster Waffen in das Konfliktgebiet und die massiven militärischen Invasionen, die Bombardierung von Städten mit Granaten und die Luft- und Raketenangriffe ausländischer Mächte zu einer schlimmen Eskalation der Gewalt geführt, welche der Zivilbevölkerung in Bosnien-Herzegowina schreckliches Leid zufügt." Zum anderen wandte sich diese Gruppe von Delegierten auch gegen die unangemessen heftige Kritik der Erklärung an einer angeblich einseitigen internationalen Presse.

Die Kirchen und die kriegerische Gewalt

Vor dem Hintergrund dieser Auseinandersetzungen richten sich große Hoffnungen und Erwartungen in den vom Zentralausschuß im vergangenen Jahr auf den Weg gebrachten Studienprozeß „zur Überwindung der Gewalt", zur „Verwandlung der weltweiten Kultur der Gewalt in eine Kultur des gerechten Friedens", der eine grundsätzliche Auseinandersetzung über die Position der Kirchen zu kriegerischer Gewalt ermöglichen soll. In Genf wurde nun jedoch moniert, der Prozeß verfüge noch über kein klares Profil. Sehr, eventuell auch zu unterschiedliche Aspekte von Gewalt sind noch im Blick, von den anthropologischen und psychischen Wurzeln der Gewalt, über die verschiedenen Faktoren für deren Entstehung bis zu kaum vergleichbaren Brennpunkten von Gewalt. Zudem seien Mandat und Ausstattung des Programms allzu halbherzig.

Die Diskussion der Erklärung zum Krieg im ehemaligen Jugoslawien in Genf aber zeigte noch anderes. Etwas vereinfacht gesprochen wurde augenfällig, daß der Bosnienkonflikt für viele Delegierte mehr oder minder ein „europäisches" Problem ist, für den einen oder anderen Vertreter asiatischer oder afrikanischer Kirchen wohl ziemlich weit weg. Diese nehmen aber im Verhältnis zu ihren „Kollegen" aus der westlichen Welt kontinuierlich zu. Der Vergleich mit den Zahlenverhältnissen der ersten Jahre des ÖRK zeigt, daß auch diese Veränderung Leben und Handeln der Kirchengemeinschaft deutlich prägen.
In Genf wurden – die Zahl der Mitgliedskirchen erhöht sich damit auf 330 – sechs neue Mitgliedskirchen aufgenommen: die Baptistenkirche von Kamerun, die Evangelisch-Reformierte Kirche von Angola, die Reformierte Unionskirche des Südlichen Afrika, die Christliche Kirche von Ost-Timor, die Baptistenunion von Jamaika, die Anglikanische Provinz des Südlichen Amerika, die Kenianische Evangelisch-Lutherische Kirche, die Evangelische Pfingstmission Angolas. Die evangelische Landeskirche von Schaumburg-Lippe, deren Mitgliedschaft seit 1978 ruhte, hat ihre Zusammenarbeit mit dem ÖRK wieder aufgenommen.

Für Ernüchterung aber sorgte in Genf noch ein ganz anderes Thema. Die miserable *Finanzsituation* schwebt weiterhin als Damoklesschwert über dem ÖRK. Bereits bei der Vollversammlung in Canberra waren die Delegierten unmißverständlich über die äußerst angespannte finanzielle Situation aufgeklärt, waren Revision der Organisationsstruktur, Personalabbau und in der konkreten Programmarbeit Prioritätensetzung verlangt worden. Trotz bereits eingeleiteter drastischer Sparmaßnahmen und vermeintlichen Hoffnungszeichen in 1993 riß das Jahr 1994, wohl mitbedingt durch einen ungemein „starken" Franken, dem ÖRK-Budget ein großes Loch – der Finanzausschuß sprach von einem Einnahmeverlust von 29 Millionen Mark.
Am Franken liegt's jedoch nicht allein. In den letzten 15 Jahren seien, so der Generalsekretär des ÖRK, *Konrad Raiser*, die Einkünfte aus den Mitgliedsbeiträgen um 50 Prozent gesunken. Mehr als die Hälfte der Mitgliedskirchen habe im vergangenen Jahr überhaupt keinen Beitrag gezahlt. 40 Prozent des 135 Millionen-Mark-Haushalts kamen dabei aus *Deutschland*. Absehbar jedoch ist hier, daß sich die ein oder andere Synode unter dem alle Landeskirchen betreffenden Sparzwang künftig etwas weniger freigiebig zeigen wird.
Etwas Abhilfe – bei dem für 1996 verabschiedeten 125 Millionen-Haushalt rechnet man optimistisch nur noch mit 13 Millionen Defizit – verspricht sich der Finanzausschuß nun von zwei Maßnahmen: Der Einführung eines Mindestbeitrages für die Mitgliedskirchen von 1000 Franken und der Erstellung eines Index zur Berechnung der Beitragshöhe.

Die Zukunft des ÖRK selbst, sein Ziel und Wesen, seine Aufgabe und Funktion kamen mit einem Text „Zur Bedeutung der Mitgliedschaft" und dem Zwischenbericht zu dem Studienprozeß „Ein gemeinsames Verständnis und eine gemeinsame Vision des ÖRK" aufs Tapet. Bereits auf der Tagung des Zentralausschusses 1977 war eine Überprüfung der Kriterien der Mitgliedschaft gefordert worden, zwei Jahre später allerdings wurde das Unternehmen wieder abgebrochen. Drei Gründe nannte Keshishian in seinem Bericht für die neuerliche Aufnahme der Beratung: Der ununterbrochene Zustrom von Anträgen auf Mitgliedschaft verlange vom ÖRK die Klärung, ob er für alle offen und bereit sei, weiter zu wachsen. Zweitens habe die Gemeinschaft des ÖRK eine Qualität erreicht, die es gleichermaßen möglich und notwendig mache, die Bedeutung der Mitgliedschaft zu klären. Drittens müsse klargestellt werden, inwiefern die vielfältigen Beziehungen des Rates zu Nichtmitgliedskirchen, beispielsweise ökumenischen Organisationen oder Netzwerken, sich von formeller Mitgliedschaft unterscheiden.
Mit der Diskussion der Bedeutung von Mitgliedschaft aber werden auch ekklesiologische Fragen angesprochen, die wiederum Gegenstand des Studienprozesses „Ein gemeinsames

Verständnis und eine gemeinsame Vision" sind. Zu nichts weniger als zu einer „umfassenden und kritischen Neueinschätzung unserer ökumenischen Gemeinschaft innerhalb des ÖRK" rufe der Prozeß auf: So werden Sinn und Ziel in einem an alle Mitgliedskirchen im Juni 1993 versandten Studienführer beschrieben. Höhepunkt und Abschluß des vom Zentralausschuß 1989 in Moskau initiierten „Weges" soll die Vorlage eines Dokumentes, einer „Charta" an die Vollversammlung in Harare sein. Geplant ist ebenso auch eine feierliche, öffentliche ökumenische Selbstverpflichtung der Kirchen.

Während des bisherigen Verlaufes des Studienprozesses hätten sich, so Generalsekretär *Konrad Raiser*, vier Themenbereiche und Fragenkomplexe herauskristallisiert: Wesen und Aufgabe des ÖRK als eine „Gemeinschaft von Kirchen", die Rolle des ÖRK innerhalb der einen ökumenischen Bewegung; Formen der Präsentation, Partizipation und Kommunikation innerhalb der Gemeinschaft des ÖRK; Schritte auf dem Weg zu einer integrierenden ökumenischen Vision. Bis zur nächsten Tagung des Zentralausschusses, die wiederum in Genf stattfinden wird, soll ein erster Entwurf des geplanten Dokumentes vorgelegt werden.

Die ökumenische Bewegung als ein „polyzentrisches Netzwerk"

Ausdrücklich mahnte Raiser, dieser Prozeß der Selbtvergewisserung und Selbstreflexion dürfe sich nicht allein auf den ÖRK beschränken: „Zwar ist der ÖRK nach wie vor das umfassendste ökumenische Organ auf weltweiter Ebene, aber die ökumenische Bewegung ist effektiv zu einem polyzentrischen Netzwerk geworden, und der ÖRK kann und sollte nicht für sich beanspruchen, daß er ihr Hauptzentrum ist." Offensichtlich sei beispielsweise, daß die eine ökumenische Bewegung die römisch-katholische Kirche einschließen müsse und effektiv auch einschließe. In unterschiedlicher Weise treffe dies auch auf viele der anderen Nicht-ÖRK-Mitgliedskirchen zu. Mit der Frage nach dem Verständis des ÖRK ist zugleich auch die Frage nach dem der ökumenischen Bewegung selbst gestellt.
Raiser ging in seinem Bericht über die in einem Zwischenbericht festgehaltenen bisherigen Ergebnisse des Studienprozesses noch hinaus. Er betonte: Wenn sich der ÖRK der Herausforderung stellen wolle, in weit höherem Maße als bisher aktiv integrierend der ökumenischen Bewegung zu dienen und die „Ganzheit" der Bewegung zu bewahren, müsse er vor allem seinen „Doppelcharakter" wiedererlangen und neu artikulieren: als „Gemeinschaft der Kirchen" und als „Instrument der ökumenischen Bewegung". Alle offiziellen Erklärungen zum Selbstverständnis des ÖRK, insbesondere die Verfassung und die „Erklärung von Toronto" bezögen sich nur auf die erste Aufgabe.
In der sogenannten „Toronto"- Erklärung von 1950 ist vor allem die ekklesiologische Neutralität des ÖRK festgeschrieben: eine Gemeinschaft der Kirchen, keine Kirche über den Kirchen. Wörtlich heißt es: „Der ÖRK ist keine ‚Über-Kirche' und darf niemals eine werden ..."; er sei geschaffen worden, „um die Kirchen miteinander in lebendigen Kontakt zu bringen und um Untersuchungen und Aussprachen über Fragen der kirchlichen Einheit in Gang zu bringen".

Um Doppelcharakter und „Doppelaktivität" des ÖRK gerecht zu werden, seien, so Raiser, die Einrichtung einer *zweiten Kategorie der Mitgliedschaft* denkbar für ökumenische Partner, die keine Kirchen sind. Neben dem Zentralausschuß wäre die Errichtung einer zweiten Kammer zu prüfen. Überdies regte der ehemalige Bochumer Systematiker die Schaffung eines „ökumenischen Forums" an, durch das „die gegenwärtigen Konsultativstrukturen zwischen den Generalsekretären der regionalen ökumenischen Organisationen und der Weltweiten Christlichen Gemeinschaften und ähnliche Formen der Zusammenarbeit integiert und formalisiert" würden. Der ÖRK würde selbst Mtiglied eines solchen Forums werden, das selbst jedoch von diesem unabhängig bliebe.

Eine solche Entwicklung legt sich für Raiser schon aus praktischen Überlegungen nahe: Ein Großteil der Programmarbeit, die gegenwärtig parallel und nur wenig koordiniert vom ÖRK und verschiedenen anderen Organisationen durchgeführt wird, könnte zusammengelegt werden. Die Selbständigkeit der Partner müßte dabei freilich respektiert werden. Die immer begrenzter zur Verfügung stehenden Ressourcen ließen sich so besser nutzen. Beim Präsidenten des Lutherischen Weltbundes, *Ishmael Noko*, stieß der Vorschlag bereits auf Zustimmung. Für Raiser bleiben die Überlegungen jedoch nicht auf praktische Gründe beschränkt.

In den von ihm skizzierten möglichen Entwicklungsschritten sieht er vor allem die Möglichkeit, den ÖRK wieder als eine Gemeinschaft zu profilieren, die nicht nur auf praktischen Interessen des Austauschs und der Zusammenarbeit basiert, sondern vielmehr Zeichen dafür sei, daß es zum Wesen der Kirchen gehöre, daß sie durch eine Taufe im Leib Christ miteinander verbundenen seien. „Sie würden der neuen ökumenischen Situation de facto gewachsener Versöhnung sichtbaren Ausdruck verleihen, weil sie nämlich das, was die Kirchen vereint, stärker in den Vordergrund treten lassen, als das was sie noch trennt."

Das Verhältnis zur katholischen Kirche

Eigens erinnerte Raiser an seinen Besuch im Vatikan im April dieses Jahres, bei dem es zum Kontakt mit mehreren Dikasterien gekommen sei, mit denen der ÖRK zusammenarbeite oder besser, enger zusammenarbeiten wolle – denn während des Besuch sei deutlich geworden, „wie begrenzt unser Austausch trotz der dreißigjährigen Zusammenarbeit in der Gemeinsamen Arbeitsgruppe nach wie vor ist". Außerhalb des Päpstlichen Rates für christliche Einheit sei

im Vatikan von der Arbeit des ÖRK und den Entwicklungen der ökumenischen Beziehungen in den verschiedenen Regionen praktisch nichts bekannt. Die aber von ihrer Natur, ihrer Ausrichtung und Funktionsweise her grundlegende Asymmetrie zwischen ÖRK und Vatikan müsse anerkannt und respektiert werden, sie setze der Zusammenarbeit und Beziehungen, die auf echter Gegenseitigkeit beruhten enge Grenzen.

Diese Verschiedenheit und Asymmetrie im jeweiligen Verständnis der ökumenischen Berufung der Kirchen habe auch die im Mai dieses Jahres veröffentlichte Enzyklika Johannes Paul II. „Ut unum sint" deutlich zum Ausdruck gebracht (vgl. HK, Juli 1995, 345 ff.). Zugleich unterstrich Raiser, der ÖRK solle die Enzyklika mit Dankbarkeit annehmen. „Was in der Enzyklika über die kirchliche Gemeinschaft, die durch die eine Taufe begründet und durch das Zeugnis der Märtyrer für den Glauben gestärkt wird, was über das Beten für die Einheit und die geistliche Ökumene, über die Notwendigkeit der Umkehr und Erneuerung und insbesondere über den Dialog und die gegenseitige Bereicherung durch den Dialog gesagt wird, sollte unsere aufrichtige und tiefe Zustimmung finden." Wenn alle Kirchenführer der Mitgliedskirchen des ÖRK, alle katholischen Bischöfe und alle Dikasterien des Vatikans der Lehre des Papstes entsprechend handeln würden, „dann wäre die ökumenische Wirklichkeit sehr viel anders als sie es heute ist". *Alexander Foitzik*

Die Ressourcen sind nicht erschöpft

Die Jesusfigur im zeitgenössischen Film

Nicht nur eine Renaissance des Jesus-Romans gibt es gegenwärtig (vgl. HK, Juni 1994, 315 ff.), auch im Film stößt man auf die Jesusfigur häufiger als dies vermutlich gemeinhin für möglich gehalten wird. Der Regensburger Theologe und Filmfachmann Reinhold Zwick gibt einen ersten Überblick: Heutige Filmemacher nehmen die Bibel durchaus ernst, auch wenn sie sie in unterschiedlicher Weise verfremden.

„Jesus Walking on Screen" nannte das Wiener Stadtkino im Juni 1993 seine große „Kinoausstellung" zum anhaltenden „Stimmen- und Bildgewirr rund um die Person Jesu" (Programmheft). Die mehr als vierzig Filme umfassende Retrospektive zeigte einmal mehr, welch weites Feld diese „Person" in hundert Jahren Kinogeschichte mittlerweile durchwandert hat. Von den bereits 1897 erfolgreich inaugurierten frommen Passionsspielen bis zu ikonoklastischen Pamphleten des Underground-Films, von ausgebauten Transfigurationen bis zu Christuszügen „profaner" Leidens- und Erlöserfiguren: wohl keine andere Gestalt hat den Weg des Films kontinuierlicher und in mehr Facetten direkter und indirekter Präsenz begleitet als die des Mannes aus Nazareth. Und sie hat sich keineswegs mit *Martin Scorseses* „Die letzte Versuchung Christi" (1988; vgl. HK, November 1988, 505) und *Denys Arcands* „Jesus von Montreal" (1989; vgl. HK, März 1990, 135 ff.) von der Leinwand verabschiedet.

Wie die zahlreichen Verrisse und das schlechte Einspielergebnis von „Jesus von Montreal" zeigen, riskiert man inzwischen weit mehr, wenn man sich der Gestalt Jesu ernsthaft nähert, statt mit ihr ironisch bis despektierlich zu spielen. Drei Arbeiten von Regisseuren, die dieses Risiko nicht gescheut haben, vielleicht weil sie auf ihren „Kredit" als unabhängige, eigenwillige Filmemacher bauten, seien im folgenden näher beleuchtet: „The Garden" von *Derek Jarman* (1990), „Bad Lieutenant" von *Abel Ferrara* (1992) und „Das Geheimnis" von *Rudolf Thome* (1994). Alle drei Filme sind keine „klassischen" Jesusfilme, aber in ihnen erscheinen doch Jesusfiguren in Schlüsselszenen oder bilden sogar die Achse der Handlung. Das unterscheidet sie von den nicht wenigen neueren Filmen, in denen Jesus lediglich in einer Nebenhandlung erscheint, wie etwa in dem metaphorischen Argentinien-Porträt „Letzte Bilder eines Schiffbruchs" von *Eliseo Subiela* (1989; dt. Kinostart: 1993), wo Jesus eines Tages müde und resigniert vom Kreuz herabsteigt und die Kirche verlassen will, in der er so viele Jahre untätig verbracht hat.

Passionsfiguren im apokalyptischen Horizont

Auch eine traditionelle Evangelienverfilmung, erzählt erstmals aus der Perspektive der Mutter Jesu, wurde unlängst wieder vorgelegt: „Marie de Nazareth" von *Jean Dellanoy* (geb. 1908), vielleicht das filmische Vermächtnis dieses Altmeisters des französischen Films. Das dieses Frühjahr uraufgeführte Bibel-Epos dürfte aber bei der derzeitigen Situation des Filmmarkts kaum über Frankreich hinaus Chancen auf eine Kinoauswertung haben. Unbekannt blieb hierzulande auch die Jesus-Parabel „La belle Histoire" (1992) von *Claude Lelouche*, die bislang „geheimnisvollste und ambitionierteste" Arbeit (*Philippe Ross*, Revue du Cinéma, Nr. 482

[1992] 44) eines Regisseurs, den man geheimhin auf das „Leichte", vorab auf Ehe-Melodramen und Kriminalkomödien, abonniert hielt.
Auch „The Garden" kam vielerorts erst in Werkschauen nach dem Tod seines Regisseurs in die Kinos. Der im Februar 1994 im Alter von 52 Jahren verstorbene Maler und Filmemacher Derek Jarman, der seine Homosexualität und Aids-Erkrankung zum Politikum machte, war vielleicht der radikalste, kommerziellen Versuchungen gegenüber widerständigste Vertreter des englischen „independent cinema". Immer aufs Neue verstörte Jarman eingefahrene Seh- und Denkgewohnheiten: angefangen mit seinem ersten Langfilm „Sebastiane", einer betont schwülstigen Hommage an den Märtyrer und heimlichen Heiligen der Homosexuellen, die 1976 auf dem Festival von Locarno wütende Proteste auslöste, bis hin zu dem kurz vor seinem Tod uraufgeführten Filmexperiment „Blue", einer tiefen, unsentimentalen Lebensrückschau und Meditation von Krankheit und Sterben, vorgetragen allein in Worten und Tönen zu einem die ganzen 75 Minuten über unverwandt monochrom kobaltblauen Bild.

Seit Jarman Ende 1986 erfahren hatte, daß er HIV-positiv ist, lebte er den größten Teil des Jahres über in einer Fischerhütte in der menschenverlassenen Umgebung der Atomanlage von Dungeness an der südenglischen Küste. Der Garten, den er dort in der Kieswüste anlegte, um der unwirtlichen Öde etwas Leben abzutrotzen und ein Zeichen gegen die Arbeit des Todes zu setzen, wurde zum Nukleus seines gleichnamigen Films. Wie zuvor schon die Untergangsvision „The Last of England" (1987) verläßt auch „The Garden" die vertrauten Pfade des Erzählkinos. Der von Jarman als „Traumallegorie" apostrophierte Film ist eine komplexe, symbol- und assoziationsreiche, nicht selten auch enigmatische Collage.
Der rote Faden, der durch das einmal elegisch verlangsamte, dann wieder förmlich explodierende Kaleidoskop der Szenen und Szenenfetzen aus unterschiedlichen Zeit- und Realitätsebenen führt, ist die Passionsgeschichte Jesu, ergänzt um einige andere biblische Sequenzen. Obwohl er mit den Überlieferungen sehr unorthodox umgeht, überraschte Jarman damit doch sein „Stammpublikum", wie dann umgekehrt auch er selbst von der positiven Aufnahme seines Films seitens der kirchlichen Filmarbeit überrascht war („Lobende Erwähnung" der Ökumenischen Jury auf der Berlinale 1991).

Näher besehen kam der Film aber keineswegs unvorbereitet (zum folgenden: *Derek Jarman*, Dancing Ledge, London u. a. 1984). Ähnlich wie *Pier Paolo Pasolini*, dessen Arbeiten er sehr schätzte, beschäftigte sich Jarman zeitlebens mit Psychologie, Mystik und Esoterik. Unter den biblischen Schriften faszinierte ihn besonders die Johannes-Apokalypse. Manche Ideen zu einem nicht realisierten Filmprojekt (Arbeitstitel „Neutron"), mit dem er dieses Buch hatte traumspielartig umsetzen wollen, scheinen in „The Garden" eingeflossen zu sein. Dessen Prolog setzt dann allerdings bei der Schöpfungsgeschichte ein: Im Schlaf des Künstlers verwandelt sich der Garten vor seiner Kate in den Ort des Sündenfalls. Nachdem das erste Paar den Anschlägen eines als Leder-Typ agierenden Versuchers erlegen ist, hebt die neutestamentlich bzw. nach dem Modell traditioneller Passionsspiele strukturierte Bilderfolge an.
Wie bei traditionellen Passionsspielen wechselt der Handlungsbogen nach einigen Szenen zur Kindheitsgeschichte unmittelbar zur Leidensgeschichte und klingt aus in einer heiter-poetischen pfingstlichen Episode. Die Stationen der Passion, die Jarman aufgreift, u. a. Einzug, Abendmahl, Getsemani, Geißelung, Verspottung, Kreuzweg und Grablegung, sind teils eindeutig, teils nur über Anspielungen identifiziert. Das Sterben auf Golgota ist durch eine eindringliche Montage von Impressionen der Finsternis, der Kälte und des Todes, eine freie Variation der Begleitwunder also, substituiert. Eine eigentliche Auferstehungs-Sequenz fehlt.

Selbstidentifikation marginalisierter Gruppen mit dem leidenden Jesus

Durchschossen ist dieser Handlungsstrang mit oft visuell verfremdeten, alptraumhaften Bildern von Naturzerstörung, Vergiftung und Schrott, die den Zuschauer mit einer in *Agonie befindlichen technischen Zivilisation* konfrontieren. Das Endzeit-Szenario wird aber immer wieder aufgebrochen von Einstellungen in satten Farben, die ihm Lebensfreude, Vitalität und die doch noch nicht endgültig verlorene Schönheit der Schöpfung entgegensetzen, oder die im Blick auf archaisch anmutende Installationen eine Zeit erinnern, in der die Natur noch heilig war. Schließlich sind auch Satire und Polemik eingestreut: von kirchenkritischen Invektiven, gewonnen etwa aus dem Kontrast mit der Geburt Jesu in Armut, bis hin zu grellbunten Vaudeville-Burlesken, die beispielsweise Konsumismus und Wirklichkeits-Flucht attackieren.

Wider Erwarten zerfällt Jarmans Film nicht im Wirbel seiner oft disparaten Bilder. Abgesehen von der konsistenten Traum-Atmosphäre, von Reprisen und Leitmotiven, hält ihn vor allem die *durchlaufende Präsenz der Jesusfigur*. Diese Figur ist freilich selbst wieder in verschiedene Repräsentationen aufgefächert, die einander wechselseitig kommentieren und befragen. Läßt man die nur verhalten angedeuteten Transfigurationen beiseite, voran die Christuszüge einer geheimnisvollen jungen Frau, dann bleiben immer noch drei Ebenen: Auf einer ersten ruft Jarman gleich eingangs mit einem Kruzifix und dem bekannten Auferstehungsbild Piero della Francescas im Zimmer des Träumers die grundlegenden Heilsereignisse und unangefochtenere Zeiten des Glaubens in Erinnerung.
Den wiederholt ins Bild genommenen, selbstbewußt-kraftvollen Christus Pieros konfrontiert er in einigen der apokalyptischen Sequenzen mit einem zweiten, grau und müde gewordenen Christus (*Roger Cook*). Man fühlt sich daran erinnert wie Max Beckmann, Otto Dix oder George Grosz

traurige Jesusgestalten in Unheilskontexte gestellt haben, wenn dieser alte Christus Jarmans nicht ohne Verbitterung seine Wundmale zeigt – als ein stummes, offensichtlich fruchtloses Memento, mit dem er selbst den Sinn seines Todes in Frage zu stellen scheint.

Der diesen Bildern einformulierten *negativen Soteriologie* steht dann allerdings auf einer dritten, am weitesten ausgebauten Ebene ein positiver, wiewohl provokativer Rekurs auf die Jesusfigur gegenüber: Jarman läßt anstelle Jesu ein Homosexuellen-Liebespaar die Stationen der Passion durchleiden. So irritierend dieser Zug und manche der mit ihm verbundenen visuellen Auflösungen anmuten mögen, so steht er doch in der langen Tradition der *Selbst-Identifikation von marginalisierten Gruppen mit dem leidenden Jesus* – vergleichbar dem bekannten Bild des gekreuzigten Campesino in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie.
Mit dieser Verfremdung hält Jarman den allzu zahlreichen Christen und Kirchenvertretern, die sich im Zeichen der Aids-Hysterie im Thatcher-England (und anderswo) an der Hexenjagd auf Homosexuelle beteiligten, die Erinnerung an Jesu besondere Hinwendung zu den gesellschaftlich stigmatisierten entgegen. Insofern ist seine „Besetzung" der Passion nicht blasphemisch. Umgekehrt darf sie auch nicht eilfertig zum Glaubensbekenntnis stilisiert werden. Als in ihren Transformationen und Brechungen anstößige Aneignung zentraler biblischer Erzählungen bleibt „The Garden" zuvorderst ein *großes Klagelied*, das einzelne Lichtungen und ein versöhnliches Ende vor der totalen Verfinsterung retten.

Im Unterschied zu dem in religiösen Fragen reservierten Jarman bezeichnet sich der italoamerikanische Regisseur Abel Ferrara (geb. 1951) ausdrücklich als gläubiger Katholik. Wie sehr er damit in der Filmszene aus dem Rahmen fällt, illustriert seine Aversion gegen Pressekonferenzen: Er möge sie nicht, so meinte er auf der letzten Berlinale, weil er bei ihnen immer den Eindruck habe, diesen Glauben vor den Journalisten rechtfertigen zu müssen. Zur Frage geworden war Ferraras religiöse Einstellung mit „Bad Lieutenant"; zwei seiner nachfolgenden Filme haben sie unausweichlich gemacht: „Snake Eyes" (1993), eine im Filmmilieu angesiedelte Konfrontation von Ausschweifung und schrankenlosem Hedonismus mit einem entgegengesetzten Lebenskonzept, und „The Addiction" (1994), oberflächlich eine Vampir-Geschichte, näher besehen eine an explizit christlichen Motiven ausgerichtete Parabel um Schuld, Abhängigkeit und Erlösung.
Die Trilogie, die diese Filme untergründig formieren, hat die eingeschworene Fangemeinde Ferraras in eine tiefe Krise gestürzt und auch etliche Filmkritiker mit Ratlosigkeit geschlagen. Kaum ein Wunder also, daß schon „Snake Eyes" schlecht lief und „The Addiction" in Deutschland noch keinen Verleih gefunden hat. In ihrem vor „Bad Lieutenant" publizierten Buch über zehn „Meister des Schönen und Banalen, des Faszinierenden und Verbotenen, des Traumhaften und Alptraumhaften" (Umschlag-Text) charakterisieren *Thomas Gaschler* und *Eckhard Vollmar* Ferraras Filme als schnell und gewalttätig, als Filme, „die (...) tief in den brodelnden Hexenkessel seiner Heimatstadt New York eintauchen". In ihnen „gibt es keine Helden, nur Opfer; keinen Trost, nur Schmerz. Es ist dies der Ausdruck seiner Fixierung auf das ‚urbane Trauma', auf die Entfremdung, die Einsamkeit und Gewalttätigkeit der Großstadt" (Dark Stars, München 1992, 53).
In ihrem ansonsten auf Ästhetik und Action ausgerichteten Blick, verfolgen die Autoren nicht weiter, daß Ferrara im Gespräch mit ihnen wiederholt bemerkt, er wolle mit seinen Filmen gerade seiner tiefen Erschütterung von dieser Gewalt und von den deprimierenden Schicksalen im „Bodensatz" der Megalopolis Ausdruck verleihen. Und nachgefragt wird auch nicht, was es für seine Filme bedeutet, daß sein Freund seit Jugendtagen und langjähriger Drehbuchautor *Nicholas St. John* – ein sprechendes Pseudonym – ein tiefreligiöser Mensch ist, der jeden Tag in die Kirche gehe (vgl. ebd. 70) und, wie Ferrara auf der Berlinale erwähnte, eine Weile in Würzburg Theologie studiert habe.
Von daher ist es aber vielleicht programmatisch, daß die erste Einstellung seines ersten Films „The Driller Killer" (1970), in dem ein an Arbeit verzweifelnder und von seiner Umwelt in den Wahnsinn getriebener Maler Amok läuft, ein Pietà-Relief zeigt und die erste Szene dann vor einem großen Kruzifix in einer Kirche spielt. Mit der Frage nach *Schuld* und *Erlösung*, die hier nur schlaglichtartig aufblitzt, wird sich Ferrara später immer intensiver und expliziter beschäftigen.

Schonungslose, bisweilen schwer erträgliche Bilder

Am manifestesten werden die Gestalt des Gekreuzigten und die mit ihr aufgerufenen religiösen Vorstellungen in „Bad Lieutenant". In verschiedenen Figurationen begleitet die Jesusfigur dort den Weg des von *Harvey Keitel* herausragend interpretierten Protagonisten in den Tod: Der „B.L.", ein namenloser New Yorker Kriminalpolizist, ist bei seiner Arbeit im Großstadt-Sumpf längst selbst in diesem versackt und paktiert mit Kriminellen, um Drogen und Prostituierte zu finanzieren. In einer Situation, da sich sein körperlicher und psychischer Zustand immer rapider verschlechtert, wird er mit dem Fall einer jungen Nonne betraut, die in ihrer Kirche unter blasphemischer Schändung des Altars von zwei Jugendlichen brutal vergewaltigt wurde.

Als er dem Opfer in einer „moralischen" Aufwallung in Aussicht stellt, die Täter klammheimlich liquidieren zu wollen, um sie ihrer „gerechten Strafe" zuzuführen und zu verhindern, daß sie als Minderjährige bald wieder freikämen, erklärt ihm die Nonne: sie habe den beiden, die sie aus der Schule kenne, bereits „alles vergeben", wie ihnen auch Jesus, der „die liebte, die ihn schmähen", vergeben hätte. Deshalb werde sie ihre Namen nicht verraten. Dem darüber empörten „B.L." legt sie zum Abschied nahe: „Reden Sie

mit Jesus, beten Sie! Sie glauben doch an Gott, daß Jesus Christus für Ihre Sünden gestorben ist?"
Hatte er sich zuvor gebrüstet, ein Katholik zu sein, in einer Haltung freilich, als wäre dies ein Fetisch, der ihn unverwundbar macht, so bricht der „B.L." jetzt, nach einer Antwort ringend, in abgrundtiefer Verzweiflung und von den Drogenexzessen zerstört völlig zusammen. Da er so, ein heulendes Wrack, ein unheiliger Hiob, vor dem Alter liegt, erscheint ihm Jesus (*Paul Hipp*) in Gestalt des Schmerzensmanns. Zweimal hatte Ferrara zuvor schon Bilder einmontiert, die Jesus wie im traditionellen Bibelfilm leidend am Kreuz zeigten: bei der Vergewaltigung und später als sich der „B.L." eine Heroin-Spritze setzen läßt und seine Selbstzerstörung weiter beschleunigt.
Nunmehr ist dieser Jesus vom Kreuz herabgestiegen und steht regungslos, schweigend im Kirchenschiff. Nachdem ihn der „Gefallene" rüde beschimpft und angeklagt hat, wo er denn früher gewesen sei, bricht sich das Eingeständnis der eigenen Schuld Bahn. Unter Bitten um Vergebung kriecht er auf Jesus zu, und dieser gewährt sie ihm, indem er seine Hände empfangend öffnet – in einem Bild, das auf Rembrandts „Verlorenen Sohn" anspielt. Als der „B.L." wieder aufsieht, nachdem er die Füße des Gekreuzigten geküßt hat, steht eine Frau vor ihm, die ihm die Vergewaltiger verrät. Doch statt diese hinter Gitter zu bringen, setzt er die beiden verstörten Jugendlichen, die ihr perspektivenloses Leben unter Drogen verdämmern, in einen Überlandbus und gibt ihnen 30 000 Dollar als „Startkapital" mit auf den Weg. Dieses Geld aus einem Drogendeal wäre für den „B.L." selbst als Anzahlung auf eine große, an diesem Tag fällige Wettschuld überlebensnotwendig. Obzwar nunmehr völlig mittellos, fährt er dennoch zum mit seinem Wettpartner vereinbarten Treffpunkt und wird in seinem Wagen erschossen. Die Passanten bemühen sich, den Toten zu ignorieren.
Mit seinem einsamen Tod ist *der „Sünder" selbst zu einer Passionsfigur* geworden. Auf dem von der Nonne gewiesenen Weg in die Nachfolge schenkte der „B.L." die ihm in der visionären Christus-Begegnung zuteil gewordene Vergebung an die von ihm Verfolgten weiter und gibt ihnen die Chance zu einem echten Neuanfang. Er opfert sich für die anderen Sünder – unbeschadet, daß ihm aufgrund seiner kriminellen Verstrickungen und seiner Drogen- und Wettsucht nach seiner ‚Umkehr' wohl ohnehin nicht mehr viel Zeit zu leben geblieben wäre.

Eine Beziehungskomödie gibt den Hintergrund für eine Christusbegegnung ab

Wer bei Ferrara fromme Bestätigung suchte, würde den Film bald entsetzt verlassen. Seine Geschichte um Schuld und Erlösung, vor allem die Abstiegsgeschichte des „B.L.", vermittelt sich in *schonungslosen, bisweilen schwer erträglichen Bildern*. In dem Schrecklichen, dem Elend und der Verlorenheit dieser Existenz kann und darf sich der Voyeurismus des Zuschauers nicht behaglich einrichten. So gesehen partizipiert auch „Bad Lieutenant" an der oben zitierten Ferrara-Charakeristik, doch zugleich erweist er sie als um ein entscheidendes Movens der Arbeit des Regisseurs verkürzt: um seine Absicht, in einer nicht künstlich aufgehellten Realität die Kraft des Christusereignisses überzeugend zur Sprache zu bringen.
Um der Glaubwürdigkeit seiner Filme willen riskiert es Ferrara dabei sogar, daß die Unerbittlichkeit, mit der er die Nachtseiten der Großstadt ins Bild hebt, jenen Hilfestellung gibt, die sich gegen seinen religiösen Anspruch sperren – etwa der Autorin des längst aus der Subkultur aufgetauchten Filmmagazins „Splatting Image", die zwar den „Erlösungsgedanken als die Essenz" von Ferraras Werk ausmacht, es aber „angesichts von ‚Bad Lieutenant' ausgesprochen frech" von ihm findet, daß „er leugnet, seine Filme seien nihilistisch" *(Annette Kilzer*, Nr. 21, 1995, 10). Das leugnen freilich auch die Filme selbst. Um ihre Stimme richtig zu hören, muß man aber wohl an eine Erlösung glauben, die den Tod transzendiert.
Entschieden leiser als Ferrara und Jarman geht *Rudolf Thome* (geb. 1939) zu Werk, der mittlerweile wohl „dienstälteste" Autorenfilmer des ehemals jungen deutschen Films. Mit bewundernswerter Beharrlichkeit dreht er seit Ende der sechziger Jahre Filme mit kleinem Budget für ein (meist) kleines Publikum. Als vierter Teil des Zyklus „Formen der Liebe" kam auch seine jüngste Arbeit „Das Geheimnis" diesen Sommer nur in recht wenige Kinos. Bei Thome gibt eine entspannte Beziehungskomödie, ein „Liebeskarussell" (Thome) in der brandenburgischen Uckermark den Hintergrund ab für eine Christusbegegnung: Lydia und Walter, frisch verliebt, fahren zusammen mit Lydias Ex-Freund Karlheinz und ihrer Freundin, einem Paar in spe, aus Berlin hinaus aufs Land, um Anita, Walters frühere Frau, zu besuchen. Diese hat sich auf ihren Bauernhof zurückgezogen, um zu malen und in Meditation und Gebet Gott zu suchen. „Die da suchen, werden mich nicht finden – steht in der Bibel", hatte ihr Walter prophezeit, und er sollte recht behalten.
Nachdem Lydia, eine tatkräftige und in eroticis aktive Frau, beschlossen hat, Anita für eine Weile in ihrem Eremitendasein abzulösen, steht in der ersten Nacht, die sie alleine auf dem Hof verbringt, ein älterer Mann vor ihrer Tür, ein schweres Holzkreuz auf den Schultern. Lydia lädt den schweigsamen, hageren Fremden zum Essen. „Ich bin Jesus Christus" stellt sich der in der Besetzungsliste als „Mann mit dem Kreuz" Geführte vor und kündigt ihr an, er wolle ihr „das Geheimnis des Universums" verraten. Die konsternierte Lydia kontert mit dem Hinweis, sie sei Jüdin und glaube nicht an ihn, und außerdem komme sie „ganz gut auch ohne Geheimnis zurecht".
Beim „Abendmahl" reicht der Fremde Lydia Spaghetti und Rotwein und folgt dann ihrer Initiative und begleitet sie in ihr Zimmer, in ihr Bett. Am nächsten Morgen liegt er aus unerklärlichen Gründen blutüberströmt tot neben ihr. (Thome: „Ich wollte ihn nicht am Kreuz sterben lassen. Das wäre absurd gewesen.") Als Lydia ihren Freunden den Leichnam zeigen will, ist er verschwunden. Allein das blutige

Laken und das Kreuz vor dem Haus zeugen noch von seiner Anwesenheit.
Monate später, es schneit, Lydia ist mit einem Jungen schwanger. Nach der Nacht mit dem Fremden ist Walters Vaterschaft nicht mehr zweifelsfrei. Daß Lydia das Kind Jesus nennen möchte, kann sich freilich auch aus dem überaus starken Eindruck erklären, den der Fremde auf sie gemacht hat, aus der ganz anders gearteten Liebe, die sie zu ihm in dieser Nacht verspürt haben will. Das Geheimnis, das ihr der Gast anvertraute, war nur ein Wort: „die Liebe", gefolgt von einem „ich liebe dich". Da manches von dem, was bei Thome der Dialog behauptet, in den Bildern nicht eingelöst wird, geraten Aussagen wie diese hart an den Rand des Banalen. Daß die heiklen Szenen der Selbstvorstellung des Fremden und der Liebesbegegnung nicht ins Peinliche oder Anstößige abrutschen, ist der dezenten Regie, vor allem aber dem stillen, eindringlichen Spiel des Jesusdarstellers *Marquard Bohm* zu verdanken.

Beiden wird etwas zugemutet: der christlichen Botschaft und der Wirklichkeit

Im Kontext der wiederholten Anspielungen auf Passion und Auferstehung verweist die zunächst enttäuschende „Lösung" des Geheimnisses natürlich besonders auf die johanneischen Abschiedsreden, aber auch auf 1 Joh 4,7 ff oder das „Hohelied der Liebe" in 1 Kor 13 – bekannte Texte, die ebenfalls „Liebe" als Quintessenz der Botschaft Jesu herausstellen und helfen, dieses Wort mit Bedeutung zu füllen. Das Johannesevangelium beherrscht auch die Passionshandlung von *Roberto Rossellinis* letztem Film „Der Messias" (1975), mit dem sich Thome im Rahmen eines Buches über den italienischen Regisseur eingehend befaßt hat. Keiner von Rossellinis Filmen habe ihn „so beeinflußt wie dieser". Wie Rossellini will Thome, der sich „nicht als Atheist bezeichnen" möchte, den christlichen Glauben und seine Grunderzählung sehr ernst nehmen
Die Schlüsselbegegnung in „Das Geheimnis" erscheint wie eine Umkehrung der Ausgangs-Konstellation eines anderen Rossellini-Films, nämlich von „Das Wunder" (1948): während in dieser Tragödie ein Landstreicher unter Vorspiegelung, er sei der Hl. Josef, eine einfältige Magd mißbraucht und diese das Kind, das sie dabei empfängt, vom Hl. Geist geschenkt wähnt, geht in Thomes Komödie die Initiative von der selbstbewußten Lydia aus und stützt die Inszenierung (vorab über das mysteriöse Verschwinden des Fremden) die Vermutung, daß in diesem Fall die Identitäts-Behauptung zutrifft. Daß Thome Lydia in ihrem Angerührt-Sein von dem Fremden eine erotische Begegnung mit ihm suchen läßt, verbindet seinen Film – bei allen Unterschieden im Niveau – auch mit Pasolinis „Teorema" (1968), wo ebenfalls ein geheimnisvoller, göttlicher Besucher von seinen verwirrten Gastgebern begehrt wird.
Hier wie dort bringt der Fremde bei den von ihm Berührten Prozesse der Veränderung in Gang. In „Teorema" können die Angehörigen der im Innern kranken großbürgerlichen Familie die Erkenntnis ihres eigentlichen Selbst nicht ertragen, die ihnen – auf der Linie des alttestamentlichen „Erkennens" – in der intimen Begegnung zuteil wird. Ihre Gemeinschaft zerfällt und sie selbst zerbrechen. Thome dagegen stellt die Veränderung, die bei ihm noch der gealterte Christus anzustoßen fähig ist, unter ein positives Vorzeichen: die Begegnung mit dem Besucher und das auf irgendeine Weise mit ihr verbundene Kind beenden das unverbindliche Liebesgetändel und vertiefen die Gemeinschaft der beiden Paare.

Wie der Hof in der Uckermark für Thome ein „Niemandsland" bedeutet, „wo alles möglich ist, wo die Gesetze von Raum und Zeit – vielleicht – aufgehoben sind", so macht auch sein Film selbst am Ende einen etwas wirklichkeitsenthobenen Eindruck. Das wird man „The Garden" und „Bad Lieutenant" kaum nachsagen können. Zweifelsohne sind sie die eindringlicheren und künstlerisch gewichtigeren Beispiele für die (in diesem Fall explizite) Vermittlung bzw. Konfrontation von „heutiger Welterfahrung mit der biblischen Botschaft" im Medium Film, wonach Ausschau zu halten erst unlängst wieder *Hans Werner Dannowski*, der ehemalige Filmbeauftragte der EKD, ermuntert hat („Zoom" [Zürich], 5/95, 10). Wie Jarmans und Ferraras Arbeiten zeigen, wird diese Vermittlung wohl beiden Seiten etwas zumuten müssen, will sie glaubwürdig sein: der christlichen Botschaft die Misere unserer Gegenwart wie umgekehrt dieser Wirklichkeit die Hoffnung und die Unbedingtheit des Anspruchs, für die der Gekreuzigt-Auferstandene steht.

Man kennt sich nicht, hätte sich aber viel zu sagen

Gleich ob nun Jarman der provokative Hinweis auf Christus hilft, seinen Protest gegen Diskriminierung und seine Trauer über die Zerstörung der einmal als „Garten" gedachten Schöpfung zu akzentuieren; gleich ob für Thome allein schon die Möglichkeit, dem „Mann mit dem Kreuz" hier und heute wiederzubegegnen, genügt, die Oberflächlichkeiten des Alltags- und Liebeslebens in Frage zu stellen; gleich ob Ferrara mit dem Glauben an Jesu erlösend-befreiende Gegenwart und an die Kraft seines Beispiels selbst in die dunkelsten Regionen einen Lichtstrahl zwängt: Eine jede dieser sehr persönlichen und auch ästhetisch stark divergierenden Auseinandersetzungen dokumentiert auf ihre Weise, daß die Ressourcen der Gestalt Jesu auch im Modus der direkten Bezugnahme für die (Filma-)Kunst *keineswegs erschöpft* sind.
Zugleich sind diese Filme aber kantig genug, um gegen Instrumentalisierungen gefeit zu sein. Daß in ihnen nirgendwo die Theologie, und schon gar nicht die historisch-kritische Forschung, Spuren hinterlassen hat, muß nicht an den Künstlern liegen. Sie nehmen immerhin die Bibel ernst, aber wievielen von den „Schriftgelehrten" ist schon das Kino mehr als ein Zeitvertreib, wenn überhaupt das? So kennt man sich nicht, obwohl man sich eigentlich viel zu sagen hätte.

Reinhold Zwick

Zurück an die Universität?

Theologische Ausbildungsstätten in Polen

Vor einigen Monaten haben wir über die jüngste Diskussion über die Theologischen Fakultäten an deutschen Universitäten berichtet (HK, Juni 1995, 293ff.). Als Reaktion auf diesen Artikel schickte uns Kazimierz Wolsza, Rektor des Priesterseminars der Diözese Gleiwitz in Neisse, den folgenden Beitrag zu Situation und Entwicklung der theologischen Ausbildungsstätten in Polen. Er verweist auf Probleme, die sich derzeit auch in anderen Ländern des früheren kommunistischen Machtbereichs stellen.

Nicht nur in Deutschland wird derzeit über die theologischen Fakultäten diskutiert: Eine Diskussion zu diesem Thema wird auch in Polen geführt, besonders seit 1989, jedoch mit gegenläufiger Tendenz. In Deutschland wird darüber diskutiert, ob die theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten verbleiben sollen, in Polen dagegen, ob sie an die Universitäten zurückkehren sollen.

Vor dem Zweiten Weltkrieg existierten in Polen vier theologische Fakultäten an *staatlichen Universitäten*: in Krakau, in Warschau, in Lemberg und in Vilnius. Darüber hinaus bestand seit 1918 eine theologische Fakultät an der Katholischen Universität in Lublin (KUL). Außerdem gab es auch diözesane und ordenseigene Priesterseminare. Ein Teil der Priesterseminare führte eigene Studiengänge durch, die anderen waren an die obengenannten theologischen Fakultäten angeschlossen, so z. B. die Seminare in Krakau und Lemberg. Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs änderte sich die Situation jedoch grundlegend.

Nach dem Kriegsende verschoben sich die Ost- und Westgrenze Polens. Die Universitäten in Lemberg und in Vilnius befanden sich nun außerhalb der Grenzen Polens auf dem Staatsgebiet der damaligen UdSSR. Die theologische Fakultät der Lemberger Universität wurde 1945 nach Kalwaria Zebrzydowska in Polen verlegt, die staatlichen Behörden entschieden 1950 jedoch, diese Fakultät aufzulösen. Die Versuche, sie nach Breslau zu transferieren, wo es vor dem Krieg eine berühmte (deutsche) theologische Fakultät gegeben hatte, mißlangen. Die Professoren der Universität in Vilnius wechselten vor allem nach Thorn, wo 1945 die neue Nikolaus-Kopernikus-Universität – jedoch ohne eine theologische Fakultät – gegründet wurde. Nach 1945 haben also nur zwei theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten, die in Warschau und in Krakau, sowie die theologische Fakultät an der Katholischen Universität in Lublin (KUL) ihre Tätigkeit wieder aufgenommen.

Ein Präzedenzfall in Oppeln?

Im Jahre 1954 trafen die kommunistischen Behörden die einseitige Entscheidung über die Aufhebung der theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten in Warschau und in Krakau. An ihrer Stelle wurde die Akademie für Katholische Theologie (ATK) in Warschau ins Leben gerufen. Diese Akademie, die auf Initiative der kommunistischen Behörden entstanden ist, fand über viele Jahre hinweg nicht das volle Vertrauen der Bischöfe und war bis 1989 seitens des Heiligen Stuhls nicht anerkannt. Trotzdem haben die kirchlichen Behörden in Polen die Tätigkeit der Akademie geduldet.

Außer der Akademie für Katholische Theologie existierte nur noch eine einzige theologische Fakultät, die an der Katholischen Universität Lublin (KUL). Die Studienplätze an diesen Fakultäten, sowohl in Warschau als auch in Lublin, waren durch die staatlichen Behörden beschränkt. Durch die Auflösung der theologischen Fakultäten an den übrigen Universitäten und die Limitierung der Studienplätze an den beiden bestehenden wurde eine theologische Ausbildung für *Laien* de facto unmöglich gemacht. Den Priesteramtskandidaten wurde die Möglichkeit genommen, eine akademische Hochschulbildung zu erwerben. Die diözesanen und ordenseigenen Priesterseminare konnten zwar eigene theologische Studiengänge durchführen, die aber von den staatlichen Behörden nicht anerkannt wurden.

Zur damaligen Zeit bemühte sich der polnische Episkopat mit Kardinal *Stefan Wyszyński* an der Spitze darum, die Priesterseminare vor der Auflösung oder vor der Beeinflussung durch die kommunistischen Behörden zu schützen. Dank dieser Bemühungen ist es in Polen gelungen, die Existenz und eine relative Unabhängigkeit der Priesterseminare zu bewahren. Im Gegensatz zu anderen kommunistischen Ländern gab es in Polen grundsätzlich keine von den Behörden auferlegte Einschränkung der Ausbildungsplätze (sog. numerus clausus) in den Priesterseminaren. Abgesehen von der Katholischen Universität Lublin (KUL) und der Akademie der Katholischen Theologie (ATK) waren die Priesterseminare über Jahrzehnte hinweg die einzigen Zentren der theologischen Wissenschaft in Polen.

Ein weiterer Schritt der Existenzabsicherung für Priesterseminare durch die kirchlichen Behörden in Polen war die Reaktivierung der theologischen Fakultäten, jedoch außerhalb der Strukturen der staatlichen Universitäten. Die Arbeiten hierfür leitete Kardinal *Karol Wojtyła* als Vorsitzender des wissenschaftlichen Rates der Bischofskonferenz. 1959 gründete der Heilige Stuhl die Päpstliche Theologische Fakultät in Krakau und erkannte sie als die Fortsetzung der früheren

theologischen Fakultät der Jagellonen-Universität in Krakau an. In den sechziger Jahren entstanden weitere päpstliche theologische Fakultäten: in Posen, in Breslau und in Warschau. 1981 wandelte Papst Johannes Paul II. in seiner Bulle „Beata Hedvigis" die Päpstliche Theologische Fakultät in Krakau in eine Päpstliche Theologische Akademie (PAT) mit drei Fakultäten um: einer theologischen, philosophischen und historischen. Die Akademie sowie die anderen päpstlichen Fakultäten wurden jedoch von den kommunistischen Behörden nicht als Hochschulen anerkannt. Diese Anerkennung erfolgte erst 1989 in einer zwischen der polnischen Regierung und dem polnischen Episkopat getroffenen Vereinbarung.

Im Jahre 1994 entstand im schlesischen Oppeln eine neue Universität. Die Grundlage für die Universitätsgründung bildeten zwei Hochschulen dieser Stadt: die Pädagogische Hochschule (WSP) und das Theologisch-Pastorale Institut (ITP), das seit 1981 eine Filiale der Katholischen Universität Lublin (KUL) war. Durch die Verbindung dieser zwei Hochschulen entstand die staatliche Universität, zu der auch eine theologische Fakultät gehört. Diese Fakultät wurde am 4. September 1994 vom Heiligen Stuhl bestätigt und genehmigt. Es ist die erste nach 1954 und bis jetzt die einzige theologische Fakultät an einer staatlichen Universität in Polen. In seiner Ansprache während der Eröffnungsfeier dieser Fakultät sagte der Generalsekretär der Bischofskonferenz, Bischof *Tadeusz Pieronek*, daß die Errichtung einer theologischen Fakultät an einer staatlichen Universität die Rückkehr zu einer jahrhundertelangen Tradition und einen Bruch mit dem kommunistischen Erbe bedeute. Die theologische Fakultät der Universität in Oppeln bildet Laientheologen und Religionslehrer aus. Darüber hinaus studieren dort auch Priesteramtskandidaten der Diözesen Oppeln und Gleiwitz.

Es gibt drei Typen von Priesterseminaren

1992 wurde die Zahl der Diözesen in Polen vergrößert und ihr Gebiet neu aufgeteilt. Gegenwärtig gibt es 41 Diözesen. Jede Diözese – bis auf zwei – besitzt ein eigenes Priesterseminar. Neben den diözesanen Priesterseminaren bestehen auch ordenseigene. Insgesamt existieren in Polen etwa 80 Priesterseminare, die alle das gesamte ordentliche Programm des Theologiestudiums durchführen, jedoch ohne das Recht, wissenschaftliche Grade zu verleihen, weshalb sie diesbezüglich mit den bestehenden theologischen Fakultäten zusammenarbeiten. Diese Zusammenarbeit hat unterschiedlichen Charakter.
Gegenwärtig gibt es in Polen drei Typen von Priesterseminaren: Den ersten Typ bilden Seminare, die den Chrakter privater Hochschulen haben. Diese führen zwar die vorgesehenen Studiengänge durch, ihre Absolventen aber müssen ihre Abschlüsse durch Vorlage ihrer Diplomarbeiten an einer theologischen Fakultät anerkennen lassen, um auch staatlich anerkannte wissenschaftliche Grade zu erwerben.

Einen zweiten Typ bilden Seminare, die mit den theologischen Fakultäten *assoziiert* sind. Aufgrund der Assoziationsverträge werden die in den Seminaren durchgeführten Studiengänge durch die Fakultäten offiziell approbiert. Der Episkopat bemühte sich darum, daß jedes Seminar einen Vertrag mit einer bestehenden Fakultät schließt. Es ist jedoch nicht gelungen, diesen Plan vollständig zu verwirklichen. Die dritte Gruppe bilden Priesterseminare, die keine eigenen Studiengänge durchführen, sondern an eine theologische Fakultät, wie z. B. in Lublin und in Oppeln, unmittelbar angegliedert sind. Sie erfüllen die Funktion, Häuser geistlicher Bildung zu sein (theologische Konvikte), während die Priesteramtskandidaten an der jeweiligen theologischen Fakultät studieren. Diese Art von Priesterseminaren ist eine Anknüpfung an das Ausbildungsmodell für Priesteramtskandidaten, wie es vor dem Krieg in manchen Diözesen Polens (z. B. Krakau, Lemberg) bestand und für Deutschland bis heute charakteristisch ist. Dank derartiger Zusammenarbeit zwischen Priesterseminaren und theologischen Fakultäten hat heutzutage jeder Kandidat für die Priesterweihe die Möglichkeit, eine vollständige akademische Ausbildung und zusätzlich den akademischen Grad eines Magisters für Theologie zu erwerben.
Die gegenwärtige Situation der theologischen Ausbildung stellt sich also in Polen folgendermaßen dar: es existieren drei sowohl vom Heiligen Stuhl als auch von den staatlichen Stellen anerkannte katholische Hochschulen: die Katholische Universität in Lublin (KUL), die Akademie für Katholische Theologie in Warschau (ATK) und die Päpstliche Theologische Akademie in Krakau (PAT). Darüber hinaus bestehen eine theologische Fakultät an einer staatlichen Universität (Oppeln) und drei selbständige päpstliche Fakultäten in Warschau, Breslau und Posen.
Die aktuellen Diskussionen konzentrieren sich hauptsächlich auf drei Problembereiche. Der erste betrifft die Zukunft der zwei theologischen Akademien in Warschau und in Krakau. Es gibt den Plan, neben der KUL eine zweite katholische Universität mit Sitz in Warschau ins Leben zu rufen. Sie würde durch die Vereinigung der Akademie für Katholische Theologie (ATK) und der Päpstlichen Theologischen Fakultät in Warschau entstehen.
Der Primas Polens, Kardinal *Józef Glemp*, hat ein Komitee berufen, das die Einzelheiten des Plans für eine katholische Universität in Warschau untersucht. Der Prorektor der ATK, Professor *W. Myszor*, schlug vor, die katholische Universität in Warschau solle außer Theologie noch solche Studiengänge anbieten, die weder an der Katholischen Universität in Lublin noch an der staatlichen Universität in Warschau gelehrt werden. Als ein Beispiel für derartige Studienfächer nannte er die orientalische Philologie, die auch für das Bibelstudium unerläßlich ist. Es scheint jedoch, daß der Weg zur Errichtung dieser Universität noch sehr lang ist. Man muß befürchten, daß die linke Koalition SLD-PSL („Bündnis der demokratischen Linken" und die „Bauern-Partei"), die die Mehrheit im Parlament besitzt, den Plan für die Gründung einer neuen katholischen Universität in Polen ablehnen wird.
Auch Erwägungen über die Zukunft der Päpstlichen Theo-

logischen Akademie in Krakau sind derzeit im Gange. Diese Akademie wird gegenwärtig ausschließlich aus kirchlichen Mitteln finanziert. Das Konkordat zwischen Polen und dem Heiligen Stuhl sieht finanzielle Hilfe seitens des Staates für diese Akademie vor (Art. 15., Punkt 3.). Das Konkordat wurde jedoch bis heute vom Parlament nicht ratifiziert, und der erwähnte Artikel ist einer der strittigen Punkte in der Konkordatsdebatte. Die Akademie entstammt zwar der theologischen Fakultät der Universität in Krakau, jedoch ist ihre Rückkehr in den Verband dieser Universität gegenwärtig nicht zu realisieren, weil die Akademie drei Fakultäten besitzt, in der Universität dagegen von diesen dreien lediglich die theologische Fakultät bestehen bleiben könnte. Deshalb wird auch nach einem anderen Modell für die Föderation der Akademie mit der Universität gesucht, das der Akademie ermöglichen würde, alle Fakultäten beizubehalten und gleichzeitig die Verbindung mit der Universität wiederherzustellen.

Kehrt die Theologie an die Universität zurück?

Das zweite wichtige Problem, das gegenwärtig in Polen diskutiert wird, ist die Zukunft der päpstlichen theologischen Fakultäten. Da diese vom Staat anerkannt werden, können sie weiterhin als unabhängige päpstliche Fakultäten bestehen bleiben. Da sie sich aber in den Universitätsstädten Breslau und Posen befinden, bestünde die Möglichkeit, sie in die Universitätsstrukturen einzubinden. Einige Schritte in diese Richtung wurden bereits in Breslau unternommen. Die Eingliederung der theologischen Fakultät in die Breslauer Universität wäre auch unter dem Gesichtspunkt der Hochschultradition dieser Stadt angebracht. Vor dem Krieg bestand an der Universität in Breslau schließlich eine in Deutschland weithin anerkannte theologische Fakultät. Freilich hat auch diese Lösung sowohl Befürworter wie Gegner.

Das dritte Problem schließlich ist die Errichtung neuer theologischer Fakultäten an den bereits bestehenden oder neu entstehenden bzw. geplanten Universitäten. Zum Präzedenzfall wurde Oppeln. In Kattowitz, Thorn, Danzig und Stettin existieren sowohl Universitäten als auch Priesterseminare und theologische Bildungszentren. Nach Erfüllung bestimmter akademischer Voraussetzungen und nach Zustimmung seitens des Heiligen Stuhls könnten diese theologischen Ausbildungsstätten sich um Angliederung an die Universitäten als theologische Fakultäten bemühen. Geplant wird die Gründung neuer staatlicher Universitäten in Rzeszow und in Bialystok. Es ist nicht ausgeschlossen, daß dort in weiterer Zukunft auch theologische Fakultäten errichtet werden.

Die Diskussion über die Stellung der theologischen Fakultäten im polnischen Schulwesen ist auch Bestandteil der Gespräche, die seit 1989 in Polen hinsichtlich der Stellung des Religionsunterrichts geführt werden. Die einen meinen, daß der Ort für den Religionsunterricht die Pfarrei sein müßte, nach den anderen ist es die Schule. 1990 haben sich die polnischen Bischöfe für die vollständige Rückkehr des Religionsunterrichts an die Schulen ausgesprochen. Was die theologische Bildung betrifft, gab es keine ähnliche, eindeutige Erklärung. Die Bischofskonferenz akzeptierte zwar die Errichtung einer theologischen Fakultät an der staatlichen Universität in Oppeln, äußerte sich jedoch nicht zu der Frage, ob die bestehenden päpstlichen Fakultäten in die Universitäten integriert oder ob weitere neue theologische Fakultäten an Universitäten errichtet werden sollen.
Mit großer Aufmerksamkeit wird die Arbeit der theologischen Fakultät der Universität in Oppeln beobachtet. Es scheint, daß die Erfahrungen dieser Fakultät einen großen Einfluß auf die Beantwortung der Frage haben werden, ob in Zukunft die theologischen Studien in Polen ausschließlich in kirchlicher Regie geführt werden oder ob der richtige Platz für die akademische Ausbildung der Theologen doch die Universität ist.

Kazimierz Wolsza

Kurzinformationen

Vierte Reise des Papstes in die Vereinigten Staaten

Vom 4. bis 9. Oktober unternahm Papst Johannes Paul II. seine vierte Reise in die Vereinigten Staaten, seine 68. Reise in ein Land außerhalb Italiens. Stationen seiner Reise waren ein Besuch bei den Vereinten Nationen am New Yorker East River einschließlich einer Rede vor der Vollversammlung der UNO (Wortlaut vgl. ds. Heft, S. 594 ff.) sowie Pastoralbesuche in den Diözesen Newark, New York, Brooklyn und Baltimore. Anlaß des Aufenthalts bei den UNO war der 50. Jahrestag von deren Gründung. Der Besuch war ursprünglich für Oktober 1994 geplant, mußte jedoch wegen einer Hüftoperation des Papstes abgesagt und verschoben werden. Fast auf den Tag genau vor 30 Jahren, nämlich am 4. Oktober 1965, hatte mit Paul VI. erstmals ein Papst vor der Versammlung der UNO gesprochen (vgl. HK, November 1965, 647 ff.). Der erste Auftritt des jetzigen Papstes vor der UNO liegt 16 Jahre zurück, am 2. Oktober 1979 (vgl. HK, November 1979, 554 ff.). Zunächst sollte die erneute Reise in die USA ein reiner UN-Besuch werden. Im Laufe der Vorbe-

reitungen wurde der UN-Besuch jedoch ergänzt durch Pastoralbesuche in mehreren Diözesen der Ostküste. Pressebeobachter betonten verschiedentlich den überschwenglichen Empfang, den man dem nicht von allen US-Katholiken geliebten Papst bereitete. Es machte das Wort vom „Geist von Denver" die Runde, den man in New York habe erneut spüren können. In Denver fand vor zwei Jahren ein Weltjugendtag statt, an dem der Papst teilnahm (vgl. HK, September 1993, 437f.). Es dürfte kein Zufall sein, daß sowohl in Denver wie auch in New York Bischöfe residieren, die innerhalb des US-Episkopates als besonders papstnah gelten. In seinen Ansprachen ging der Papst vor allem auf gesellschaftliche Fragen ein, die Werthaltigkeit von Demokratie, die für ein Land wie die USA ebenso traditionelle wie mehr denn je notwendige Großzügigkeit gegenüber den Fremden. Er sprach sich erneut gegen Abtreibung und Euthanasie aus. Wenige Tage (!) zuvor hatten sich die amerikanischen Bischöfe erstmals seit zehn Jahren zum gleichen Thema in einem größeren Pastoralschreiben geäußert.

Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz

Vom 25. bis 28. kamen die deutschen Bischöfe in Fulda zu ihrer Herbstvollversammlung zusammen. Dabei entschieden sie sich grundsätzlich für einen Verbleib der kirchlichen Beratungsstellen in der gesetzlichen Schwangerschaftskonfliktberatung (vgl. ds. Heft, S. 537f.). Die seit längerer Zeit in Arbeit befindliche Erklärung „Der pastorale Dienst in der Pfarrgemeinde" wurde verabschiedet und soll demnächst veröffentlicht werden. Jeweils auf einem halben „Studientag" befaßten sich die Bischöfe mit der Entwicklung der *Bistumspresse* aufgrund einer Allensbach-Untersuchung über die Chancen der Bistumspresse und mit Fragen des *kirchlichen Dienst- und Arbeitsrechts*. Dabei ging es um die Konkretisierung der vor zwei Jahren beschlossenen „Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse". Auf der Tagesordnung stand u. a. auch die Situation der *katholischen Schulen in freier Trägerschaft*; derzeit gibt es in Deutschland etwa 1200 Schulen in katholischer Trägerschaft mit über 300000 Schülern, die von der Kirche mit erheblichen finanziellen Mitteln unterstützt werden. Der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann*, widmete sein Eröffnungsreferat der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft. Lehmann setzte sich dabei ausführlich mit geschichtlicher Herkunft und heutiger Ausprägung des gesellschaftlichen Pluralismus auseinander und warnte davor, in eine katholische Sonderwelt nach dem Modell des 19. Jahrhunderts zu flüchten. Die Kraft des christlichen Glaubens dürfe zwar nicht mit den sozialen und pädagogischen Funktionen gleichgesetzt werden, die die Kirche in der modernen Gesellschaft übernommen habe. Aber man dürfe auch nicht der Versuchung nachgeben, in eine „Subkultur kirchlichen Lebens" abzutauchen. Kirche müsse bis an die äußerste Grenze die Sorgen und Nöte einer konkreten Gesellschaft mittragen und ausleiden, „auch wenn sie manchmal einer problematischen Komplizenschaft verdächtigt wird". Die Kirche werde immer wieder darauf aufmerksam machen, „daß ein Pluralismus ohne Integration zerfällt und es immer wieder der gemeinsamen Konsensbildung über die Grundlagen bedarf".

Rat der EKD zum Jahrestag der deutschen Einheit

Schmerzliche Erfahrungen der Trennung sollten nicht vergessen, das Bewußtsein für die große Chance des unerwarteten Geschenks der Einheit wachgehalten und das Geschenk mit Leben gefüllt werden. Trotz aller Sorgen und Konflikte, die den Alltag bestimmten, hätten die Deutschen in Ost und West Grund zur Dankbarkeit gegen Gott, mahnte der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland in einem Wort zum fünften Jahrestag der deutschen Einheit. In seiner Erklärung ruft der Rat auch zur Auseinandersetzung mit Schuld und Unrecht auf und mahnt zur Geduld, die Suche nach Gerechtigkeit und die Prüfung des Unrechts in der ehemaligen DDR würden sich noch über viele Jahre erstrecken. Die damit verbundenen Konflikte müßten und könnten offen ausgetragen werden. Der Kirche sei es aufgetragen, davon zu sprechen, „daß mit dem Recht schließlich Versöhnung den Weg zum inneren Frieden bahnt". Vor allem dürften die Opfer des Unrechts nicht vergessen werden. Die vom Strafrecht vorgesehenen Verjährungsfristen sollten aber nicht verlängert werden. Ausdrücklich betont die Erklärung in einem Aufruf zur Solidarität zwischen Ost und West, die Überwindung der Unterschiede der realen Lebensverhältnisse gehöre zu den Aufgaben der erneuerten Einheit. Gelänge es nicht, das Ost-West-Gefälle in Deutschland abzubauen, wäre wohl auch die Überbrückung der auseinanderklaffenden Lebensverhältnisse in Europa und darüber hinaus unwahrscheinlich. Der Forderung nach einem raschen Abbau der Transferleistungen wird entschieden widersprochen. Nach einer Würdigung der Christen, die sich im Herrschaftssystem der SED zu ihrem Glauben bekannt haben, beklagt die Erklärung Umfang und Erfolg der Einflußnahme des MfS auf die Kirche und fordert die Fortsetzung der notwendigen und offenen Auseinandersetzung mit den Aktionen der SED in der Kirche.

Neue Strukturen für die Kirche von England

Größere *Strukturveränderungen* bei den zentralen Leitungsorganen der anglikanischen Kirche von England sieht ein *Kommissionsbericht* vor, der jetzt veröffentlicht wurde. Die nach ihrem Vorsitzenden, dem Bischof von Durham, benannte „Turnbull-Kommission" wurde eingesetzt, nachdem der Kirche durch Mißmanagement ihrer zentralen Vermögensverwaltung („Church Commissioners") erhebliche

Summen verlorengegangen waren. Der wichtigste Vorschlag der „Turnbull-Kommission" betrifft die Schaffung eines neuen „National Council" der Kirche von England. Dieses Gremium soll unter der Leitung der Erzbischöfe von Canterbury und York zwischen vierzehn und siebzehn Mitglieder zählen und der Generalsynode rechenschaftspflichtig, aber nicht unterstellt sein. Der „National Council" mit vier Unterabteilungen soll eine einheitliche und effiziente Exekutive für die Kirche von England bilden und dem von der Reformkommission beklagten Wirrwarr an Zuständigkeiten verschiedenster Institutionen und Gremien ein Ende machen. In Zahl und Aufgabenstellung sollen die durch ihre Mißwirtschaft ins Gerede gekommenen „Church Commissioners" zurückgestutzt werden: Statt bisher 95 wird dieses Gremium nach dem Willen der „Turnbull-Kommission" nur noch fünfzehn Mitglieder haben. Ihre Aufgabe wird wie bisher die Verwaltung der Vermögenswerte der Kirche von Engalnd sein, aber nicht mehr die Verteilung der erwirtschafteten Gelder. Darum soll sich künftig der neue „National Council" kümmern. Nach den Zielvorstellungen der Kommission hat der „National Council" insgesamt und durch seine einzelnen Mitglieder die „öffentliche Verantwortung dafür, die Führungskraft und Kohärenz der Kirche zur Geltung zu bringen". Die vorgeschlagene Struktur soll den Erzbischöfen von Canterbury und York den erforderlichen institutionellen Rahmen für eine wirksame Führung der Kirche schaffen. Falls die Vorschläge der „Tunbull-Kommission" die erforderliche Zustimmung der Generalsynode, des Parlaments und des Monarchen erhalten, könnten die neuen Gremien im Herbst 1997 ihre Arbeit aufnehmen. Eine erste Entscheidung über den Reformplan ist für 1996 vorgesehen.

Kirchen gegen Landminen

Hoffnungen hatten auch die Kirchen mit der vom 25. September bis 13. Oktober in Wien stattfindenden UN-Konferenz verbunden, die die vor 15 Jahren geschlossene „Konvention über bestimmte (inhumane) konventionelle Waffen" überprüfen sollte. Das internationale Vertragswerk, das bisher erst von 49 Ländern unterzeichnet wurde, enthält in ihrem zweiten Zusatzprotokoll auch Einsatzbeschränkungen und Verbote für Landminen, die jedoch als nahezu wirkungslos gelten. Die Verhandlungen in Wien zu den *Landminen* scheiterten an den nicht überbrückbaren Meinungsverschiedenheiten der Teilnehmer. Das verhandelte Problem in von der UNO geschätzten Zahlen: 100 Millionen Landminen sind in 60 Ländern verlegt, vorwiegend in der sogenannten Dritten Welt. Jährlich werden zwei Millionen neuverlegt, 10 Millionen produziert. Billige Minen sind für 10 Mark zu erhalten, ihre Räumung kostet zwischen 1000 und 1500 Mark (sie wird gelegentlich von den selben Firmen angeboten und durchgeführt, die die Minen auch herstellen). Humanitäre Organisationen schätzen die Zahl der zivilen Opfer von Landminen weltweit auf 25 000 pro Jahr. Ein totales Verbot der Herstellung und des Einsatzes von Landminen hatte der Vertreter des Vatikans, *Mario Zenari*, auf der Konferenz gefordert, die Staatengemeinschaft solle mehr finanzielle Mittel zur Minenräumung und zur Hilfe für Minenopfer bereitstellen. Gemeinsam hatten auch die Deutsche Bischofskonferenz und die Evangelische Kirche in Deutschland in einer vor der Konferenz veröffentlichten Erklärung ein weltweites Verbot gefordert. Die von der Bundesregierung bislang angestrebten Maßnahmen wie ein Exportstopp oder das Verbot metalloser Minen werden darin als wichtiger Schritt begrüßt, dieser sei jedoch nicht ausreichend, ein genereller Bann von Anti-Personenminen gefordert; die absehbaren Neuregelungen ließen zu viele Schlupflöcher. Die Bundesregierung solle mehr Mittel für die Minenräumung sowie die Unterstützung der Minen-Opfer zur Verfügung stellen. Auch ein „Initiativkreis für das Verbot von Landminen", dem unter anderem Caritas, Misereor, Justitia et Pax, Brot für die Welt und das Diakonische Werk angehören, hatte vor der Konferenz eine weltweite Ächtung aller Landminen gefordert.

Friedenspreis an die Orientalistin Annemarie Schimmel

Trotz heftiger Kritik aus dem linken Intellektuellenspektrum hielt der Börsenverein des Deutschen Buchhandels an der diesjährigen Trägerin des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels fest und überreichte den Preis am 15. Oktober in der Frankfurt Paulskirche im Rahmen der diesjährigen Frankfurter Buchmesse. Kritiker warfen Annemarie Schimmel eine Verharmlosung des islamischen Fundamentalismus vor. In ihrer Danksagung distanzierte sich Schimmel erneut von der „unheilvollen Fatwa gegen Salman Rushdie". Sie setzte sich dafür ein, im Dialog mit dem Islam „feiner zu differenzieren und die zarteren Zwischentöne, die positiven Aspekte des gelebten Islams zu erkennen". Sie kritisierte, was sie eine „erschreckende Verengung und Verhärtung dogmatischer und legalistischer Positionen" nannte. Es gehe dabei schon längst nicht mehr um Versuche, sich gegen den wachsenden Einfluß des Westens abzuschotten. „Wir stehen weithin einem Ausdruck reiner Machtpolitik gegenüber, Ideologien, die sich des Islams als eines Schlagwortes bedienen und mit seinen religiösen Grundlagen kaum noch etwas gemein haben." Gegen die Kritik an ihre Adresse, den Islam zu idealistisch zu zeichnen, verteidigte sie sich mit dem Zitat eines schwedischen Islamwissenschaftlers: „Ein religiöser Glaube hat dasselbe Recht wie jede andere ideelle Bewegung, nach dem beurteilt zu werden, was er wirklich will, nicht danach, wie menschliche Schwäche und Erbärmlichkeit das Ideal verfälscht haben." In seiner Laudatio auf die Preisträgerin meinte Bundespräsident *Roman Herzog*, die Kontroverse um Annemarie Schimmel habe zur Erkenntnis beigetragen, daß eine „vertiefte und differenzierende Beschäftigung" mit der vielschichtigen islamischen Kultur vonnöten sei.

Notizen

Zu einer Sonderkonferenz hatte Johannes Paul II. am 17. Oktober die 24 Bischöfe aus dem ehemaligen Jugoslawien geladen, um mit ihnen die Situation in ihren Ländern, die Möglichkeit einer dauerhaften Friedenslösung sowie die Hilfe für Kriegsopfer zu erörtern. Mit Ausnahme des nach wie vor unter „Hausarrest" stehenden Bischofs von Banja Luka, Franjo Komarica, kamen alle nach Rom. In seiner Ansprache betonte der Papst: „Die Katholiken wollen ihren Beitrag zum Frieden leisten, zum Verzeihen und zur Versöhnung." In einer zum Abschluß veröffentlichten „Zehn-Punkte-Charta" verpflichten sich die Bischöfe zu einem spirituellen, moralischen und materiellen Wiederaufbau, zu einem Beitrag für ein friedliches Zusammenleben und eine Versöhnung aller ethnischen Gruppen.

Zwölf Oberhäupter autokephaler orthodoxer Kirchen haben sich auf Einladung des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Bartholomäus I., vom 23. bis 26. September auf Patmos getroffen. Offizieller Anlaß des Treffens war das 1900jährige Jubiläum der angeblich 95 nach Christus auf Patmos geschriebenen Apokalypse des Johannes. Dem Treffen fern blieb der Patriarch der russisch-orthodoxen Kirche, Alexej II.; als Grund wurde der Konflikt mit dem ökumenischen Patriarchat über die Abspaltung der baltischen und ukrainischen Orthodoxie von der russisch-orthodoxen Kirche angenommen. In einem Schlußkommuniqué verurteilten die Kirchenführer, darunter auch der Patriarch der serbisch-orthodoxen Kirche, „jeden fanatischen Nationalismus". Zugleich wurde auch die Bedeutung der Ökumene betont, vor „Uniatismus" und „Proselytismus" aber gewarnt.

In einem Brief an seine Priester hat der Erzbischof von Florenz, Kardinal Silvano Piovanelli, Richtlinien für das Wirken des „Neokatechumenalen Wegs" in den Pfarreien aufgestellt. Hintergrund für den Brief sind Spannungen in verschiedenen Gemeinden, in denen die Neokatechumenalen aktiv sind; vergleichbare Probleme mit dieser geistlichen Bewegung bzw. ihren Sonderriten und ihrem Verkündigungsstil haben sich auch in anderen Ortskirchen schon ergeben. Der Florentiner Erzbischof hält fest, die Gemeindepfarrer dürften sich nicht auf eine einzige Methode der Evangelisierung festlegen; mit Hilfe des neokatechumenalen Wegs könne man nie alle Gemeindemitglieder erreichen. Es dürfe keine nur „neokatechumenale Pfarrei" geben, ebensowenig wie eine nur charismatische. Die Aufgaben in Verkündigung, Liturgie und Katechese sollten vom Pfarrer nie nur an Neokatechumenale übertragen werden. Vor der Einführung des „Neokatechumenalen Wegs" in einer Pfarrei müsse sich der Pfarrgemeinderat mit der Frage befassen.

Der amtsenthobene Bischof Jacques Gaillot hat sich erneut brieflich an Johannes Paul II. mit der Bitte um ein Gespräch gewandt. Bei einer Pressekonferenz in Freiburg i. Br. (vgl. ds. Heft, S. 575) bezeichnete Gaillot die bisher vom Apostolischen Stuhl erhobenen Bedingungen als für ihn unannehmbar. Es werde von ihm nicht nur verlangt, daß er alleine erscheinen und daß es keinerlei Pressekommuniqués über das erfolgte Gespräch geben solle. Vor allem verlange man von ihm, daß er seine „Versäumnisse in der pastoralen Leitung, der kirchlichen Gemeinschaft und im Dienst am gemeinsamen Glauben der Kirche" anerkenne.

Zum neuen Bischof der Evangelischen Kirche des Augsburger Bekenntnisses in Österreich wählte die Synode den bisherigen Superintendenten für Kärnten und Osttirol, Herwig Sturm. Der 53jährige Sturm, Sohn eines Superintendenten, tritt die Nachfolge von Bischof Dieter Knall an. Die Evangelische Kirche (A. B.) in Österreich hat etwa 350 000 Mitglieder; regionale Schwerpunkte sind das Burgenland und Kärnten. Neben der lutherischen gibt es in Österreich auch eine kleine reformierte Kirche (H. B.). Lutheraner und Reformierte haben eine gemeinsame Kirchenleitung und eine gemeinsame Synode.

Den häufig ausgeblendeten wirtschaftlichen „Strukturanpassungen" in den Industrieländern, die dringend notwendig seien, um den Entwicklungsländern die Möglichkeit einer nachhaltigen Entwicklung zu geben, widmet sich die Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik" der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz. In einer Mitte September unter dem programmatischen Titel „Mut zur Strukturanpassung bei uns – Hilfe für die Entwicklungsländer" veröffentlichten, knapp 50seitigen Studie plädiert das Expertengremium für die stärkere Öffnung der Märkte für Erzeugnisse der Entwicklungsländer. Strategien der Liberalisierung des Welthandels werden aufgezeigt, um die Handelsbedingungen und damit die Chancen der Armutsverminderung zu verbessern. Überdies widmen sich die Sachverständigen auch flankierenden währungs- und fiskalpolitischen Maßnahmen.

Anfang Oktober veröffentlichte das Zentralkomitee der deutschen Katholiken ein Positionspapier mit dem Titel „Fluchtursachen mindern". Im Bemühen um die Umsetzung der Einsicht, daß statt der Abschottung gegenüber Einwanderung bei den Fluchtursachen angesetzt werden müsse, nennt das ZdK in dem 25seitigen Papier unter anderem folgende Punkte: den Abbau des Wohlstandsgefälles zwischen den reichen Industrieländern und den armen Ländern, neue Friedens- und Konfliktstrategien inklusive Einrichtung und Ausbau von Früherkennungs- und Frühwarnsystemen. Überdies regt das ZdK eine Änderung und Ergänzung der Genfer Flüchtlingskonvention an, so daß auch Menschen, die vor Aggression, Bürgerkriegen und wirtschaftlichen oder ökologischen Katastrophen fliehen, als Flüchtlinge anerkannt würden. Ebenso sei es dringlich geboten, geschlechtsspezifische Fluchtursachen in die Flüchtlingsdefinition einzubeziehen.

„Wir verurteilen die Bluttat und bedauern, daß die unmenschliche Gewalt der vergangenen Jahre wieder zurückgekehrt ist", erklärte die Bischofskonferenz von Guatemala in einer Reaktion auf ein von der Armee verübtes Massaker. 11 Tote, darunter Frauen und Kinder, und 21 weitere Verletzte hatte ein Überfall guatemaltekischer Soldaten auf ein Dorf gefordert, in dem aus dem mexikanischen Exil zurückgekehrte Bürgerkriegsflüchtlinge den Jahrestag ihrer Rückkehr nach Guatemala feierten. In ihrer Erklärung mahnten die Bischöfe die Armee, das fundamentale Recht auf Leben endlich zu respektieren. Die Regierung wurde zur rückhaltlosen Aufklärung aufgefordert. Der Verteidigungsminister Mario Enriquez trat inzwischen zurück.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind eine Beilage des Verlages Herder, Freiburg, und des Verlages Butzon und Bercker, Kevelaer, beigefügt.

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 12 49. Jahrgang Dezember 1995

Jedes geschichtliche Ereignis ist im Augenblick seines Geschehens von Pulverdampf umgeben.

Karl Rahner

30 Jahre nach dem Konzil

Vor dreißig Jahren – am 8. Dezember 1965 – endete das Zweite Vatikanische Konzil. Beim Blick zurück könnte einem der Schrecken in die Glieder fahren, zumal jemandem, der theologisch und kirchlich mit dem II. Vatikanum aufgewachsen ist und die Entwicklung seither mit halbwegs wachen Sinnen begleitet hat. Was hat sich in diesen dreißig Jahren zugetragen, daß aus dem von Johannes XXIII. beschworenen Neuen Pfingsten – wenigstens in unseren Breitengraden – eine Atmosphäre der Lustlosigkeit und Absatzbewegungen geworden ist, von den Reibungsverlusten im Innern ganz zu schweigen? Die Antwort darauf kann nicht Schwarz-Weiß sein, dem Ernst der Situation sollte sich aber niemand entziehen.

Die Zahlen spenden keinen Trost

Lassen wir die periodischen steigenden Kirchenaustrittszahlen, die die evangelische Kirche noch stärker betreffen als die Katholiken, als das für das kirchliche Leben selbst am wenigsten aussagekräftige Phänomen beiseite. Aufrüttelnd daran ist allerdings, daß wohl zum erstenmal in der Geschichte des Christentums zumindest kleine Minderheiten nicht aus Glaubensverlust die Kirche verlassen, sondern weil ihnen die Kirche selbst nicht mehr als Ort und Gemeinschaft des Glaubens erscheint. Und höchst bedenklich ist auch, aber das liegt auf einer anderen Ebene, daß mehr oder weniger echte religiöse Bedürfnisse sich dem kirchlichen Leben gegenüber verselbständigen und sich in Sekten oder diversen synkretistischen Bewegungen ihre eigenen Ausdrucksformen suchen.

Sehr viel nachdenklicher macht schon der enorme *Rückgang des Gottesdienstbesuches.* Es gibt dafür eine Menge Erklärungen, darunter die Tatsache, daß Katholiken in der kirchlich freieren Atmosphäre nach dem Konzil in großer Breite schlicht ihr Verhalten geändert haben und den Besuch des Sonntagsgottesdienstes nicht mehr als Kirchenpflicht, sondern als persönliche Entscheidung ansehen. Auch darf nicht unterschlagen werden, und das hilft auch, die Kirchenaustrittswellen zeitgeschichtlich richtig einzuordnen, daß bereits in den fünfziger Jahren rund die Hälfte der gottesdienstpflichtigen Katholiken der sonntäglichen Eucharistiefeier fernblieben. Aber während der Sonntagsgottesdienstbesuch zur Konzilszeit noch um die 45 Prozent lag, ist er zwischen 1965 und 1985 nach der kirchenamtlichen Statistik von 45,9 auf 25,8 Prozent zurückgegangen und von 1985 und 1993, dem bislang letzten Erfassungsjahr, nochmals von 25,8 auf 19,6 Prozent gesunken.

Nur Trennung der Spreu vom Weizen oder Verfall der Glaubensbindungen bis an den Rand der Kerngemeinden? Der Gottesdienstbesuch ist nun mal religiöser Kern des Christseins und sichtbare Beglaubigung des Bekenntnisses zugleich; es muß sich also nicht nur in den Bräuchen und Gewohnheiten, sondern im Christsein selbst etwas geändert haben. Die Veränderungen fallen noch mehr ins Gewicht, wenn man den Rückgang an persönlicher Religiosität im Privaten, das Verschwinden religiöser Rituale und gemeinsamer Gebetszeiten in den Familien bedenkt.

Zusammenbruch nur der alten volkskirchlichen Strukturen auf einem sehr plural gewordenen Markt der Orientierungen und Unterhaltungen oder Abwanderung vieler Katholiken

mit ohnehin loser Bindung an das kirchliche Leben in die individuelle religiöse Beliebigkeit mit Rückwirkung auf die Glaubenshaltung in den Gemeinden selbst? Der Gottesdienst als kultische Grundform des Gemeindelebens nur noch Angebot für diejenigen der älteren Generation, die in der Kirche eine soziale Beheimatung gefunden haben?

Und der Gottesdienst selbst? „Ende des Mysterienspiels – aktive Gemeinde" so resümiert *Otto Hermann Pesch* in seinem Konzilsbuch von 1993 die nachkonziliare Gestaltung der Gemeindeeucharistiefeier. Indessen hat man gelegentlich den Eindruck, das Orgelbrausen müsse nicht nur gesanglich den aktiven Part in der Gemeinde übernehmen. Und die „mensa verbi", der Tisch des Wortes, von dem die Liturgiekonstitution und in ihrem Kontext die Offenbarungskonstitution so beherzt spricht? Rühmliche Ausnahmen gibt es, aber in der Regel ist aus der katholischen Predigt homiletische Magerkost geworden. Verkündigungsrhetorik flüchtet sich ins Ablesen. Die Kanzel wurde als erstes aufgegeben. Als Ort geistlicher Provokation, was etwas anderes ist als Folklore, ist sie längst obsolet geworden. Wer mehrere Gemeinden zu „verwalten" hat und von Zelebration zu Zelebration hasten muß und unter der Woche von Termin zu Termin, ist innerlich zu sehr ausgelaugt, um sich auf die Tiefen zu besinnen, aus denen heraus er die Gewissen aufrütteln kann.
Dann die *Theologie.* Man muß vorsichtig sein. Der weitverzweigte theologische Betrieb läßt sich nicht an einigen wenigen Publikationen messen. Auch verbieten sich allzu schlichte Einteilungen, vor allem eine simple Gegenüberstellung Ost–West oder auch Nord–Süd: Der Westen auf der Höhe der Zeit, die Theologie im Osten noch in den Fängen einer durch Verfolgerdruck konservierten, aber nicht mehr lebensfähigen Tradition. Nicht zu übersehen ist, daß der (romanische) Süden besonders in der praktischen und katechetischen Theologie aufgeholt hat, von der man hierzulande gelegentlich den Eindruck hat, sie gehe zu sehr auf begrifflichen Stelzen und sei im Süden, ohne Universitätstheologie, realitätsnäher und vitaler.

Es fehlt theologisch nicht an Anbietern und – erfreulich – nach wie vor trotz schlechter Berufsaussichten nicht an Nachfrage. Aber personell scheitert der gute Ertrag, je länger wir uns von der offenen Konzilsatmosphäre entfernen, nicht selten schon an kleinlichen Bedenken Roms bei der Besetzung von Lehrstühlen, und die Sache selbst bleibt zu häufig im Methodischen hängen. „Molta teologia, poco Dio" – „Viel Theologie, aber wenig Gott", sagte jüngst der inzwischen neunzigjährige Kardinal *König* zu einem Interviewer des italienischen „regno". Wer möchte dem neben Altbischof *Josef Stimpfle* wohl letzten noch lebenden Konzilsvater des deutschen Sprachraums da widersprechen?
Ausdruck der Unfähigkeit in einem wissenschaftlichen wie lebensweltlich komplizierten und ablenkungsreichen profanen Umfeld, dem Gott der christlichen Offenbarung intellektuell und existenziell einen vorzeigbaren resp. wahrnehmbaren Platz zu verschaffen und den Prediger, Katecheten, Liturgen, theologischen Erwachsenenbildner entsprechend zu „informieren"? Was sollte sonst Aufgabe christlicher Theologie sein? Das Exerzierfeld, auf dem diese Aufgabe exemplarisch erprobt werden könnte: Die Aufarbeitung und offensive Korrektur eines immer vager gewordenen *Religionsverständnisses,* Religion als variantenreiche Strategie beliebiger Kontigenzbewältigung, die im Zweifelsfall auch bloßes Verlangen nach angstfreier Selbstverwirklichung sein kann, in das christlicher Glaube mit sozial- und psychoanalytischen Kunstgriffen hineinintegriert wird. Eine offensive Aufarbeitung dieses Themas wäre ein großer Gewinn, z. B. für den institutionell bei uns von Ausnahmen abgesehen gut gesicherten, in seinen Inhalten aber völlig verunsicherten schulischen Religionsunterricht.

Emanzipiert, verkirchlicht und kleinlaut

Und schlußendlich – die Katholiken in der *profanen Öffentlichkeit.* Soweit es sich dabei um ein spezifisch deutsches Thema handelt: Der katholische Bevölkerungsteil hat in den letzten dreißig Jahren, was seine Präsenz in den gesellschaftlichen (informellen wie funktionellen) Eliten betrifft, unauffällig, aber stetig und kräftig aufgeholt. Ob es sich um die oberen oder mittleren Führungsetagen großer Unternehmen, um herausragende Wissenschafts- und Forschungseinrichtungen, um die öffentliche Verwaltung oder um politische Stäbe handelt: Überall trifft man heute auf Katholiken, und keineswegs auf beliebige, sondern durchwegs auch auf Menschen mit persönlicher Kirchenbindung.
Soziologisch gesehen gehören die Katholiken in Deutschland zu den größten Nutznießern der Bildungsexpansion. Aber die Präsenz in der Sache wird immer mehr „verkirchlicht", damit veramtlicht. Anstelle der Verbände und unabhängiger Expertengruppen werden fast ausschließlich Episkopate und Kirchenleitungen zu Sprechern in gesellschaftlichen Fragen. Was an wegweisenden Papieren produziert wird, unterliegt damit von vornherein dem institutionalisierten Kompromiß zum Schaden für die Klarheit der Aussage: Die bisherige Entwurfsgeschichte des evangelisch-katholischen Papiers „Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland" ist ein Musterbeispiel dafür. Da wird, wie in politischen Gremien auch, nach allen Seiten abgewogen, da eine Konzession dieser Seite, dort eine der anderen Seite gemacht. Auf der Strecke bleiben die bahnbrechenden Impulse und praktikablen Lösungsvorschläge.
Konkretisiertes Beispiel: Das Ringen um bezahlbare Beschäftigung möglichst für alle. Allen ist klar, daß angesichts der veränderten Nachfrage nach Arbeitsplätzen und des Rationalisierungszwangs durch technologischen Wandel über wirtschaftliches Wachstum allein Vollbeschäftigung nicht mehr zu erreichen ist.
Die Tarifpartner können sich aus ihren Interessenverflechtungen nur unter Ächzen und Stöhnen herauswinden, Politiker verschieben aus Angst vor Machtverlust die Wahrheit von Wahltermin zu Wahltermin. Da genügt es nicht, in einem Kirchenpapier zu Lohnkosten und Arbeitszeitgestal-

tung ungefähr das zu sagen, was alle sagen. Kirchenamtliche Dokumente können sich aber dem Trend zum Vorwegkompromiß kaum entziehen. Warum finden sich nicht aus Eigeninitiative katholische, meinetwegen auch überkonfessionelle christliche Gruppen zusammen, die, ausgestattet mit dem nötigen Sachwissen, ohne eingebaute Kompromißformeln das Nötige sagen?

Daß sich diesbezüglich wenig regt, mag ganz banale Gründe haben. Die mediale Vernetzung schreitet zwar gewaltig fort, aber mit der gesellschaftlichen Produktivität der informellen Kommunikation, auch der von Person zu Person, hapert es. Wer weiß schon jeweils, wer genau wann wo was ist. Aber es gibt auch katholizismusinterne Gründe, die die informelle Kommunikation untereinander und das Mitmachen bremsen. Viel Streit ermüdet, und wo das freie Wort nicht sehr geschätzt wird, wo die Grenzen der kirchlichen Meinungsbildung eng gezogen werden, da mischt man sich lieber nicht ein, zieht sich zurück. Dies ist besonders bedauerlich in einer Zeit, in der ethische Probleme überall akut werden, die profane Gesellschaft damit in zahllosen Verlegenheiten steckt und ein meinungsbildendes Wort aus katholischem Munde durchaus gefragt wäre.

Selbstüberschätzung und Verengungen

Aber was hat das alles mit dem II. Vatikanum zu tun? Einiges direkt, manches indirekt, vieles hat mit der Art zu tun, wie das II. Vatikanum als Ereignis und im Ergebnis verstanden wurde; das meiste allerdings wäre wohl mit oder ohne Konzil ähnlich gekommen. Entscheidende Entwicklungen waren so nicht vorauszusehen: das Ausmaß an Individualisierung z. B., wie wir es in den letzten Jahrzehnten erlebt haben, mit ihrem Verschleiß an zwischenmenschlichen und sozialen Bindungen. Wohl war der Trend bereits in den sechziger Jahren festzustellen, nicht aber das Ausmaß. So werden nicht nur traditionelle Schwachpunkte katholischer Moral (Familien- und Sexualmoral) zum besonderen Stein des Anstoßes: das veränderte Bindungs- und Freizeitverhalten, die viel größer gewordene individuelle Mobilität hat mittelbare Auswirkungen auf die kirchlichen Grundvollzüge, auf die Organisation des Gemeindelebens, auf den gemeindlichen und besonders auf den verbandlichen Zusammenhalt.
Aber nun zurück zum Konzil selbst.
– Die *Liturgiereform:* Der katholische Gottesdienst ist von rituellen Überlastungen und magischen Zutaten gereinigt, aber anthropologisch verdünnt aus dem II. Vatikanum hervorgegangen. Die Liturgiereform des II. Vatikanums wird einmal in die Geschichte eingehen als das Musterbeispiel einer zeitlich überfälligen, in der Substanz richtigen, aber in der Anwendung und Wirkung ambivalenten Reform, weil auf dem Reißbrett entworfen und ohne tiefere Besinnung auf das Wesen des Kults und seine anthropologischen Gesetzlichkeiten in die Praxis umgesetzt. Es ist grundfalsch zu behaupten, durch die veränderte Liturgie seien die Leute aus den Kirchen vertrieben worden, aber der oft wenig ansprechende liturgische Vollzug liefert einen zusätzlichen Vorwand, um sich vom gottesdienstlichen Leben zurückzuziehen. Die Folgerung daraus: Nicht eine Desavouierung der Liturgiereform des II. Vatikanums, wohl aber eine Teilrevision und Weiterentwicklung.
Die Verengung des katholischen Gottesdienstes auf die Eucharistiefeier muß um der besseren Hinführung zur Eucharistie selbst willen aufgebrochen werden. Neben der nachkonziliaren Gemeindeliturgie könnte der Lateinische Ritus als eine festliche Hochform in gereinigter Gestalt wieder zugelassen werden, nicht um den Jüngern des verstorbenen Erzbischofs Lefebvre entgegenzukommen, sondern um im katholischen Gottesdienst Uniformität und Willkür gleichermaßen zu überwinden.

– Der Paradigmenwechsel von „Mystici corporis" zur Volk-Gottes-Theologie, verkürzt ausgedrückt vom *mystischen Wesen der Kirche zu ihrer menschlichen Zusammensetzung:* Dies war so nicht der Wille des Konzils, aber so kam er bei vielen Katholiken an. Zunächst war das das neue Kirchenerlebnis: Die Kirche nicht verengt auf die „societas perfecta hierarchica", sondern als die um Christi willen mit ihren Amtsträgern versammelte Gemeinschaft der Getauften. Dies war Ekklesiologie für das Leben und ökumenischer Aufbruch zugleich. Aber der Paradigmenwechsel setzte sich beim Kirchenvolk überwiegend in der eben charakterisierten verkürzten Fassung durch. Das Verständnis der Kirche als sakramentaler communio vermochte den mit einer isolierten Herausstellung des Volk-Gottes-Gedankens faktisch verbundenen Trend zur ekklesialen Verflachung nicht zu stoppen.
Nie ist so recht in Fleisch und Blut übergegangen, was im ersten Kapitel der Kirchenkonstitution angelegt war: das pneumatologisch-mystische Wesen der Kirche ausgedrückt in den verschiedenen biblischen Bildern, die alle Wesenszüge der Kirche ausdrücken, ohne deren sakramentale Natur zu verschleiern und sie auf die Ebene einer beliebigen religiösen Gemeinschaft herabzudrücken. Dies hat den nachkonziliaren Streit über die binnenkirchlichen Beziehungen zwischen Hierarchie und Laien trotz der wenigstens ansatzweise gewährten Mitwirkungsrechte von Laien in den Ortskirchen verschärft und den missionarischen Impetus geschwächt und das konziliare Verständnis der Kirche als Grundsakrament verdüstert.

– Die *Pastoralkonstitution* bzw. das Kirche-Welt-Verhältnis des Konzils: Mit „Gaudium et spes" sahen die reformwilligen Kräfte den eigentlichen pastoralen Auftrag des II. Vatikanums erfüllt. Der seit der Aufklärung herrschende katholische Kulturseparatismus sollte überwunden, die Moderne in ihrem geschichtlichen Eigenwert endgültig anerkannt, die Vorbehalte gegenüber Wissenschaft und technischem Fortschritt abgebaut, der Dialog mit den autonomen weltlichen Sachbereichen neu eröffnet und nicht mehr von oben her, dekretorisch, sondern partnerschaftlich geführt werden.
Bedenkt man, daß Gestalt *und Idee* von „Gaudium et spes"

erst dem Konzil selbst entstammten, so war die Pastoralkonstitution ein großer Wurf. Er verdeckte aber nur dürftig eine gewisse *Harmlosigkeit* in der Einschätzung der Herausforderungen der Kirche durch eine Welt, mit der die Kirche sich in Jahrhunderten auseinandergelebt hatte. Die zeitgenössische Lebenswelt erwies sich als sehr viel widerständiger, als man sie sich in der Zeit der neuen Weltzuwendung vorgestellt hatte. Der Versöhnung mit der Moderne stand ja nicht nur die intellektuelle Erstarrung katholischer Tradition entgegen, sondern die Tatsache, daß es die Moderne längst „gelernt" hatte, ohne geistliche Energiezufuhr aus dem christlichen Glauben auszukommen. Und vor allem blieb nach dem Konzil die Hauptforderung für ein realistisches Kirche-Welt-Verhältnis uneingelöst, wie sie Kardinal Lercaro in der ersten Debatte zum Entwurf der Pastoralkonstitution formuliert hatte: „Die wirksamste Botschaft der Kirche an die Welt ist die völlige Erneuerung der Kirche."

Wer weit nach vorne will, muß tief nach innen gehen

Was bleibt als Weg in die Zukunft? Zunächst allein der über die praktischen Reformen. Soweit sie solche mit Augenmaß fordern, handeln trotz fragwürdiger Simplifizierung der Fragestellungen auch die Initiatoren der verschiedenen Kirchenvolksbegehren nicht nur legitim, sondern hilfreich. Vorrang müssen allerdings die Reformen selber erhalten: Dialoge gewissermaßen um des Dialogs willen führen nicht weiter. Das dringendste Reformanliegen betrifft zweifellos das geistliche Amt bzw. die Zugänge zu ihm. Den zölibatären Klerus, so wie wir ihn gewohnt sind, wird es künftig in ausreichender Zahl nie mehr geben. Gemeinden aber brauchen *sakramental bevollmächtigte* Seelsorger, die selbst in den Gemeinden mitleben, sonst zerfallen die Gemeinden – trotz aller Notlösungen mit Laientheologen und der vielen spontanen Aktivitäten von Gemeindemitgliedern.
Man wird aber gut daran tun, die Frage nicht auf Zölibat und „viri probati" zu begrenzen. Die Gemeinden brauchen sakramental bevollmächtigte Seelsorger, die als gereifte Persönlichkeiten sich im komplizierten Geflecht gesellschaftlicher Strukturen, lebensweltlicher Bedürfnisse und geistlicher Erfordernisse zurechtfinden; sie brauchen Gemeindevorsteher, die die christliche Botschaft praktisch und von Grund auf gelernt haben und Mitarbeiter mobilisieren und führen können. Solche Persönlichkeiten gedeihen durch geistliche und gesellschaftliche Einübung besser als durch Seminarausbildung mit zölibatärer Lebensform als Ziel.

Ein kirchlicher „Grunddienst", der in etwa die frühere Gestalt des Kaplans ersetzt, könnte ein Weg sein. So bleibt für diejenigen, die die Leitung einer Gemeinde übernehmen oder sonst eine leitende Seelsorgstätigkeit ausüben wollen, Zeit, sich *vor* der Priesterweihe zu bewähren. Natürlich würde damit der Kirche ein Quantensprung abverlangt mit nicht nur organisatorischen, sondern auch geistlichen Risiken, und natürlich würde dann nicht alles besser sein, als es jetzt ist. Aber darum geht es nicht, sondern allein um den Vorrang der Seelsorge vor allen anderen Überlegungen: Salus animarum suprema lex – das oberste Gesetz der Kirche ist die Seelsorge.

Wer den Mut zu einschneidenden Reformen aufbringt, der muß – nach einem Wort von *Walter Dirks* aus der Zeit des Konzilsendes – allerdings auch bereit sein, tief nach innen zu gehen. Der Gang in die Tiefe kann dabei durchaus mit praktischen Reformen verknüpft sein.
Ein erstes Beispiel: Die Handhabung des *Bußsakraments*, überhaupt des kirchlichen Bußwesens. Aus berechtigter Abwehr früherer überzogener Beichtzwänge, aber auch aus gedankenloser Nachgiebigkeit ist das kirchliche Bußwesen in der Nachkonzilszeit bis zur Unkenntlichkeit verkümmert. Dies kann angesichts des allgemeinen Schuldverdrängens durch Wegtherapieren für eine Glaubensgemeinschaft tödlich sein. Voraussetzung für eine Wende: Was da verkümmert ist, muß durch die kirchliche Verkündigung erst wieder ins Bewußtsein gerufen werden. Warum ist z. B. die alte Tradition der Fastenpredigten weitum aufgegeben worden?

Ein zweites Beispiel: Die nachkonziliare Gestaltung der *Totenliturgie*. Nach christlichem Glauben wird, wie es im Hochgebet der Totenmesse heißt, im Tode „das Leben verwandelt, nicht genommen". Mit Recht ist deshalb die Totenliturgie von der Auferstehungshoffnung bestimmt. Aber Christen sollten angesichts des Todes über die eschatologische Spannung zwischen dem Hier und dem Danach nicht hinwegreden und damit unfreiwillig zur zeitgenössischen Todesverdrängung beitragen.
Und als letztes, aber weitaus gravierendes Beispiel: Wir dürfen am allerwenigsten verdrängen, was „Gaudium et spes" noch unter der Sonderrubrik „Atheismus" abhandelte und was *Johann B. Metz* mit einem verqueren Begriff „Gotteskrise" nennt: Es ist die verbreitete Unsicherheit über den Grund und das Ziel christlichen Glaubens. Spuren dieser Unsicherheit zeigen sich bis weit in die Kerngemeinden hinein und auch beim amtlichen kirchlichen Personal. Bislang ist es darüber weder nach innen noch nach außen zu einer wirklich offenen Aussprache gekommen.
Erst wenn der Mut zu beidem praktisch wird, zu konkreten Reformen, wo sonst die Seelsorge zusammenbrechen würde, und zur vorbehaltlosen Auseinandersetzung über die „Gotteskrise" in der Kirche selbst, wird der Katholizismus sowohl an religiöser wie an gesellschaftlicher Vitalität wiedergewinnen.
In den dreißig Jahren nach dem Konzil wurde viel getan, auch viel verändert und vieles noch mehr beredet, aber wenig wirklich reformiert, und man hat das große Glaubensthema, die Frage, wie es um den christlichen Glauben im Bewußtsein der Christen selbst steht, immer wieder umgangen oder hat sie nur von den Rändern her berührt. Das Fazit der dreißig Jahre Nachkonzilszeit zeigt: Die Um- und Auswege sind erschöpft. Jetzt heißt es: Hic Rhodus, hic salta.

David Seeber

Symbolisch

Kirchenvolksbegehren ging zu Ende

Mit seinen 1,845 Millionen Unterschriften insgesamt, darunter 1,483 Millionen Unterschriften von Katholiken – die Unterschreibenden mußten sich selbst als Katholiken oder Nichtkatholiken einstufen –, ist das Kirchenvolksbegehren in Deutschland schon rein quantitativ nicht so ausgefallen, daß man es einen Flop nennen könnte. Von den durch die Aktion angestoßenen Diskussionen und inhaltlichen Auseinandersetzungen im kirchlich-gemeindlichen wie im nichtkirchlichen Raum ganz zu schweigen.

Aber ein ähnlich strahlender Erfolg wie in Österreich wurde es auch nicht. Dies ist nicht nur eine Frage von ein paar Stimmen mehr oder weniger und war im übrigen vorhersehbar. Eine wirkliche Überraschung wäre es gewesen, wenn es anders gekommen wäre. Die innerkirchliche Stimmung in Deutschland ist bei weitem nicht so belastet wie in Österreich.
Das Ergebnis bewegt sich in einem Rahmen, in dem einige Hunderttausend Stimmen mehr oder weniger letztlich am Gewicht des Votums und der gesamten Aktion nichts Entscheidendes ändern. Auch nicht Fragen wie diejenigen, in welchem Ausmaße Personen mehrfach und wieviele Nichtdeutsche unterschrieben haben und ob die Selbsteinstufung als Katholik bzw. Nichtkatholik statistisch wirklich verläßlich ist.

Selbst wenn man die Initianten nicht ganz von der Verantwortung freisprechen kann, Erwartungen geweckt zu haben, die ein Unternehmen wie das Kirchenvolksbegehren selbst im Idealfall nicht erfüllen kann – wer hegte schon ernsthaft die Hoffnung, daß sich mit dem Votum des Kirchenvolksbegehrens von einen Tag auf den anderen alles in der Kirche ändern würde? Dazu hätte es auch nicht der Bekräftigung von „Ordinatio Sacerdotalis" durch die Glaubenskongregation am Tag vor der Bekanntgabe des Ergebnisses des Kirchenvolksbegehrens (vgl. HK, ds. Heft, S. 680) bedurft. Daß ein schneller Erfolg nicht zu erwarten war, spricht andererseits nicht gegen die Durchführung des Begehrens.

Unterstellt wurde die Erwartung von sofortigen und allumfassenden Änderungen der kirchlichen Lage von denjenigen, die sich von Zielen und Methoden des Kirchenvolksbegehrens mehr oder weniger massiv distanzierten. Dies blieb nicht das einzige Mißverständnis. Die Akribie, mit der z. T. von kirchenamtlicher Seite, aber auch im Verbandskatholizismus an einzelnen Forderungen herumexegetisiert wurde, zeigte nur, daß man Sinn und Zweck eines solchen Vorgangs im Grunde falsch einschätzte.
Über Sinn und konkrete Formulierungen und Forderungen des Kirchenvolksbegehrens ließ sich wahrlich streiten. Ein „remake" der österreichischen Vorläuferaktion war nicht zwingend. Dafür zwei Beispiele: In Sachen Zölibat wäre eine Forderung nach der Weihe von „viri probati" vermittelbarer gewesen. Mit einer solchen Forderung hätte man es den Bischöfen schwerer gemacht, sich vom Begehren zu distanzieren, haben sie sich z.T. ja selbst bereits entsprechend geäußert. Und das Wort von der „Drohbotschaft" stand in einer gewissen Spannung zur Tatsache, daß man sich heute im allgemeinen mit großer Leichtigkeit über kirchlich verkündete Normen hinwegsetzt und die Zahl derjenigen, die sich in dieser Hinsicht ängstigen lassen, gering geworden ist.

Insofern verwunderte es nicht, daß die Diskussion um das Kirchenvolksbegehren über weite Strecken nicht wirklich eine Debatte über die einzelnen Forderungen war, sondern die Auseinandersetzung um die Befürwortung oder Ablehnung einer vage als reformerisch zu bezeichnenden Entwicklungsrichtung in der Kirche. Nicht wenige unterschrieben, die im Detail manches am Begehrenstext auszusetzen hatten. Und manche unterschrieben nicht, obwohl sie der einen oder anderen Forderung durchaus einiges abgewinnen konnten.

Die Unterstützung für das Kirchenvolksbegehren muß mehr als ein symbolischer Akt für Reformen in der Kirche gesehen werden, denn als Befürwortung einer theologisch einwandfreien und ausgewogenen Expertise ausgewählter Reformvorhaben. Es ging um die Möglichkeit zu sagen: So geht es nicht weiter! Tut endlich was! Unsere Geduld ist bald erschöpft!
Daß dies im rechtskatholischen Lager wie ein frontaler Angriff gegen die Kirche gelesen wurde, war gleichfalls zu erwarten. Die Initiative „Pro Kirche" reduzierte die Auseinandersetzung um das Volksbegehren auf die polemisch vereinfachende Formel: Bist du für oder gegen die Kirche, für oder gegen die Bischöfe und den Papst? Mit der Vorstellung, bei den Forderungen des Kirchenvolksbegehrens handele es sich um Themen, die der Kirche gewissermaßen vom Zeitgeist angesonnen werden, zimmert man sich seine eigene heile Kirchenwirklichkeit zurecht – und wundert sich dann, daß man damit auf Ablehnung stößt.
Andererseits: Natürlich konnte niemand erwarten, daß das Kirchenvolksbegehren von den Bischöfen begrüßt und womöglich noch mit den Mitteln der kirchlichen Infrastruktur per Amtshilfe unterstützt würde.

Wie es weitergeht, ist derweil kaum abschätzbar. Gespräche der Initianten mit dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz und dem Zentralkomitee der Deutschen Katholiken stehen bevor. Die Träger des Volksbegehrens selbst sind mit der Frage konfrontiert, was sie mit dem durchaus nicht eindeutigen Resonanzkapital, das sie erhielten, anfangen. Daß die eingespielten Verhältnisse im deutschen Katholizismus etwas durcheinander geraten sind, muß kein Nachteil sein. *nt*

Große Worte

30 Jahre Priesterdekret des Konzils

Am 7. Dezember 1965, dem vorletzten Tag des Zweiten Vatikanischen Konzils, wurde zusammen mit der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", dem Missionsdekret und der besonders umstrittenen Erklärung über die Religionsfreiheit das Dekret „Presbyterorum ordinis" über Dienst und Leben der Priester feierlich verkündet. Aus Anlaß des dreißigjährigen Jubiläums des Priesterdekrets veranstaltete die Kleruskongregation Ende Oktober in Rom ein großangelegtes internationales Symposium, das sich mit Identität, Sendung, Spiritualität und Bildung der Priester befaßte.

„Presbyterorum ordinis" gehört zwar nicht zu den „großen" Konzilstexten mit ihren grundlegenden Weichenstellungen für Selbstverständnis und Weltverhältnis der katholischen Kirche. Aber das Dekret hat vor allem das Verdienst, Engführungen im traditionellen Priesterbild aufgebrochen bzw. frühere Schwerpunkte durch *neue Akzente* ergänzt zu haben: „Nicht Weihe und Heiligkeit des Priesters, sondern sein Dienst und seine Aufgabe in der Kirche stehen im Vordergrund der Betrachtung" (*Friedrich Wulf* im LThK-Konzilskommentar).

In der Vorrede zum Priesterdekret ist von „seelsorglich und menschlich vielfach veränderten Verhältnissen" die Rede, in denen die Priester ihr Amt ausüben müßten. Die Verhältnisse sind seit dem Konzilstext *schwieriger und komplexer geworden*: Die kirchlich-gesellschaftlichen Milieus, in die Priester bis vor einigen Jahrzehnten weitgehend eingebunden waren, existieren praktisch nicht mehr. Das religiös-kulturelle Umfeld, in dem Priester das Wort Gottes verkünden, Sakramente spenden und Gemeinden leiten, ist bunter und damit auch anspruchsvoller als zu früheren Zeiten; so gut wie alle Selbstverständlichkeiten in bezug auf Glaube und Kirche sind jedenfalls in unseren Breiten ins Wanken geraten.

Auch innerhalb der Weltkirche stellt sich die Lage recht unterschiedlich dar. Es gibt Diözesen und Regionen mit reichlich Priesternachwuchs und solche, in denen bei Priesteramtskandidaten und Priesterweihen die Kurve massiv nach unten zeigt. In den deutschen Diözesen ist die Zahl der Priesteramtskandidaten derzeit mehr oder weniger stark rückläufig mit den bekannten Folgen für die Struktur der Seelsorge in den Gemeinden.

Auf gesamtkirchlicher Ebene war man in den vergangenen Jahren sichtlich darum bemüht, den *theologisch-spirituellen Rahmen* für Ausbildung und Dienst der Priester zu stabilisieren und ihre *Identität* zu stärken. Im Anschluß an die Vollversammlung der Bischofssynode zum Priesterthema im Herbst 1990 (vgl. HK, Dezember 1990, 574 ff.) veröffentlichte Johannes Paul II. Anfang 1992 das Apostolische Schreiben „Pastores dabo vobis" (vgl. HK, Mai 1992, 204 ff.). Ein Kernsatz des Schreibens: „Der Priester findet die volle Wahrheit seiner Identität darin, sich von Christus herzuleiten, in besonderer Weise an Christus teilzuhaben..." (Nr. 12). Im Frühjahr 1994 legte dann die Kleruskongregation ein „Direktorium für Dienst und Leben der Priester" vor, das sich ausführlich der Identität, der Spiritualität und der Weiterbildung der Priester widmet.

In der Schlußbotschaft des Symposiums zu 30 Jahren „Presbyterorum ordinis" (Osservatore Romano, 29. 10. 95) tauchen weitgehend Stichworte und Akzentsetzungen auf, die aus den genannten Dokumenten schon geläufig sind: So ist die Rede von der notwendigen „Vertiefung der priesterlichen Identität", von der Gleichgestaltung mit Christus, dem Priester, von der Vertiefung der Theologie des Weihesakraments wie des Unterschieds zwischen dem Amtspriestertum und dem Priestertum aller Gläubigen, von der großen Bedeutung der Sorge um Priesterberufungen. Der Text schließt mit einem schon fast hymnisch formulierten Dank an die Priester und mit dem in kirchlichen Verlautbarungen inzwischen obligatorischen Ausblick auf die bevorstehende Jahrtausendwende.

Es bleibt die Frage, was die vielen großen Worte über die besondere Christusbeziehung als Kern priesterlicher Identität, die Forderungen nach spiritueller Vertiefung und Einsatz im Dienst der Evangelisierung bei den Adressaten einerseits und beim Volk Gottes andererseits bewirken. Daß das geweihte Amt und damit auch das Priesteramt zur unaufgebbaren Grundstruktur der Kirche gehören, darüber braucht man im Ernst nicht zu streiten. Aber damit ist noch nicht gesagt, wie der Dienst des Priesters in Zusammenarbeit mit den vielen Diensten von Gläubigen ausgeübt werden soll, nach welchen Kriterien und auf welchen Wegen künftige Priester ausgewählt und ausgebildet werden sollen. Der Pflichtzölibat ist hier bei weitem nicht das einzige Thema.

Am Schluß von „Presbyterorum ordinis" heißt es: „Der gleiche Heilige Geist, der die Kirche antreibt, neue Wege zur Begegnung mit der gegenwärtigen Welt zu eröffnen, rät auch entsprechende Anpassungen des priesterlichen Dienstes an und fördert sie." Man sollte diesen Satz heute neu beherzigen. *ru*

Gefährdet

Der Mord an Rabin macht innere Spannungen Israels deutlich

Der Mord an Israels Premierminister *Jitzhak Rabin* hat auf unerhört drastische, wenn auch nicht völlig unerwartete Weise deutlich werden lassen, wie gefährdet der Friedensprozeß ist, den Israel und die Palästinensische Befreiungsorganisation (PLO) einerseits sowie Israel und Jordanien andererseits bisher eingeschlagen haben. Nur schon die Vorstellung, eines nicht allzu fer-

nen Tages könnte, wie bereits von arabisch-extremistischer Seite angedroht, *Jassir Arafat* ein ähnliches Schicksal ereilen, läßt erahnen, wie leicht das Kartenhaus des Friedens zum Einsturz gebracht werden könnte. Einen ähnlich zwingenden Ersatz wie *Shimon Peres* für Rabin auf israelischer ist auf palästinensischer Seite nicht in Sicht.

Manches spricht indes auch dafür, daß der Friedensprozeß nun weniger gefährdet denn je, wenigstens was seine jüdischen Gegner anbelangt, dastehen könnte. Der israelischen Rechten ist momentan die Möglichkeit genommen, die aus ihrer Sicht anzumahnenden Schwachstellen des Friedensprozesses zu eigenen Gunsten zu nutzen: Die weltweite Zustimmung für den „Märtyrer des Friedens" war zu groß, die Selbstkritik einschließende Trauer in breiten Schichten der israelischen Bevölkerung zu mächtig, so daß sich Versuche verboten, aus den Problemen des Friedensprozesses parteipolitisches Kapital schlagen zu wollen. Wie lange diese Schamfrist oppositioneller Zurückhaltung andauern wird, ist jedoch eine andere Frage.

Innehalten ließ aber nicht nur die Gefährdung des Friedensprozesses in den Tagen nach dem Mord an Jitzhak Rabin. Dieser Mord wirft ein deutlicheres Licht denn je auf die *innere Verfassung des Staates Israel*, die aller Voraussicht nach auch dann noch ein ernstzunehmendes Problem darstellen wird, wenn in der Westbank einmal die Normalität einer etablierten palästinensischen Staatlichkeit Einzug gehalten haben sollte.

Mehr als 45 Jahre nach seiner Staatsgründung fehlt Israel ein verläßlicher Grundkonsens über die politischen und gesellschaftlichen Lager hinweg. Die tragenden Pfeiler des Zionismus befinden sich in einer Krise: Die Kibbuz-Bewegung, einst Kinderstube der politischen, militärischen und administrativen Elite des Landes, lebt inzwischen von den Verdiensten der Vergangenheit – in einer sich zunehmend individualisierenden, postmaterialistischen israelischen Gesellschaft gerät sie an den Rand. Die mit der Kibbuz-Bewegung eng verbundene Arbeitspartei konnte sich nur deshalb an die Spitze des palästinensisch-israelischen Friedensprozesses setzen, weil an der Spitze der von ihr geführten Regierung ein jeden Utopismus unverdächtiger „Falke", ein Militär, der Sieger des Sechstagekrieges von 1967 stand.

In das Machtvakuum, das die traditionellen Träger israelischer Staatlichkeit hinterließen, zogen seit den 70er Jahren rechte und nationalistische Parteien und Gruppierungen. Das Zünglein an der Waage blieben religiöse Parteien mit ihren eigenen Gesetzen politischer Rationalität. Mit der Entscheidung, sich zusammen mit Jassir Arafat auf diesen Friedensprozeß einzulassen, fiel das letzte parteiübergreifende Tabu der israelischen Gesellschaft: die Gesprächsverweigerung gegenüber der PLO. Was für die Führung unter Rabin zu einer Frage politischer, insbesondere sicherheitspolitischer Pragmatik wurde, die Rückgabe der seit 1967 besetzten Gebiete, war für die israelische Rechte eine Frage von prinzipiellem Charakter, ja von geradezu religiöser Qualität. Ihnen geht es um *Boden*, nicht um den *Staat Israel*.

Nur aus dieser Dynamik heraus ist zu verstehen, warum es so weit kommen konnte, daß ein israelischer Premierminister durch einen jüdischen Täter ermordet wurde. In den Augen der religiösen Rechten Israels ist der von Rabin wesentlich mitgestaltete Friedensprozeß mehr als nur ein Ausverkauf israelischer Interessen, er ist eine Zuwiderhandlung gegen einen für irreversibel gehaltenen göttlichen Heilsplan. Rabin brachte mit seiner Politik die *Träume von einem Großisrael zum Zerplatzen*, die sich im letzten nur religiös, nicht aber politisch begründen lassen.

Aber selbst wenn sich die politische Lage in den ehemaligen besetzten Gebieten einschließlich Ostjerusalems eines Tages tatsächlich beruhigt haben sollte, für Israel selbst droht aus dieser politischen Ecke weiter erheblicher politischer Zündstoff. Auch das letzte Konsenselement israelischer Staatlichkeit, die Selbstdefinition als „jüdischer Staat", verspricht auf die Dauer keinen sicheren Boden, so zentral sie auch für die Gründungs- und Aufbauphase, ja für den gesamten Entstehungshintergrund war. Heute wird die Rückgabe der besetzten Gebiete bekämpft, indem man sich auf Besitzrechte beruft, die bis in biblische Zeiten zurückreichen; morgen werden die gleichen Kräfte Israel daran hindern, ein *Staat wie jeder andere* zu werden. Heute mögen solche Gedanken erst in Minderheiten anzutreffen sein; die Notwendigkeit zu dieser Selbstbesinnung wird, die erfolgreiche Fortsetzung des Friedensprozesses vorausgesetzt, jedoch schneller kommen, als es manchem Politiker lieb sein wird.

Solange Israel nämlich nicht ein Staat nach westlich-pluralistischem Muster ist und an seiner religiösen Selbstdefinition sowie an der Verflechtung jüdischer und staatlicher Instanzen festhält, wird dieses Land nicht zur Ruhe kommen. Schon heute lebt der sich als jüdisch verstehende Staat Israel mit einer erheblichen arabischen (muslimischen und christlichen) Minderheit. Es ist abzusehen, daß dieser oftmals übersehene Teil der Bevölkerung Israels schon rein quantativ an Bedeutung zunehmen wird. Solange man einer formierten arabischen gegnerischen Front gegenüberstand, arrangierte man sich notgedrungen mit diesen Ungereimtheiten eigener Staatlichkeit. In dem Maße, wie nach außen politische Normalität erreicht wird, lassen sie sich weniger denn je unter den Teppich kehren. *nt*

Diskriminiert?

EuGH entscheidet gegen eine „leistungsbezogene" Frauenquote

Die Söhne wollen nicht für die Sünden der Väter und Vorväter büßen, die heutige Generation männlicher Berufsträger nicht den über Jahrzehnte und Jahrhunderte angehäuften Schuldenberg allein und vor allem nicht auf einmal wegschaufeln müssen. Wenn es sein muß, läßt sich diese Weigerung

auch per Gerichtsbeschluß absegnen. Kommentare deklarierten jene Oktoberwoche zur „Schwarzen Woche der Frauenförderung", in der auf dem „Zukunfts"-Parteitag in Karlsruhe der Antrag auf Selbstverpflichtung der CDU auf ein Frauen-„Quötchen", das „Frauen-Quorum", durchfiel und der Europäische Gerichtshof (EuGH) ein dickes Fragezeichen hinter deutsche Gleichstellungsgesetze setzte.

Konkret hatte das Urteil vom 17. Oktober entschieden: Die Regelung im Gleichstellungsgesetz Bremens aus dem Jahr 1990, nach der Frauen einem männlichen Mitbewerber vorzuziehen sind, wenn beide gleiche Qualifikationen für die entsprechende Stelle nachweisen können, verstoße gegen europäisches Recht. Selbst bei Unterrepräsentation von Frauen in Leitungsfunktionen sei es mit Blick auf das Verbot der Diskriminierung von Mann und Frau unzulässig, letztere *automatisch* zu bevorzugen. Das Bremer Gesetz, das anders als die Gleichstellungsregelungen in anderen Bundesländern wie etwa Nordrhein-Westfalen über keine Ausnahmeregel, die sogenannte „Härteklausel" verfügt, diskriminiere Männer und verstoße gegen die Richtlinie des Rates der Europäischen Union vom 9. Februar 1976 „zur Verwirklichung des Grundsatzes der Gleichbehandlung von Männern und Frauen hinsichtlich des Zugangs zur Beschäftigung, zur Berufsbildung und zum beruflichen Aufstieg sowie in bezug auf die Arbeitsbedingungen".
Zu entscheiden hatten die Luxemburger Richter dabei über den Fall eines Angestellten der Stadt Bremen, der vor dem Arbeitsgericht geklagt hatte. Der Angestellte hatte unter Verweis auf Artikel 3 des Grundgesetzes geklagt: Mit Bezug auf das Gleichstellungsgesetz war ihm bei einer Beförderung eine Frau mit gleichen Qualifikationen vorgezogen worden. Das Bundesarbeitsgericht in Kassel mußte wegen der Auslegung europäischen Rechtes den Europäischen Gerichtshof anrufen.

Das Urteil aus Luxemburg stieß wie kaum anders zu erwarten auf Ratlosigkeit und mehr noch auf heftige Kritik. Vor einer Konferenz von 170 Frauenpolitikerinnen aus Bund, Ländern und Gemeinden, Verbänden und verschiedenen Organisationen rückte Anfang November Bundesfrauenministerin *Claudia Nolte* zunächst einmal die recht unterschiedlich ausfallende Interpretation des Urteils zurecht: Wer jetzt frohlockend das Ende der Frauenförderung in Beruf und Gesellschaft gekommen sehe, täusche sich. Zugleich rief sie die Grundgesetzänderung im Kontext der Verfassungsreform in Folge der deutschen Einheit in Erinnerung, mit der dem Staat ein eindeutiger Gleichstellungsauftrag erteilt worden sei.
Nach heftigen Auseinandersetzungen und nur als Kompromißformel war gerade die Erweiterung des Artikels 3 Absatz 2 GG „Männer und Frauen sind gleichberechtigt" unter anderem in der Erkenntnis vorgenommen worden, daß eine Gleichstellungspolitik, die nur auf *Chancengleichheit* bei den Ausgangsbedingungen zielt, nicht zur Aufhebung der tatsächlichen Benachteiligung von Frauen etwa bei personellen Entscheidungen führt. In dem Urteil des Luxemburger Gerichtes aber heißt es: „Eine nationale Regelung, die den Frauen bei Ernennung oder Beförderung absolut und unbedingt den Vorrang einräumt, geht aber über eine Förderung der Chancengleichheit hinaus und überschreitet damit die Grenzen der in Artikel 2 Absatz 4 der Richtlinie vorgesehene Ausnahme."

Mit dem Urteil sei zunächst einmal ein Instrument der Frauenförderung – die „leistungsbezogene Quote" – beseitigt, schränkten auch die Frauenministerinnen, -Senatorinnen und Parlamentarischen Staatssekretärinnen mehrerer Bundesländer in einer gemeinsamen Erklärung ein. Frauenförderung werde daher nicht eingestellt und – wenn auch unter erschwerten Bedingungen – mit Nachdruck fortgesetzt.

Darüber hinaus aber wollen die Frauenpolitikerinnen die Bundesregierung auffordern, sich in der 1996 stattfindenden EU-Regierungskonferenz für eine Quotenregel im EU-Recht stark zu machen. Wenn sich die Gleichstellungsrichtlinie der EU derart zum Nachteil der Frauen auslegen lasse, müsse sie präzisiert werden.
Die Befürchtung, das Urteil des Gerichtshofes könne Wasser auf die Mühlen all derer sein, die Frauenförderung schon immer für Humbug hielten, äußerte die Frauenreferentin der EKD, Sigrid *Häfner*, und sprach damit die hinter der Auseinandersetzung um rechtliche Regelungen stehende Stimmungslage an. Es gibt nicht nur Männer und Frauen – darunter auch die „Töchter", die nicht immer und ständig mit dem Kampf ihrer Mütter gegen das Schicksal ihrer Großmütter behaftet bleiben wollen – die die Frauenförderung für Humbug halten.
Unter Männern scheint sich darüber hinaus tatsächlich ein unterschwelliges Gefühl zu verbreiten, durch positive Förderung des anderen Geschlechts diskriminiert und ungerecht behandelt zu werden. Das verletzte Gerechtigkeitsempfinden wird sich wohl auch dadurch nicht besänftigen lassen, daß es mit den schieren Fakten konfrontiert wird: Der Tatsache etwa, daß durchaus belegbar und belegt besonders Frauen zu den Opfern von Rezession und Arbeitslosigkeit gehören, nach wie vor der Frauenanteil in den oberen Etagen von öffentlichem Dienst, Wissenschaft und Wirtschaft äußerst dünn ist, vor allem aber auch, daß trotz vieler Bekenntnisse und Regelungen zur Abhilfe kaum Besserung in Sicht ist.
Natürlich kann die heutige Generation nicht direkt für die jahrhundertelange Benachteiligung der Frauen im Berufsleben haftbar gemacht werden. Deshalb aber nur bei gleichen Chancen anzusetzen, ist nicht ausreichend. Die immer noch stillschweigende Bevorzugung der Männer läßt sich nur durch eine Privilegierung der Frauen durchbrechen. Vielleicht wäre diese leichter zu „verdauen", wenn die stillschweigende Bevorzugung explizit als real existierende Männerquote benannt würde. Das Problem haben dennoch die Frauen, denn ein Recht, dessen Existenz bestritten wird, findet auch keine Richter. *fo*

Österreich: Weiter Unruhe in der katholischen Kirche

Die österreichischen Bischöfe haben sich die Forderungen des Kirchenvolks-Begehrens nur in Ansätzen zu eigen gemacht. Gleichzeitig gibt es deutliche Signale aus dem Episkopat, daß man die Probleme wahrnimmt und das Gespräch fortsetzen möchte.

Die Aufregungen in der katholischen Kirche Österreichs reißen nicht ab. Im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stand die dreitägige Herbsttagung der Österreichischen Bischofskonferenz im Kloster Michaelbeuren bei Salzburg, in deren Verlauf die österreichischen Oberhirten die Konsequenzen des Kirchenvolks-Begehrens berieten, das bekanntlich mehr als eine halbe Million Unterschriften erbrachte (vgl. HK, August 1995, 404f.). Noch knapp vor Beginn dieser Herbsttagung der Bischöfe schockierte der Salzburger Erzbischof *Georg Eder* massiv die Initiatoren des Kirchenvolks-Begehrens, die er beschuldigte, ähnlich wie Martin Luther im Jahr 1517 eine Kirchenspaltung zu initiieren.

Reservierte Reaktion der Bischofskonferenz

Ein Sturm der Entrüstung erhob sich angesichts dieser Wortmeldung, der nicht nur auf den katholischen Raum beschränkt blieb, sondern auch evangelische Proteststimmen auslöste. So schrieb die neuernannte lutherische Superintendentin für Salzburg und Tirol, *Luise Müller,* in einem Brief an den Salzburger Erzbischof, die Ansicht, daß durch den Thesenanschlag Martin Luthers eine Kirchenspaltung initiiert worden sei, müsse als abwertende Art und Weise des Umgangs mit der evangelischen Kirche aufgefaßt werden. Außerdem entspreche diese Meinung nicht den Ergebnissen der kirchengeschichtlichen Forschung.

Auf diese Weise war das Gesprächsklima zu Beginn der herbstlichen Bischofskonferenz eisig geworden. Dem Vorsitzenden der Österreichischen Bischofskonferenz, dem Diözesanbischof von Graz-Seckau, *Johann Weber,* gelang es jedoch, zusammen mit einigen anderen Bischöfen, eine einhellig angenommene Erklärung der Bischöfe zu erreichen, in der es wörtlich heißt, hinter der Initiative des Kirchenvolks-Begehrens stünden viele, die auch sonst in der Kirche engagiert sind: „Wir nehmen ihre Sorge ernst, und hoffen, daß es ihnen um die notwendige Erneuerung der Kirche und nicht um eine Trennung von ihr geht."

Dieser plakative Versuch eines Brückenschlags kontrastiert allerdings mit den *konkreten Ergebnissen der Bischofskonferenz,* in denen von den Forderungen des Kirchenvolks-Begehrens, aber auch von den Vorschlägen der Pastoralkommission und der Katholischen Aktion nicht allzu viel übrig geblieben ist. Ausdrücklich wird in der Erklärung das vom Kirchenvolks-Begehren vorgeschlagene Modell einer Kirchenversammlung abgelehnt, weil es „nicht mit der Verfassung der katholischen Kirche in Übereinstimmung gebracht werden kann." Bischof Weber erläuterte dazu, die Bischöfe hätten die Idee eines umfassenden Gesprächsvorganges damit nicht fallen gelassen. Man denke aber eher an einen *Katholikentag* vor dem anbrechenden neuen Jahrtausend. Die Pastoralkommission solle bis zur Frühjahrstagung der Bischöfe Vorschläge für die Gestaltung dieses Katholikentages unterbreiten.

Die am weitesten gehenden Forderungen des Kirchenvolks-Begehrens sahen die Mitbestimmung der Ortskirchen bei Bischofsernennungen, die Aufhebung des Pflichtzölibats, die Einführung des Frauenpriestertums und erweiterte Möglichkeiten für wiederverheiratete Geschiedene vor. Zu diesen Forderungen hatte Erzbischof Eder schon anfangs gemahnt, von den Bischöfen nicht das Unmögliche zu verlangen. Die Bischofskonferenz könne diese Forderungen nie erfüllen, wenn sie in der Einheit mit dem sichtbaren Haupt der Kirche bleiben will.

Gerade im Zusammenhang mit der Einführung des Frauenpriestertums herrschte nicht nur in der Bischofskonferenz, sondern auch in weiten Kreisen der österreichischen Katholiken die einhellige Meinung vor, daß dieses Verlangen unrealistisch war. Daher tauchte der Kompromißvorschlag auf, die österreichischen Bischöfe sollten in Rom ersuchen, die Zulassung von weiblichen Diakonen zu erlauben, um auf diese Weise ein positives Zeichen für die Frauen zu geben. Aber auch über weibliche Diakone fand sich in der Erklärung der österreichischen Bischöfe kein Wort. Zusätzlich wurde bekannt, daß nur drei der zehn von den Bischöfen verabschiedeten Punkte die einstimmige Zustimmung des Gremiums erhalten haben.

Die drei Punkte, deren sich alle Diözesen Österreichs anschließen, sehen Gespräche zwischen Bischöfen und Fachleuten über den Auftrag der Kirche in Gesellschaft und Staat im Herbst 1996 in Mariazell, die Unterstützung der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz im Juni 1997 unter dem Leitwort „Versöhnung", sowie einen gesamtösterreichischen Katholikentag vor der Jahrtausendwende vor. In den sieben anderen Punkten, die nicht für alle Diözesen verbindlich sind, wird die Aufnahme von Kontakten mit Initiatoren des Kirchenvolks-Begehrens und mit Gruppen, die abseits stehen, sowie die Aufnahme „offener Gespräche" auf allen kirchlichen Ebenen zugesichert.

Außerdem sollen zunächst in den Diözesen *Frauenkommissionen* errichtet werden, um die Anliegen der Frauen besonders zu unterstreichen. In der Priesterfrage erklären die Bischöfe, daß es keinen österreichischen Sonderweg gibt. Der Wunsch nach Änderung der Zulassungsbedingungen zum Priesteramt drücke jedoch eine tiefe Not aus. Die restlichen Punkte beziehen sich auf die Befragung von Priestern, Ordensleuten und Laien vor einer Nominierung von Bischofskandidaten, auf die Errichtung von Ombuds-Stellen bezüglich des sexuellen Mißbrauchs von Kindern und Jugendlichen im kirchlichen Bereich sowie auf die Herausforderung durch die konkreten Menschen in der heutigen Gesellschaft.

„Einladung zum Gespräch annehmen"

Als diese Ergebnisse der Bischofskonferenz in einer Pressekonferenz bekanntgegeben wurden, kam es zu heftigen Unmutsäußerungen im Kirchenvolk, die durch aggressive Wortmeldungen in den Medien noch zusätzlich verstärkt wurden. In der bürgerlichen „Presse" hieß es z. B.: „Schwere Differenzen in der Bischofskonferenz verhinderten klare Antworten auf die Anliegen des Kirchenvolks-Begehrens." Der Wiener „Kurier" titelte: „Empörung über Bischöfe: Kirche droht Aufstand." Und die „Salzburger Nachrichten" schrieben, als kleinster gemeinsamer Nenner sei lediglich eine Selbstverpflichtung aller Bischöfe geblieben, bei einem österreichischen Katholikentag in zwei, drei Jahren mitzutun. Daher laute das Gebot der Stunde: „Du sollst heftig weiterbegehren."
Der „Standard" in Wien bezeichnete gar den Kirchenaustritt als „wirksamstes Instrument". Und der bekannte katholische Publizist *Hubert Feichtlbauer* stellte Vermutungen an, warum es zu dieser Erklärung der Bischöfe gekommen ist und meinte, „auf Druck von Rom" habe sich die Minderheit der reformunwilligen Bischöfe in der Bischofskonferenz durchsetzen können. Es dürfe jedoch nicht der Eindruck entstehen, daß man den reformwilligen Bischöfen jetzt die Unterstützung entzieht, warnte Feichtlbauer, und appellierte: „Die Einladung zum Gespräch müsse aufgenommen werden."

Nach diesen öffentlichen Auseinandersetzungen, die auch in kirchlichen Gremien und Organisationen ihr Echo fanden, kam es zu überraschenden Reaktionen einer ganzen Reihe von Bischöfen. So erklärte der Tiroler Diözesanbischof *Reinhold Stecher,* er werde sich in Rom für das Diakonat der Frau und für die Priesterweihe von „viri probati" einsetzen. Eine derartige Veränderung sei natürlich eine Angelegenheit der Weltkirche, darum richte er an Rom diese Bitte. Ihm sei es einfach zu wenig, über die Überlastung der Priester immer nur zu klagen.
Der Grazer Diözesanbischof Johann Weber, der bereits in der Pressekonferenz nach der Bischofstagung angekündigt hatte, er werde demnächst nach Rom fahren, erklärte, er werde dort „ungeschminkt und konkret" berichten. Er wisse, daß es in der Kirche starke Auseinandersetzungen gebe und viele Menschen unzufrieden seien. Es habe sich die Überzeugung breit gemacht, daß in der Kirche „etwas nicht stimmt" und daß sie einer Reform bedürfe.

Auch der Kärnter Diözesanbischof *Egon Kapellari* kündigte in einem Radiointerview an, er werde die vatikanische Glaubenskongregation drängen, daß in der Frage des Diakonats der Frau bald eine Entscheidung getroffen werde. Er sei persönlich dafür, daß Frauen zu Diakoninnen geweiht werden können. Es gebe allerdings auch theologische Argumente gegen den Diakonat der Frau, betonte Kapellari. Die Erklärung der Bischofskonferenz nach ihrer Herbstsession bezeichnete er als Versuch, eine gemeinsame Plattform zu finden. An die Adresse der Initiatoren des Kirchenvolks-Begehrens richtete Kapellari die Mahnung, nicht jeder, der sich einer zweifellos großen Aktion nicht sofort beuge, dürfe gleich zum „Diskriminator" gestempelt werden.
Die Plattform „Wir sind Kirche", die das Kirchenvolks-Begehren veranstaltet hatte, äußerte ihre Enttäuschung über den Ausgang der Bischofskonferenz. Dennoch will die Plattform nicht aufgeben. Sie überlegt vielmehr, ob sie nicht zu einem Sammelbecken für alle Reformkräfte in der Kirche werden soll. Ein Aktionstag in Salzburg unter dem Motto „Senfkorn Hoffnung" wurde angekündigt, und gleichzeitig eine „Fraueninitiative" gestartet. Ob man in Eigenregie ein „Kirchenforum" durchführen wird, soll bei der Vollversammlung der Plattform „Wir sind Kirche" im Jänner 1996 entschieden werden. Darüber hinaus will man in Anlehnung an die bischöflichen Hirtenbriefe nun selbst unter dem Titel „Herdenbrief" öffentlich zu brisanten Themen Stellung beziehen. Der erste derartige Brief soll sich mit der *kirchlichen Sexualmoral* befassen.

Während auf diese Weise der innerkirchliche Aufruhr weitere Kreise zog, wurde in mehreren Diözesen versucht, den Unmut durch konkrete Bemühungen um eine Erneuerung der Kirche zu zügeln. Wiens neuer Erzbischof *Christoph Schönborn* erklärte in einem Appell an die Gläubigen: „Vertraut uns. Wir werden die Kirche erneuern. Das geht nicht von heute auf morgen, nicht durch sensationelle Maßnahmen, sondern durch Vertiefung des Glaubens." Der Erzbischof unterstrich, daß in die kirchliche Erneuerung alle einbezogen werden müßten, „nicht nur die, die für das Volksbegehren eintreten, sondern auch jene, die anderer Ansicht sind." Schönborn räumte ein, daß es in der Österreichischen Bischofskonferenz starke Divergenzen gebe. Aber die habe es schon im Apostelkollegium gegeben.

In der Diözese Linz wurden unter dem Eindruck der Ereignisse umgehend Konsequenzen gezogen. Diözesanbischof *Maximilian Aichern* bezeichnete es bei der Vollversammlung des Pastoralrats seiner Diözese als Selbstverständlichkeit, alle zehn Punkte der Erklärung der Bischofskonferenz Schritt für Schritt zu verwirklichen. Es sei notwendig, bei den Gesprächen in der Diözese die Proponenten des Kirchen-

volks-Begehrens, aber auch das gesamte Panorama der Gläubigen miteinzubeziehen. Den Wunsch nach Änderung der Zulassungsbedingungen zur Priesterweihe bezeichnete Aichern als Ausdruck großer Sorgen der Gemeinden. In dieser „schmerzlichen Frage" müsse freilich Verbindung mit Rom gehalten werden.
Auch in der Diözese Graz-Seckau sollen möglichst rasch Maßnahmen zu einer Kirchenreform gesetzt werden. Bischof Weber entwickelte in diesem Zusammenhang vor dem steirischen Diözesanrat ein detailliertes Reformprogramm. Er zeigte Verständnis dafür, daß man sich in der Kirche konkretere Ergebnisse erwartet habe und die Beratungen eine Enttäuschung verursachten. Dennoch hoffe er, daß sich der Wille zu einer Erneuerung der Kirche in Österreich ausbreite, zumal eine ganze Reihe von Diözesen bereits ihre Bereitschaft signalisiert hätten. Über notwendige Schritte zu beraten und sie in die Tat umzusetzen. Nicht nur in der Diözese Graz-Seckau gebe es bereits „hilfreiche Befragungen" über mögliche Bischofskandidaten bei Vertretern aller Katholiken; auch pastorale Richtlinien bezüglich der wiederverheirateten Geschiedenen seien erarbeitet worden. Überdies wurden in mehreren österreichischen Diözesen Frauen in sehr verantwortliche Positionen, wie z. B. als Leiterin des Schulamtes oder der Finanzkammer, berufen. *F. C.*

EKD: Europa und das Heilige

Bei ihrer diesjährigen Tagung vom 5. bis 10. November beriet die Synode der EKD über die Verantwortung der Christen für Europa. Mehr soziale Gerechtigkeit und verstärkte Zusammenarbeit der Kirchen waren dabei die Hauptanliegen.

Um die protestantische Orientierung in der modernen Welt ging es unter dem Motto „Leben im Angebot" bei der Tagung der EKD-Synode vor zwei Jahren in Osnabrück (vgl. HK, Dezember 1993, 602 ff.). Als sich die Synodalen aus den 24 Gliedkirchen der EKD jetzt Anfang November in Friedrichshafen zu ihrer diesjährigen Tagung trafen, stand als Schwerpunktthema „Europa fordert die Christen" auf der Tagesordnung. In beiden Fällen ging bzw. geht es um wunde Punkte für die deutschen Protestanten: Das Profil der evangelischen Kirche in der Öffentlichkeit ist ausgesprochen unscharf; sie tut sich selber mit der Frage schwer, wie denn der spezifische und unverzichtbare protestantische Beitrag für die Gestaltung des gesellschaftlichen Zusammenlebens und in der religiös-weltanschaulichen Landschaft aussieht.
In Europa bilden die in der EKD zusammengeschlossenen lutherischen, unierten und reformierten Landeskirchen mit ihren insgesamt 28 Mio Mitgliedern die mit weitem Abstand größte protestantische Kirche. Aber sowohl im EU-Europa wie gesamteuropäisch sind die Protestanten eine *Minderheit*, die sich mit der Dimension Europa aufgrund ihrer landes- bzw. nationalkirchlichen Struktur traditionell schwerer tut als die katholische Kirche. In den letzten Jahren ist – unter maßgeblicher Beteiligung von deutscher Seite – einiges versucht worden, um diesem Defizit gegenzusteuern. Zeichen dafür war vor allem die 1992 in Budapest abgehaltene „Europäische Evangelische Versammlung" (vgl. HK, Mai 1992, 226 ff.).

Soziale Gerechtigkeit und kirchliche Zusammenarbeit

Federführend für das Schwerpunktthema „Europa" bei der Synodentagung in Friedrichshafen war ein Vorbereitungsausschuß unter Leitung von *Reinhard Frieling*, Leiter des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes in Bensheim. Frieling hatte 1990 die Idee einer „Europäischen Evangelischen Synode" lanciert und dann die Budapester Versammlung mit vorbereitet. Jetzt appellierte er an die Synode, es genüge nicht, Nation und Konfession als „gute Gabe Gottes" anzunehmen: „Wir müssen über die Kirchturmspitze und über das Nationalbewußtsein hinaus denken, leben und wirken." Europa sei viel zu wichtig, als daß man es allein der Wirtschaft und der Politik überlassen könne.

Der Vorbereitungsausschuß hatte eine umfangreiche Vorlage erarbeitet, die eine Vision der versöhnten Völker und Kulturen in Europa entwirft und sich vor diesem Hintergrund mit der sozialen Gerechtigkeit und den Wegen zum Frieden in Europa beschäftigt. Das Papier betont, weil Versöhnung, Freiheit und Gerechtigkeit zum Wesen der christlichen Botschaft gehörten, hätten die Christen und die Kirchen nicht nur das Recht, sondern von ihrem Selbstverständnis her die Pflicht, „ihren Beitrag dazu in den Bereichen von Ethik, Kultur, Bildung, Politik und Wirtschaft in den europäischen Dialog einzubringen". Die wichtigste Aufgabe der Christen und Kirchen bestehe darin, bei ihrer ureigenen Sache zu bleiben, der Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat für alle Menschen.

Von den theologisch-sozialethischen Grundlagen des christlichen bzw. protestantischen Engagements für Europa ist in der zum Abschluß der Synodaltagung verabschiedeten „Kundgebung" zum Schwerpunktthema aber nur sehr knapp die Rede: So erinnert die Synode an den Anteil, „den die Wiederentdeckung des Evangeliums von der Gnade Gottes in der Reformation am Werden Europas hat". Der Text befaßt sich auch nicht ausdrücklich mit der Weiterentwicklung der Europäischen Union oder der Diskussion um ihre künftige staatliche Qualität im Verhältnis zu ihren Mitgliedsstaaten. Das Augenmerk gilt vorrangig dem

künftigen Verhältnis von West- und Osteuropa (die Synode wendet sich „gegen die Gefahr, daß Europa in einen integrierten Westen und einen desintegrierten Osten zerfällt") sowie der Ausrichtung an weltweiter Gerechtigkeit und sozialer Gerechtigkeit als Ziel europäischer Politik.
So werden die in Politik und Wirtschaft Verantwortlichen gebeten, nach neuen Wegen des Ausgleichs zwischen dem wirtschaftlichen und sozialen Gefälle und nach sozialen und menschengerechten Verbesserungen der Marktwirtschaft in Europa zu suchen. Teilforderungen hierbei gelten Erziehung und Bildung, der Gleichstellung von Frauen und Männern, der Flüchtlings- und Asylpolitik sowie der Bekämpfung von Fremdenfeindlichkeit.

Beim Thema „verstärkte Zusammenarbeit der Kirchen in Europa" setzt die Synode auf die bestehenden Zusammenschlüsse und Organisationen: Die *Konferenz Europäischer Kirchen* (KEK), die zusammen mit dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen 1997 in Graz die zweite Europäische Ökumemische Versammlung abhalten wird; die *Europäische Ökumenische Kommission für Kirche und Gesellschaft* (in ihr sind Kirchen und Kirchenräte aus Mitgliedsstaaten des Europarats vertreten); *die Leuenberger Kirchengemeinschaft*, deren Bemühungen um die Förderung der Einheit des gesamten Protestantismus in Europa man unterstützen möchte. Dazu heißt es aber auch: „Ob dabei an eine ‚Evangelische Kirche in Europa' gedacht wird oder ob auch für die innerprotestantische Ökumene das Modell ‚Versöhnter Verschiedenheit' eher hilfreich ist, ist eine unter uns und unter den europäischen protestantischen Kirchen offene Frage."

Wie schwierig der Weg zu mehr innerprotestantischer Gemeinschaft ist, zeigte sich bei einer Konsultation Anfang September auf dem Liebfrauenberg im Elsaß. Dort trafen sich auf Einladung der Leuenberger Kirchengemeinschaft (vgl. HK, Juni 1994, 282 ff.) Vertreter der anglikanischen Kirchen Großbritanniens und Irlands, der nordischen lutherischen Kirchen, der methodistischen Kirchen sowie der Kirchen, die die Leuenberger Konkordie unterzeichnet haben. Angesichts des komplizierten Netzes der verschiedenen Vereinbarungen zwischen den Kirchen (Porvoo, Meißen, Leuenberg; vgl. HK, September 1995, 458) sind hier auf absehbare Zeit wohl nur begrenzte Fortschritte zu erwarten. Die drei Vereinbarungen, so heißt es im Bericht über die Konsultation, befänden sich jeweils in einem Wachstumsprozeß. Sie müßten in ihrer Besonderheit weiterentwickelt werden, was den Dialog zwischen ihnen aber nicht ausschließe, sondern verlange.

„Gemeinschaft am Heiligen"

Komplikationen ergeben sich allerdings nicht erst auf europäischer Ebene. Schon die vor fünfzig Jahren im hessischen Treysa gegründete EKD ist und bleibt ein diffiziles Gebilde, dessen flächen- und zahlenmäßig sehr unterschiedlichen Gliedkirchen auf ihre Eigenständigkeit bedacht sind. Das zeigte sich in Friedrichshafen bei der Diskussion über ein Kirchengesetz, das die Zahl der Synodalen in der nächsten Legislaturperiode von jetzt 160 auf 120 reduziert. Die Frage nach der Europafähigkeit des deutschen Protestantismus angesichts eines immer noch primär landeskirchlich orientierten Denkens steht im Raum.

Seit 1991 ist der badische Landesbischof *Klaus Engelhardt* Vorsitzender des zwanzigköpfigen Rates der EKD. Sein diesjähriger Bericht vor der Synode hatte eine selbstkritische Note. Als Ergebnis einer Klausurtagung des Rates im Juli dieses Jahres hielt Engelhardt fest: „Unsere Kirche äußert sich zu oft mit sozialethischen Stellungnahmen in der Öffentlichkeit. Sie muß zuerst den Menschen einladend nahebringen, was unser einziger Trost im Leben und im Sterben ist."

Sozusagen als Reaktion auf diesen Selbstvorwurf stellte der Ratsvorsitzende seinen Bericht in Friedrichshafen unter das Leitwort „Communio sanctorum – Gemeinschaft am Heiligen". Das Heilige gehört nicht zu den selbstverständlichen Grundkategorien der neueren protestantischen Theologie; der Begriff verweist eher auf eines ihrer Defizite. Engelhardt griff ihn jetzt offenbar vor allem zu dem Zweck auf, eine Brücke zwischen dem reformatorischen Glaubensverständnis und den heutigen religiösen Fragen wie auch den christlichen Wurzeln unserer Kultur und Gesellschaft zu schlagen: „Kirche kann nur Kirche sein, wenn sie herausstellt, wie das Heilige, das Geheimnis Gottes in vielen Lebensbereichen und Lebensbezügen anwesend ist und der Welt in Zeiten tiefgreifender Umwälzungen Boden unter die Füße ... gibt."
Der Ratsvorsitzende summierte unter den Leitsatz „Das Heilige bewahren" Ausführungen zum Schutz des Sonntags, zur Abschaffung des Buß- und Bettags als gesetzlichem Feiertag (in allen Bundesländern außer Sachsen), zum Kruzifix-Urteil des Bundesverfassungsgerichts und zur Diskussion um die Streichung des „Gotteslästerungsparagraphen" 166 StGB. Das „Wort vom Kreuz" werde nicht verraten, wenn man am Kreuz als einem Symbol des christlichen Glaubens im säkularen Milieu festhalte. Die Menschen brauchten auch symbolische Ressourcen, an deren Pflege alle interessiert sein müßten: „Wenn wir zukunftsfähig sein wollen, dürfen wir das öffentliche Leben religiös nicht zur tabula rasa machen."

Wieder religionsfähig werden

Die Kirche als Institution, die zur Erhaltung der unverzichtbaren religiösen Ursprünge und Fundamente unserer Kultur maßgeblich beiträgt – in dieser Rolle wird sie derzeit angesichts vieler Unsicherheiten in der Öffentlichkeit häufig gesehen. Es ist nicht mehr als verständlich, daß die Kirche auf entsprechende Erwartungen auch eingeht, soweit das mit ihrer Botschaft und ihrem Selbstverständnis vereinbar ist. Allerdings kann es damit nicht getan sein.

Rüdiger Schloz, Leiter der Studien- und Planungsgruppe der EKD, hat in einem Interview für „Das Sonntagsblatt" (3.11.95) unmittelbar vor der Synodentagung in Friedrichshafen der evangelischen Kirche ins Stammbuch geschrieben, sie müsse wieder „religionsfähig" werden. Sie müsse an die Versuche heutiger Menschen anknüpfen, ihr Leben zu verstehen und ihm einen Sinn zu geben, „ohne sie gleich darüber zu belehren, was an ihren Überzeugungen falsch ist". Natürlich solle man mit den Menschen aber auch darüber reden, „wieweit ihre religiösen Vorstellungen möglicherweise Brüche und Lücken aufweisen" und mit ihnen gemeinsam nachdenken, „ob und inwiefern die christliche Tradition das Leben mit seinen Schatten und Widersprüchen zu gestalten und meistern hilft". *U. R.*

Gemeindeleitung: Minimalkonsens zur kooperativen Seelsorge

Die Deutsche Bischofskonferenz veröffentlichte ihr lang erwartetes Dokument zu den pastoralen Diensten in den Pfarrgemeinden. Angesichts unterschiedlicher Entwicklungen in den Bistümer ist dies ein notwendiger Versuch, unter den deutschen Diözesen den Kontakt in Sachen kooperativer Seelsorge zu halten. Allerdings auch nicht mehr als das.

Wenn etwas lange währt, soll es – so der Volksmund – gut werden. Im Fall der von den deutschen Bischöfen Ende September auf der Vollversammlung in Fulda (vgl. HK, November 1995, 624) verabschiedeten und inzwischen veröffentlichten Erklärung „Der pastorale Dienst in der Pfarrgemeinde" zögert man mit einer solch positiven Charakterisierung. Ihre Entstehungsgeschichte ist ein anschaulicher Beleg dafür, wie schwer sich die Kirche in Deutschland damit tut, eine gemeinsame zukunftsweisende Antwort auf die sich rapide verändernde Situation in der Gemeindepastoral zu finden.

Nach Vorarbeiten einer Unterkommission der Kommission IV der Deutschen Bischofskonferenz („Geistliche Berufe und Kirchliche Dienste"; Leiter: der Mainzer Weihbischof *Franziskus Eisenbach*) beschäftigte sich die Deutsche Bischofskonferenz auf ihrer Frühjahrsvollversammlung 1994 im Rahmen eines Studientags mit dem Thema „Leitungsdienst in der Gemeinde" (vgl. HK, Mai 1994, 226ff.). Bischof *Walter Kasper* von Rottenburg-Stuttgart hielt damals ein viel beachtetes Referat zum Thema, das in verschiedener Weise auch auf die nun veröffentlichte Endfassung eingewirkt hat (Arbeitshilfen Nr. 118, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen-Bischofskonferenz)

„Pastoraler Dienst" statt „Leitungsämter"

1994 beschlossen die deutschen Bischöfe eine thematische Ausweitung des Projektes: Ursprünglich befaßte sich dieses Dokument mit Fragen der *Gemeindeleitung*, wie sie sich gerade vor dem Hintergrund der Entwicklung diözesaner Pastoralkonzepte gegenwärtig neu stellen. Die Schlußfassung der Erklärung verpackt dieses Thema in die weitere Fragestellung nach dem „pastoralen Dienst in der Pfarrgemeinde". Auch die Glaubens- und die Pastoralkommission wurden in den Erarbeitungsprozeß miteinbezogen.

Für die Grundstruktur der Erklärung heißt die thematische Veränderung: Nach einer einleitenden Darstellung der *gemeindlichen wie gesamtkirchlichen Ausgangslage* befaßt sich das zweite Kapitel in Grundsätzen wie Einzeldarstellungen mit den *pastoralen Diensten in der Gemeinde* (von den ehrenamtlichen Diensten bis zum Pfarrer als Pfarrgemeindeleiter). Im dritten Kapitel geht es um eine Präzisierung vor dem Hintergrund neuerer Seelsorgekonzepte unter dem Stichwort der „kooperativen Pastoral".

Gerade im Kontrast zu früheren Versionen dieser Erklärung verdeutlicht sich das inhaltliche Kernanliegen des jetzt veröffentlichten Textes. Als grundlegende Größe wird zwar von der „fundamentalen Gleichheit und gemeinsamen Würde" aller Getauften ausgegangen. Das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen wird dem amtlichen Priestertum vorangestellt. Der „Dienst der Leitung der Gemeinde als sakramentale Repräsentation des Hirtenamtes Jesu Christi" bleibt jedoch „an die sakramentale Weihe durch das Gebet der Kirche unter Handauflegung gebunden". Erst in zweiter Linie heißt es, daß nicht alle Aufgaben, die zur Gemeindeleitung gehören, vom Priester wahrgenommen werden müßten. Die Pfarrer werden aufgefordert, sich bereitzufinden, „Vollmachten und Zuständigkeiten zu delegieren ... und Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter entsprechend ihren Fähigkeiten und Möglichkeiten bewußt in verantwortliche Aufgaben" einzubeziehen.

In früheren Fassungen der Erklärung war man in dieser Hinsicht bereits weiter. Dort wurde der Leitungsdienst in der Gemeinde stärker eingebunden in eine Vielzahl von Diensten und die Wahrnehmung des Leitungsdienstes seinerseits *weniger ausschließlich dem Pfarrer zugeordnet*. Erst in zweiter Linie wurden dann Leitungsaufgaben benannt, die ihrem Wesen nach dem priesterlichen Dienst zuzuordnen sind. Wobei auch letztere nicht unbedingt vom Priester allein zu bewältigen seien, sondern delegiert werden könnten.

Der entscheidende Unterschied zur schlußendlich auf der Herbstvollversammlung dieses Jahres verabschiedeten und jetzt veröffentlichten Endfassung besteht darin, daß ursprünglich der Anteil der Aufgaben, die ausdrücklich an Laien zu delegieren sind – und das heißt mit anderen Worten:

ihrem Wesen nach an den Priester gebunden sind –, kleiner ausfiel. Demgegenüber sieht es in der Endfassung stellenweise so aus, als leite sich ein Großteil des Lebens einer lebendigen Gemeinde – zumindest dem theoretischen Modell nach – von der Verantwortung des Pfarrers ab. Als „Subjekt des ihr von Jesus Christus anvertrauten Heilsdienstes" wird bezeichnenderweise nicht die Gemeinde, sondern „die Kirche als ganze" bezeichnet.

Can. 517 auf Ausnahmefälle beschränken

In diesen Akzentunterschieden bilden sich Tendenzen ab, die in der gegenwärtigen Diskussion um die sich verändernden Leitungsstrukturen in den Gemeinden bestimmend sind: Im einen Fall verdanken sich die Mitwirkungsmöglichkeiten der Laien der *Delegation durch den Priester*, im anderen handelt es sich um eine Verantwortung, die den Laien – in „unübertragbarer Eigenverantwortung", wie es die Würzburger Synode in ihrem Beschluß „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde" (Nr. 1.3.2.) nannte – als Getaufte zukommt.
In dem Zusammenhang ist es sicherlich kein Zufall, daß die Bezeichnung des priesterlichen Dienstes als „geistliche Leitung", wie er noch in früheren Fassungen der Erklärung zu finden war, im Schlußtext fehlt. Man kann davon ausgehen, daß Vorbehalte gegenüber dieser Rollenumschreibung bestanden. In Teilen der Kirche wird befürchtet, die Aufgabenumschreibung des Pfarrers könnte in dem Sinne verwässert werden, daß man in ihm „nur" mehr eine Art geistlicher Begleiter bzw. Spiritual seiner Gemeinde sehen würde.

In eine ähnliche Richtung weist die zurückhaltende Art und Weise, in der die mit Can. 517 § 2 CIC eröffnete Lösung angesprochen wird. Die kirchenrechtlich vorhandenen Möglichkeiten werden aufgezählt: daß ein Pfarrer mehrere Pfarreien leitet (Can. 526 § 1); daß ein Team von Priestern, unterstützt von Laienmitarbeiterinnen und -mitarbeitern, mehrere Pfarreien leitet (Can. 517 § 1). Ausdrücklich auf „Ausnahmefälle" beschränkt wird der Fall, daß „Priester als leitende Priester nebenamtlich den priesterlichen Dienst in einer Gemeinde tun, wobei an der Ausübung der Seelsorge Laien oder Diakone beteiligt werden" (Can. 517 § 2). Das Kirchenrecht spricht in dem Zusammenhang nicht von „Ausnahmefällen", sondern von Fällen, in denen der Diözesanbischof „wegen Priestermangel" glaubt, Personen, die nicht die Priesterweihe empfangen haben, an der Wahrnehmung der Seelsorgsaufgaben beteiligen zu müssen.

Die in diesem Zusammenhang vielfach verwendete Bezeichnung „Moderator" (abgeleitet von dem an der Stelle im CIC verwendeten Verb „moderetur") für den letztverantwortlichen, wenn auch nicht die unmittelbare seelsorgliche Verantwortung wahrnehmenden Priester findet sich hier nicht. Ein weiterer Satz verdeutlicht, daß es sich bei diesen Festlegungen lediglich um einen Rahmen handelt, der diözesane Entwicklungen nicht behindern will: „Diese Modelle bedürfen einer flexiblen Ausgestaltung je nach den örtlichen Gegebenheiten."

Wenige Wochen vor der „einmütigen Annahme" (Bischof *Karl Lehmann*) der Erklärung zum pastoralen Dienst in der Pfarrgemeinde durch die Bischofskonferenz unternahm der Limburger Bischof *Franz Kamphaus* den Versuch, die sich durch Can. 517 § 2 bietende Möglichkeit einer kooperativen Wahrnehmung der Leitungsverantwortung in einer Pfarrei in einem Statut formell zu verfestigen. Im Amtsblatt des Bistums Limburg (1.9.1995, S. 259 f.) erschien ein „Statut für die Pfarrseelsorge nach can. 517 § 2 CIC". Nach Angaben des Leiters der Abteilung Kirchenrecht im Limburger Bischöflichen Ordinariat, *Thomas Schüller*, soll es sich hierbei um den erstmaligen Fall handeln, daß sich eine Diözese über eine vereinzelte Anwendung hinaus zu einer dauerhaften rechtlichen Regelung auf der Basis des can. 517 § 2 entschließt.

Im Unterschied zu der nun auch von den Bischöfen in ihrer Erklärung zum pastoralen Dienst in der Pfarrgemeinde wiedergegebenen Formulierung heißt es im § 1 Abs. 1 des Limburger Statuts, der Bischof beauftrage die betreffende Person „mit der Wahrnehmung der pfarrlichen Seelsorge", also nicht nur mit der Beteiligung an deren Wahrnehmung.
Die Limburger Regelung sieht vor, daß in den betroffenen Pfarreien das Amt des Pfarrers auf Dauer vakant ist. Mit der Wahrnehmung der pfarrlichen Seelsorge beauftragt der Bischof einen sogenannten „Pfarrbeauftragten" bzw. eine „Pfarrbeauftragte". Es kann sich dabei um pastorale Mitarbeiter, Diakone oder andere Personen handeln. Der (oder die) Pfarrbeauftragte „erhält durch die bischöfliche Beauftragung Anteil an der Ausübung der pfarrlichen Hirtensorge, die in Einzelbereichen der Seelsorge Leitungsfunktionen miteinschließt". Er (oder sie) untersteht der Dienst- und Fachaufsicht eines die pfarrliche Seelsorge „Leitenden Priesters", der nicht in der Pfarrei wohnen muß, nicht im eigentlichen Sinn Pfarrer ist, aber die Befugnisse und Vollmachten eines Pfarrers hat. Der Leitende Priester hat die „Hirtensorge gegenüber dem Bischof zu verantworten". Er übt seinen Dienst nebenamtlich aus.

Eine „Zwischenbilanz" – nicht mehr

Als *Grund für die Anwendung des can. 517 § 2 CIC* im Bistum Limburg wird im Statut auf die „Notsituation des Priestermangels" hingewiesen. Nach Angaben der Bischöflichen Pressestelle wurden bislang in 20 Gemeinden Pfarrbeauftragte – früher „Bezugspersonen" genannt – und Leitende Priester ernannt. Im Statut wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß es neben dieser Form in der Diözese Limburg auch die Regelung gebe, bei der ein Team von Priestern und hauptamtlichen pastoralen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen gemeinsam die Verantwortung für mehrere Gemeinden

trägt. Rund ein Drittel der Pfarreien des Bistums ist gegenwärtig ohne eigenen Pfarrer.

Eine Regelung, wie sie nun die Diözese Limburg geschaffen hat, provoziert die Frage, inwieweit sie sich noch im Rahmen dessen bewegt, was als *außerordentliche Form der Seelsorge* gelten kann. Beim Studientag der Frühjahrsvollversammlung 1994 meinte Bischof Kasper zu diesem Thema: „Wichtig ist freilich, daß die Lösung als Ausnahme und als ultima ratio gesehen und nicht etwa als Hebel benutzt wird, die ordentliche kirchliche Struktur, wonach das von einem Priester wahrgenommene Leitungsamt für eine Gemeinde konstitutiv ist, unterlaufen und ausgehöhlt wird. Deshalb sollte dieses Modell nicht faktisch zur Regel in einer Großzahl von Fällen werden."

Das Positivste, das man von der Erklärung zum „Pastoralen Dienst in der Pfarrgemeinde" sagen kann, ist somit, daß sie einen Rahmen bietet, der weitergehende diözesane Entwicklungen wie etwa die Limburger nicht verhindert. Alles in allem erweckt die Erklärung den Eindruck, daß man sich zwar nichts vergibt, aber auch nicht viel Neues zu sagen hat. Sie befriedigt diejenigen nicht, die sich weiterreichende Perspektiven erhofft hatten. Dennoch muß sie nicht nutzlos sein. Bischof Lehmann spricht in seiner Vorbemerkung von einem „gemeinsamen Korridor", den einzuhalten sich die Bischöfe mit diesem „Konsens-Dokument" verpflichtet hätten.
Die Bezeichnung dieser Erklärung als „Zwischenbilanz" (Bischof Lehmann) macht deutlich, daß es sich hierbei bestenfalls um ein *vorläufiges Ergebnis* handelt. Wenn der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz an gleicher Stelle von einem „Konsens-Dokument" spricht, kann er damit allenfalls einen recht minimalen Konsens meinen. Die Entwicklung in den Diözesen geht weiter. Je weiter sie geht, desto schwieriger dürfte es werden, Konsens – wie weitreichend auch immer – zu erzielen. *K. N.*

Umwelt: Eine Studie im Auftrag von BUND und Misereor

„Zukunftsfähiges Deutschland" lautet der Titel einer Studie des Wuppertaler Institutes für Klima, Umwelt, Energie, die im Auftrag von BUND und Misereor erstellt wurde. Quantitative wie qualitative Ziele einer weitreichenden sozio-ökologischen Wende unter der Maßgabe globaler Gerechtigkeit werden darin formuliert.

Ohne mehr Gerechtigkeit zwischen den Industriestaaten und den Ländern des Südens werde es nicht gelingen, die globale Umweltkrise einzudämmen und den Weg zu einer zukunftsfähigen Entwicklung zu beschreiten. Beide Ziele gehören zusammen: „Die Suche nach Zukunftsfähigkeit ist die Suche nach Naturverträglichkeit und Gerechtigkeit." Mit dieser eingängigen Formel haben die Autoren des renommierten Wuppertaler Institutes für Klima, Umwelt, Energie nicht nur das Grundkonzept, die den Analysen und Postulaten zugrundeliegenden Prämissen ihrer Studie erklärt. Mit dieser Gleichung ist auch die vielleicht auf den ersten Blick überraschende, gemeinsame Initiative des kirchlichen Hilfswerkes Miseror und des Bundes für Umwelt und Naturschutz (BUND) durchaus plausibel.
Gerade die zurückliegenden großen Weltkonferenzen der Vereinten Nationen hatten zum einen die untrennbare Verflechtung der globalen Probleme gezeigt: den unlösbaren Zusammenhang von weltweiter Armut und Unterentwicklung, rasantem Bevölkerungswachstum und einer in ihren Folgen vor allem für die Länder des Südens katastrophalen Umweltzerstörung, die zum größten Teil auf das Konto der „entwickelten" Welt geht. Ebenso eindringlich hatten die Schlußdokumente der Weltkonferenzen zum anderen darauf verwiesen, daß ein Ausweg aus diesem Teufelskreis nur mit einer deutlichen Veränderung des Lebensstils, der Wirtschaftsweise und der Umweltnutzung in den Industrieländern gefunden werden könne – unter der Maßgabe gerechter und damit friedensfähiger Nord-Süd-Beziehungen. Für Misereor waren diese Forderungen keineswegs neu. Bereits in den siebziger Jahren lautete ein Motto: „Anders leben, damit andere überleben können".

Keine falschen Alternativen in der Zukunftsdiskussion

Mit ihrer besonderen Perspektive will die 350 Seiten starke Studie, die Anfang Januar als Buch im Birkhäuser Verlag erscheinen soll, blinde Flecken der Zukunftsdiskussion aufhellen, besonders durch den Nachweis, daß die sozial-ökologische Neu- und Umorientierung der Gesellschaft „nicht nur erforderlich, sondern auch aussichtsreich und erstrebenswert ist". Voraussetzung für diese Erkenntnis jedoch ist, daß die Scheuklappen eines trügerischen und unzeitgemäßen Wohlstandsmodells abgelegt und die realen Einbußen an Lebensqualität, die mit dem gegenwärtigen Wirtschafts- und Konsumverhalten verbunden sind, offen benannt werden. Überdies sei ökologische Politik im eigenen Land auch „praktizierte Friedens- und Sicherheitspolitik" zu vergleichsweise niedrigen Kosten und mit positiven Nebeneffekten.

In den ersten drei Kapiteln der Studie geht es um die methodische Grundlagen, Prämissen und Maßstäbe und um die unvermeidlichen Zahlen, Statistiken und Rechenbeispiele. Bereits der

Titel der Studie weist dabei auf ihr Grundkonzept hin: das Wohlstands- und Entwicklungsmodell des sogenannten „Sustainable Development". Spätestens mit dem Umweltgipfel in Rio hat sich dieses Modell im internationalen Entwicklungsdiskurs etabliert. Es steht für eine Entwicklung, in der die Bedürfnisse heutiger Generationen so befriedigt werden sollen, daß die der kommenden Generationen nicht gefährdet werden. Ausdrücklich betonen die Autoren des Wuppertaler Institutes: „Zukunftsfähigkeit" sei ein normatives Konzept und erfordere zumindest zwei Werturteile: Künftige Generationen sollen die gleichen Lebenschancen haben und jeder Mensch hat das gleiche Recht auf eine intakte Umwelt ebenso wie das gleiche Recht, globale Ressourcen in Anspruch zu nehmen, solange die Natur dadurch nicht übernutzt werde.

Für die Beschreibung eines Handlungsrahmens zur Nutzung der Umwelt nach der Maßgabe beider Wertentscheidungen greift die Studie auf das „Umweltraum-Konzept" zurück, das in seinen Grundzügen von dem Niederländer *Hans Opschoor* entwickelt wurde: Der „Umweltraum" bezeichne dabei den Raum, „den die Menschen in der natürlichen Umwelt benutzen können, ohne wesentliche Charakteristika nachhaltig zu beeinträchtigen." Er ergibt sich aus der ökologischen Tragfähigkeit von Ökosystemen, der Regenerationsfähigkeit natürlicher Ressourcen und der Verfügbarkeit von Ressourcen.

Tendenz zum Export ökologischer Probleme

Im zweiten Kapitel der Studie werden zunächst konkrete quantitative Vorgaben für die Schadstoffkontrolle und den Ressourcenverbrauch gemacht: z.B eine Reduzierung der Emission von Kohlendioxid um 35 Prozent bis zum Jahr 2010, von Stickoxid und Kohlenwasserstoff um 80 Prozent bis 2005 als mittelfristige Ziele, ein vollständiger Verzicht auf synthetische Stickstoffdüngung und Pflanzenschutzmittel nach einer Übergangsfrist von 10 bis 15 Jahren zugunsten der Schadstoffbelastung der Gewässer, die Reduzierung der Nutzung fossiler Energieträger bis Mitte des nächsten Jahrhunderts um 80 bis 90 Prozent, Halbierung des Primärenergieverbrauchs bis zum Jahr 2050.

In einem dritten Kapitel wird eine *Umweltverbrauchsbilanz* des deutschen Produktions- und Konsumsystems von den 60er Jahren bis heute vorgelegt, die vor allem eines deutlich zeigt: Die Deutschen sollten in Sachen Ökologie nicht allzu selbstgerecht sein. Die ökologischen Folgen der deutschen Ressourcennutzung haben vielfach andere Länder zu tragen. Dies zeigt die Studie etwa an der Zunahme des Imports energieintensiv hergestellter Produkte oder auch bezüglich der Fläche, die Deutschland durch seinen Konsum in anderen Ländern belegt. 1991 entsprach diese Fläche etwa einem Drittel der Landwirtschaftsgesamtfläche Gesamtdeutschlands. Relativ leicht aber könnte da Abhilfe geschaffen werden: Ein reduzierter Fleischkonsum würde die Flächenansprüche deutlich senken. An zwei besonders prekären Problembereichen, dem Klimawandel, der Zerstörung der Ozonschicht und der Verschmutzung der Weltmeere zum einen, den ökologischen Folgen der Rohstoffimporte aus den Ländern des Südens und der Nutzung deren biologischer Ressourcen zum anderen unterstreichen die Autoren: Die Zukunftsverträglichkeit der Wirtschaft eines Landes läßt sich nur beurteilen, wenn sämtliche Umweltfolgen unter der nationalen *und* globalen Perspektive betrachtet werden.

Ausdrücklich widmet sich die Studie einem Kernproblem der ganzen Ökodebatte. Auch mit der sicherlich unverzichtbaren Festlegung quantitativer Beschränkungsziele werde nicht nur die Natur einmal mehr auf Verbrauchsgrößen reduziert. Ebenso bleibt das *Empfinden* der Menschen bei einer Darstellung, die sich auf naturwissenschaftliche Fakten beschränkt, unberührt. Mit diesen Fakten sei aber auch noch nicht die Frage beantwortet, *wie und warum* sich Gesellschaften in solchermaßen hohe Stoffverbräuche verwickelten. „Vor allem aber wird nicht sichtbar, wie die quantitativen Reduktionsziele in die Lebenswelten der Menschen eingehen könnten." Der Frage, welche Art von Gesellschaft aus der Realisierung dieser Umweltziele entstehen, welche *sozial-qualitative Gestalt* diese haben soll, widmet sich daher ein viertes Kapitel. Die darin vorgenommene Formulierung von acht Leitbildern eines zukunftsfähigen Deutschlands, stellt den eigentlichen Kern der Studie dar.

Dabei mahnen die Autoren, bei dem angezielten Wandel könne es sich nur um eine Vielzahl zwar gleichgerichteter, aber doch ungleichzeitiger und verschiedener Prozesse handeln. Ebenso dürfe dieser nicht „allzu staatszentriert" vorgestellt werden. Diesem Anspruch stellt sich auch die Studie selbst, indem sie ihre Leitbilder, die Gestaltungsaufgaben in den je verschiedenen Problembereichen direkt an die einzelnen Akteure adressiert, an den Unternehmer, den Konsumenten, den Bürgermeister, den Städter, den Bauern. In insgesamt 24 sogenannten „Wende-Szenen" werden die programmatischen Leitbilder zu konkreten Vorhaben ausgeführt. Dazu suchen die Wuppertaler Umweltexperten an einem den Deutschen durchaus attestierten Öko-Bewußtseinswandel ebenso anzuknüpfen wie an bereits vorhandenen Initiativen und Ideen.

Das erste Leitbild „Rechtes Maß für Zeit und Raum" wird einer „ruhelosen" deutschen Gesellschaft gegenübergestellt, die an ihrem Mobilitätsaufwand und -kommen zu ersticken drohe. Die Forderung nach *Verkehrsvermeidung* und einem schlanken Verkehrsapparat konkretisiert sich dabei etwa in der nach einer „maßvoll motorisierten Automobilflotte", nach einer „Flächenbahn mit dichtem Schienennetz", aber auch in der Vorstellung einer Stadtgesellschaft, die auf Urbanität, auf kurze Wege setzt, die Bodenspekulation verhindert, um die „Flucht ins Grüne" zu unterbinden.

Für das Leitbild einer „Ökologisierung der Marktwirtschaft" werden vier zentrale Schlüsselprojekte genannt: der Abbau offener wie verdeckter Subventionen, die umweltschädlich wirken (z. B. das unbesteuerte Flugbenzin); die Durchführung einer ökologischen Steuerreform, die im Energiesektor auch die Einführung einer allgemeinen Energiesteuer vorsieht (im Gegenzug sollten die Abgaben für den Produktionsfaktor Arbeit gesenkt werden); die Etablierung von Haftungsregeln für risikoträchtige Aktivitäten; und die Umorientierung der Wettbewerbspolitik auf Ressourceneffizienz.

Aber nicht nur dem Wirtschaftssystem, auch der *Wirtschaftsweise* widmet sich ein Leitbild, das diese auf einen Produktionsprozeß verpflichtet, in der Abfälle zu wertvollen Stoffen anderer Produktionsvorgänge werden sollen. Die Produktgestaltung müsse an den Kriterien Langlebigkeit, Schadstofffreiheit, Demontierbarkeit und Wiederverwertbarkeit ausgerichtet sein. Unternehmerisches Handeln wird auf *systemweite Produktverantwortung* verpflichtet, was unter anderem die Zurücknahme von Wertstoffen und Produkten durch Verkäufer und Hersteller einschließt.

„Gut leben statt viel haben" lautet der vierte Programmsatz für ein zukunftsfähiges Deutschland. Sparsamkeit, „jene alte Regel haushälterischen Denkens", wird darunter als Tugend neu belebt, konkret vor allem die gemeinsame Nutzung etwa von Waschmaschinen, Autos, Rasenmähern und Skiausrüstungen als Devise ausgegeben. Ein weiteres Leitprinzip widmet sich einem modernen, nicht mehr wie bisher am „Massendurchsatz" orientierten Verständnis von Infrastruktur, einer „lernfähigen", „dematerialisierten" Infrastruktur. Dabei wird vor allem ein Profil moderner Energiedienstleistungsunternehmen gezeichnet.

Die Zukunftsfähigkeit Deutschlands entscheidet sich maßgeblich an der der deutschen Städte, dies zeigen Ausführungen unter dem sechsten Leitbild, das unter dem Stichwort Re-Urbanisierung eine Neubelebung der „Stadt als Lebensraum" fordert. Insgesamt macht sich die Studie damit für eine umfassende Revision des Stadt-Land-Verhältnisses stark; das nächste Leitbild ist der politischen Neugestaltung des ländlichen Raums und der ökologischen Landbauwende gewidmet.

Die Erkenntnis beispielsweise, daß die Industrieländer die Armen im Süden weit weniger durch das schädigen, was sie ihnen an Hilfe vorenthalten, als durch das, was sie für sich selbst in Anspruch nehmen, bilden den Hintergrund des letzten Leitbildes: „Internationale Gerechtigkeit und globale Partnerschaft". Eine Notgemeinschaft müßte sich dabei fast zwangsläufig ergeben denn: „Der produktive Streit um eine zukunftsfähige Lebensweise steht dem Süden nicht anders als dem Norden bevor."

Im fünften und letzten Kapitel der Studie erfolgt sozusagen die Gegenprobe. In einem mittelfristigen Szenario, das wiederum auf den Vorarbeiten der Enquete-Kommission „Schutz der Erdatmosphäre" aufbaut, werden die zuvor genannten Umweltziele auf ihre Erreichbarkeit überprüft.

Nicht nur die Tatsache, daß sich die Autoren des Umweltinstitutes am Ende der Studie gleich noch ausführlich den vermuteten Einwänden gegen ihre Forderungen stellen, macht die Studie zu einem wichtigen Beitrag für die Öko- und Zukunftsdiskussion in Deutschland. Der Leiter der Abteilung Entwicklungspolitik bei Miseror, *Reinhard Hermle*, kommentierte die Ergebnisse, überrascht hätten ihn die Dramatik der Schlußfolgerungen, aber auch der Optimismus, den drohenden Gefahren begegnen zu können. *A. F.*

Jetzt nicht resignieren

Zur Situation der evangelischen Kirche in den neuen Bundesländern

An der Minderheitssituation der evangelischen Kirche in den neuen Bundesländern hat sich sechs Jahre nach der Wende nichts geändert. Die Kirche verfügt über neue Möglichkeiten, in die Gesellschaft hineinzuwirken, steht aber gleichzeitig unter erheblichen Sparzwängen. Wolf Krötke, Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Berliner Humboldt-Universität, analysiert für uns Probleme und Chancen der gegenwärtigen Umbruchsituation.

Für die evangelischen Landeskirchen in den neuen Bundesländern hat sich seit 1990 sehr viel geändert. Sie sind aus einer Außenseiterposition am Rande der Gesellschaft heraus zu einem Faktor des öffentlichen Lebens in der pluralistischen, demokratischen Gesellschaft geworden. Ihnen sind aufgrund der staatskirchenrechtlichen Verhältnisse in der Bundesrepublik Deutschland Aufgaben in vielen gesellschaftlichen Bereichen zugewachsen, die sie in den DDR-Zeiten nicht wahrnehmen durften. Statt der Unterdrückung durch den totalitären Staat werden ihnen eine Reihe von Förderungen durch den demokratischen Staat zuteil.

Das alles sind Veränderungen, die diesen Kirchen einen

eminenten *Zuwachs der Möglichkeiten ihres Dienstes* sowohl in den Gemeinden selbst wie im Hinblick auf die Gesellschaft gebracht haben. Man sollte darum meinen, in diesen Kirchen herrsche darob eitel Freude und es werde mit dem Pfunde, das ihnen gleichsam in den Schoß gefallen ist, nach Kräften gewuchert. Doch das ist nur sehr begrenzt der Fall. Atmosphärisch trifft man – vor allem unter der Pfarrerschaft – sehr häufig auf ein Klima des Mißmuts, des Klagens und der Skepsis. Die Möglichkeiten, welche die Kirchen in den neuen Bundesländern gewonnen haben, werden weithin eher als eine Last, denn als Chance für einen Neuanfang oder gar für einen Aufbruch gewertet. Der Grund für diese verbreitete Stimmung ist unschwer anzugeben. Bei allen Veränderungen im gesellschaftlichen und politischen Umfeld der Kirche hat sich eines nämlich nicht verändert: Das ist der Status einer deutlichen *Minderheit* in der Bevölkerung. Ob die Möglichkeiten, welche die Kirche jetzt hat, die richtigen Wege sind, sich auf diese Situation einzustellen und in zukunftsträchtiger Weise mit ihr umzugehen, ist die Frage.

Der Atheismus als selbstverständliche Lebenshaltung sitzt tief

Die Entwicklung in den fünf Jahren der deutschen Einheit und damit auch der rechtlichen Einheit der deutschen evangelischen Kirchen belegt für viele, daß das nicht der Fall ist. Die Strukturen und Möglichkeiten, welche die Kirche jetzt hat, sind diejenigen einer Kirche, die deutlich in der Bevölkerung und im Leben der Gesellschaft verankert ist. Sie verbrauchen an der Basis, bei der überregionalen Arbeit und im Gesellschaftsbereich Kräfte, die in einer Minderheitskirche nicht in ausreichendem Maße vorhanden sind. Sie binden umgekehrt die Energien, die für eine Intensivierung und Ausweitung des Gemeindelebens nötig wären. Sie lassen die Chancen, welche diese Situation für das Entstehen einer neuen Gestalt der Kirche zweifellos auch bietet, in der vagen Hoffnung brach liegen, das Volk werde sich eines Tages schon wieder in der „Volkskirche" einfinden. Diese Hoffnung hat sich in den letzten fünf Jahren nicht erfüllt und es gibt auch wenig Anzeichen dafür, daß sie sich in absehbarer Zeit erfüllen wird.

Das hat Gründe, die aus der Geschichte der Kirchen in der DDR stammen. Man muß sie sehr stark in Anschlag bringen, wenn man die heute entstandene Situation richtig verstehen will. Als die DDR zu Ende ging, waren noch rund 20 Prozent der Bevölkerung Glieder der Kirche und die meisten davon beileibe keine aktiven Glieder. Dabei ist es im ganzen geblieben. Die neuen gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse hatten in der Bevölkerung keine neue Zuwendung zum Gottesglauben und damit zur Kirche zur Folge. Die große Bedeutung, welche die evangelische Kirche im Jahre 1989 für das ganze Land hatte, erwies sich als *politisch-religiöses Zwischenspiel.* Denn der Atheismus, der unter zwei Weltanschauungsdiktaturen zur selbstverständlichen Lebenshaltung von Generationen geworden ist, sitzt tief. Er konnte sich auch ziemlich einfach mit dem Säkularismus der westlichen Gesellschaft verbinden, ohne durch die Tatsache herausgefordert zu sein, daß das Scheitern des „real existierenden" Sozialismus auch das Scheitern einer dezidiert atheistischen Weltanschauung war.

Für den, der DDR-Erfahrung hat, ist das im Grunde keine Überraschung. Denn der Atheismus war dasjenige Element der marxistisch-leninistischen Weltanschauung, mit dem die meisten Menschen freiwillig zusammenstimmten. Das schlichte Desinteresse am Gottesglauben, in dem dieses Zusammenstimmen sich faktisch äußerte, ließ die Gemeinden so zusammenschrumpfen, daß vielerorts noch nicht einmal mehr der sonntägliche Gottesdienst aufrecht erhalten werden konnte. Der staatliche Druck sorgte zudem dafür, daß Menschen in gesellschaftlich und wirtschaftlich relevanten Positionen nicht mehr der Kirche angehörten. Die Kirche verlor ihre lebendige Verwurzelung in der Bevölkerung.

Dieser Verlust hatte auch seine positive Seite. Er brachte der Kirche einen Gewinn an Glaubwürdigkeit, sofern Kirchenzugehörigkeit sich nicht aus irgendwelchen gesellschaftlichen Konventionen herleiten ließ, sondern per se eine Art Bekenntnisakt war, für den man gerade zu stehen hatte. Er nötigte die kirchliche Verkündigung und Praxis, sich auf ihre ureigensten Anliegen zu konzentrieren.

Auf der anderen Seite war aber schon in den DDR-Zeiten klar, daß der beschriebene Schrumpfungsprozeß auf die Dauer Konsequenzen für die Struktur und Arbeitsweise der Kirche haben mußte. Einer der wichtigsten Gründe für die Schwierigkeiten, in denen die Kirchen in den neuen Bundesländern heute stecken, besteht jedoch darin, daß diese Konsequenzen nicht gezogen wurden. Realistischerweise hätte sich die Kirche als eine Bekenntniskirche organisieren müssen, die dann zwangsläufig nur noch an den Orten hätte präsent sein können, wo die Gemeindeglieder in der Lage sind, das geistliche Amt, den kirchlichen Unterricht, die Kirchenmusik, die Diakonie usw. zu finanzieren. Die kirchliche Verwaltung hätte auf ein Minimum reduziert werden müssen. Das ist – obgleich es eine Reihe Vorstöße in diese Richtung gab – nicht geschehen.

Der Sparzwang dünnt die Präsenz vor Ort aus

Die Kirche behielt die Struktur und Arbeitsweise einer flächendeckenden Großinstitution. Sie war organisiert wie eine „Volkskirche", der leider nur das Volk fehlte. Dadurch litt sie aber an einem entscheidenden Mangel: Sie konnte ihren Arbeitsaufwand nicht selbst bezahlen. Sie lebte nur zum Teil von der freiwilligen Kirchensteuer. Neben den Staatszahlungen, die sich aus der Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland herleiteten, trugen vor allem die Kirchen des „Westens" ihre finanziellen Lasten. Jetzt müssen sie das selbst tun und darum sind fast alle Probleme, die den Weg und die Arbeit der Kirche in den neuen Bundesländern betreffen, zu quälenden Finanzfragen geworden.

Im Rahmen des *Finanzausgleiches* zwischen den Evangelischen Kirchen in Deutschland flossen in den Jahren nach der rechtlichen Vereinigung zwar große Summen in die Kirchen der neuen Bundesländer. Ohne dieses Geld hätten z. B. die Pfarrer und sonstigen Mitarbeiter nicht bezahlt werden können. Vom kommenden Jahr an werden sich diese Zahlungen aber reduzieren. Das Ziel muß die *Selbstfinanzierung* sein. Wie das aber erreicht werden kann, weiß heute im Grunde wohl niemand. Denn das Kirchensteueraufkommen ist nicht in der Weise progressiv, daß man für die kommenden Jahre eine wesentliche Veränderung erwarten kann. In Gebieten, wo sich volkskirchliche Strukturen noch etwas intakter erhalten haben, wie z. B. im südlichen Teil der sächsischen Landeskirche, sieht es zwar etwas besser aus. Im ganzen sind die Finanzierungslücken aber sehr groß. Die niedrigen Einkommen in den neuen Bundesländern sorgen zudem dafür, daß noch nicht einmal die ganze Minderheit der Glieder der Kirche an der Finanzierung des kirchlichen Dienstes beteiligt ist. Das bedeutet aber, es muß drastisch gespart werden und zwar in einer Weise, die dem, was jetzt nötig wäre, zuwider läuft.

Nötig wäre eine missionarische Offensive der Gemeindearbeit. Nötig wäre ein intensives Zusammenleben der Pastorinnen und Pastoren, ja aller derer, die im kirchlichen Dienst stehen, mit den Menschen vor Ort. Nötig wäre eine umfassende Aktivierung der Gemeindeglieder zu Besuchsdiensten. Das wird an vielen Stellen auch versucht. Denn anders als durch persönliche Begegnungen und durch Erlebnisse mit Menschen, die glauben, werden die Menschen nicht wieder zur Kirche finden. Der Sparzwang fördert dagegen die gegenteilige Tendenz. Er dünnt die Präsenz der Kirche vor Ort aus. Denn effektives Sparen bedeutet: Es muß vor allem an den Personalkosten gespart werden. Darum werden hunderte von Pfarrstellen und Mitarbeiterstellen nicht wieder besetzt. Die Kirche von Berlin-Brandenburg muß z. B. 35 Prozent der Personalstellen streichen!
Die damit nötige Ausweitung der vorhandenen Arbeitsbereiche hat jedoch eine geringere Intensität des kirchlichen Dienstes gerade da zur Folge, wo eine größere gefordert wäre. Äußerlich sichtbar wird das am meisten in entkirchlichten ländlichen Gebieten, in denen die Kirchen zu zerfallen beginnen und sogar ihr Verkauf in Erwägung gezogen werden muß. Die entstandene und noch längst nicht stabilisierte Lage drückt aber auch auf die Psyche der Menschen im kirchlichen Dienst. Sie fühlen sich überfordert und noch dazu mit bürokratischen und dienstfremden Tätigkeiten überhäuft, welche der neue Rechtsstatus der Kirche mit sich gebracht hat.

Auf der anderen Seite bewirkt die unausweichliche Sparpolitik der Kirchenleitungen, daß Menschen, die in den kirchlichen Dienst treten wollen, nicht in ihn hineinkommen. Ein großer Teil der Landeskirchen hat unterdessen „Wartelisten" für die Übernahme von Absolventen des Theologiestudiums in den kirchlichen Dienst eingerichtet. Das ist für die Studierenden, die sich in den DDR-Zeiten für ein solches Studium entschieden haben, besonders bitter. Damals war das eine Lebensentscheidung um einer Kirche willen, die darauf angewiesen war, daß junge Menschen alle Nachteile eines solchen Berufsweges in Kauf nahmen und ohne nach ihrem eigenen Vorteil zu fragen, ihr Leben für diese Kirche zur Verfügung stellten. Sie haben das getan und nun hören sie, daß man sie nicht brauchen kann. Im Rückgang von Studienanfängern zeigt sich schon jetzt, welche langfristigen Folgen es hat, wenn sich der Eindruck festsetzt, daß es in der Kirche für junge Menschen keine Berufsaussichten gibt. Ein DDR-spezifischer Ausbildungsgang, nämlich die fachschulartige Ausbildung von „Predigern", die zunächst in einem anderen Beruf tätig waren, hat keine Zukunft mehr, so daß die Schließung der Predigerschule „Paulinum" in Berlin auf der Tagesordnung steht.

Latenter Widerstand gegen Religionsunterricht in Staatsverantwortung

Ein anderer Zweig der kirchlichen Arbeit in der DDR wird langfristig ebenfalls an sein Ende kommen. Das ist die „Christenlehre", also der kirchliche Unterricht, der aufgebaut werden mußte, als die DDR mit dem Religionsunterricht ein Ende machte und die Kirche noch nicht einmal mehr die Schulräume benutzen durfte. Zwar lebt dieser Unterricht vielerorts noch weiter, vor allem wo er von Katechetinnen und Katecheten verantwortet wird. Wenn für diesen Berufsstand aber nicht mehr ausgebildet wird, ist absehbar, daß in der Zukunft der schulische Religionsunterricht die Grundform der Unterweisung von Kindern im Glauben sein wird. Dieser Religionsunterricht hat es aber zur Zeit – von einigen Gegenbeispielen abgesehen – schwer, Fuß zu fassen. Gerade in der Generation, die jetzt schulpflichtige Kinder hat, ist die Entkirchlichung besonders groß, so daß nur ganz kleine Gruppen und häufig gar keine zustande kommen. Zudem besteht auch von der Basis der Kirche her ein latenter Widerstand gegen diesen Unterricht in Staatsverantwortung. Die Auseinandersetzungen um die Einführung eines konfessionsneutralen Pflichtfaches „Lebenskunde, Ethik, Religion" in Brandenburg zeigen das in ihrer Weise (vgl. HK, August 1995, 408 ff.). Es handelt sich hier zwar um einen Ausnahmefall, da in den anderen neuen Bundesländern mit dem Aufbau des Religionsunterrichtes begonnen wurde und – wie in Sachsen und Thüringen – auch die Pfarrer Unterrichtsstunden geben müssen. Der Wunsch nach einem Fach, wie es in Brandenburg eingeführt werden soll, spiegelt trotzdem – auch von der Basis der Kirche her eine Haltung zur Frage des Religionsunterrichtes wider, die aus der allgemeinen Erfahrung mit der Entkirchlichung der Bevölkerung stammt. Die Meinung ist, es schade der Vermittlung des Glaubens eher, wenn im Interesse eines konfessionellen Unterrichts die wenigen Kinder christlicher Eltern aus dem Klassenverband herausgenommen würden und dieser Vermittlung das existentielle Umfeld der Gemeinde fehle.

In Brandenburg wird es – trotz der gegenteiligen Beschlüsse der Potsdamer Regierung – aus verfassungsrechtlichen Gründen wahrscheinlich dennoch auf den Religionsunterricht in der Schule als Wahlpflichtfach neben dem nichtkonfessionellen Wahlpflichtfach „Lebenskunde, Ethik, Religion" hinauslaufen. Ob der Religionsunterricht allerdings bei der heranwachsenden Generation die Bildung im Glauben bewirken kann, die den Gemeinden Zukunft gibt, darf man mit Recht fragen. Die intensive Kinder- und Jugendarbeit in der Kirche muß darum – auch außerhalb des Religionsunterrichtes – eindeutige Priorität behalten.

Kirche Jesu Christi und Teilsystem der Gesellschaft

Bei der ganzen Frage des Religionsunterrichtes spielt freilich auch noch etwas anderes mit, nämlich eine Art Unwohlsein im Umgang mit Möglichkeiten kirchlicher Arbeit, die sich staatlicher Unterstützung verdanken. Ganz rational kann man dieses Unwohlsein gar nicht aufschlüsseln, weil es sich widersprüchlich äußert. So hat es z. B. keinen nennenswerten Widerspruch gegeben, als die Kirchen in den neuen Bundesländern ihre eigenen Theologischen Hochschulen, die in der DDR für eine freie Theologie gesorgt haben, schloß und die Theologenausbildung ganz in die Hände der staatlichen Theologischen Fakultäten an den Universitäten gab.

Beim Problem der in die Bundeswehr integrierten *Militärseelsorge* erfolgten jedoch aus den Kirchen der neuen Bundesländer heraus erhebliche Einwände, die dazu geführt haben, daß die Militärseelsorge bis zu einer endgültigen Klärung auf diesem Gebiet z. Zt. von den Ortspfarrämtern aus wahrgenommen wird. Mit dem staatlichen Einzug der *Kirchensteuern* hat man sich dagegen weitgehend abgefunden, wenngleich starke Bedenken dagegen vorhanden sind, daß eine Kirche auf diese Weise den Finanzbeitrag ihrer Glieder eintreibt. Dem allen liegt die in DDR-Zeit gewachsene Überzeugung zu Grunde, daß die Kirche ihre ureigensten Sachen getrennt von staatlicher Unterstützung besorgen sollte.
Verständlich ist dabei die durchaus nicht unbegründete Sorge, die Menschen könnten die Kirche als Träger einer Art „schwarzer" Staatsideologie wahrnehmen, welche die „rote" Ideologie ablöst. Das bei solcher Sorge mehr unbewußt mitlaufende Identifizieren des totalitären mit dem demokratischen Staat ist freilich fatal. Es ist nicht nur nicht gerechtfertigt, weil man ja die Erfahrung machen kann, daß alle staatskirchenrechtlich vereinbarten Kooperationen zwischen Staat und Kirche der Kirche die Freiheit lassen, z. B. in der Schule, in der Universität und auch in der Bundeswehr ganz nach ihren eigenen Kriterien zu wirken. Es zeigt auch, daß es nach so einer langen Zeit des Lebens unter einer kirchenfeindlichen Diktatur, die sich jetzt als ein geschichtliches Zwischenspiel erwiesen hat, für die Kirche nicht einfach ist, wieder die Rolle einer öffentlichen Religion einzunehmen, wie sie sich im Rahmen des Staat-Kirche-Verhältnisses in Deutschland kontinuierlich entwickelt hat. An der Frage, ob und in welcher Weise sie diese Rolle bejahen kann, nämlich in ihrem besonderen Auftrag als Kirche Jesu Christi und über ihn hinaus Teilsystem der Gesellschaft als Träger von Sinnantworten und ethischen Werten zu sein, entscheidet sich darum sehr viel im Hinblick auf ihren künftigen Weg.

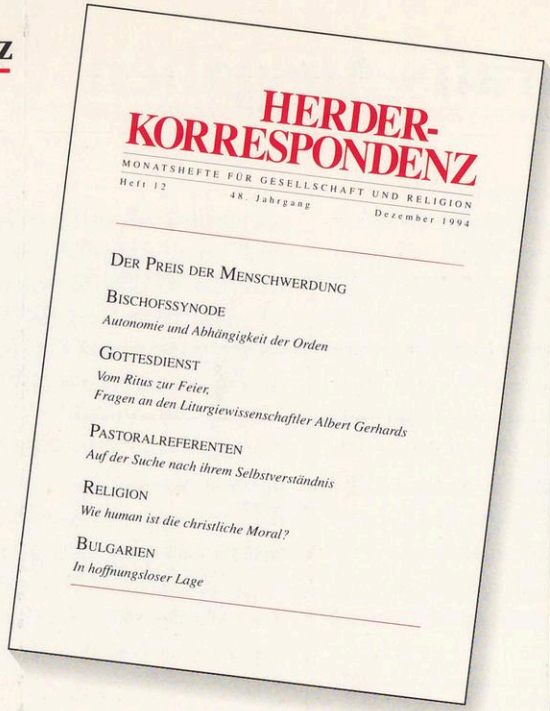
In der Studie „Minderheit mit Zukunft", die zu Beginn des Jahres von einem Arbeitskreis ostdeutscher Theologen zu Auftrag und Gestalt der Kirchen in den Bundesländern vorgelegt wurde (vgl. HK, März 1995, 114) wird z. B. grundsätzlich in Zweifel gezogen, daß diese Kirchen sich weiter auf den Wegen entwickeln können, die durch die westdeutschen Kirchen vorgezeichnet sind. Auf diesen Wegen würden nur die Tendenzen der Beharrung auf Gewordenem, das in Wahrheit immer mehr wegschmilzt, bestärkt. Der Situation der Kirche als Minderheit auf dem „Markt" der pluralistischen Gesellschaft sei nur durch grundlegende Reformen Rechnung zu tragen, die ihre Arbeit dynamisiere.
So soll etwa das Parochialprinzip flächendeckender kirchlicher Versorgung des Landes zugunsten einer „Regionalisierung" des kirchlichen Dienstes an Schwerpunktorten aufgegeben, die Gehaltsstruktur aller im kirchlichen Dienst Stehenden nicht mehr am öffentlichen Dienst, sondern an der faktischen Mitgliederlage orientiert und die finanzielle Abhängigkeit allein von der Kirchensteuer durch den Aufbau anderer spendenartigen Finanzierungsmodelle überwunden werden. Doch dieses Papier ist nicht halbwegs so radikal, wie es für manche auf den ersten Blick gewirkt hat. Es rät zu einer gestalteten Anpassung des vorhandenen Systems an die faktischen Verhältnisse, plädiert aber nicht für die Alternative der Strukturierung der Kirche im Sinne einer Freikirche.

Die Möglichkeiten des christlichen Zeugnisses nutzen

Man kann über die Vorschläge im einzelnen streiten. Vor allem wird zu fragen sein, ob das Gefälle der Reformen nicht so aussehen müßte, daß die zentralen Dienste der Kirchen und ihre großen, teuren Verwaltungsapparate zugunsten der Stärkung des kirchlichen Dienstes vor Ort drastisch reduziert und „dynamisiert" werden. Denn dort, wo erst einmal „weiße Flecken" kirchlichen Lebens auf der Landkarte entstanden sind, lassen sich nur ganz schwer Neuanfänge mit diesem Leben machen und auch das Bedürfnis, sich regionalen kirchlichen Angeboten zuzuwenden, wird mitnichten von alleine wachsen.
Außerdem ist bei allem gebotenen Realismus im Blick auf das Phänomen der breiten Entkirchlichung der Bevölkerung darauf zu achten, daß dieses nicht wie ein unwandelbares Geschick gewertet wird. Alle Veränderungen in der Kirche müssen auf das Wachsen der Gemeinden im Land gerichtet

Die Herder-Korrespondenz im Abonnement

- Jeden Monat das Wichtigste aus Kirche, Religion, Staat und Gesellschaft. Sie informieren sich präzise und sparen dabei Zeit.
- Fakten, Hintergründe, Analysen, Kommentare, Interviews. Für Sie ausgewählt und sorgfältig aufbereitet.
- Sie behalten den Überblick, erkennen Hintergründe und durchschauen Zusammenhänge.


HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 12 — 48. Jahrgang — Dezember 1994

DER PREIS DER MENSCHWERDUNG

BISCHOFSSYNODE
Autonomie und Abhängigkeit der Orden

GOTTESDIENST
Vom Ritus zur Feier.
Fragen an den Liturgiewissenschaftler Albert Gerhards

PASTORALREFERENTEN
Auf der Suche nach ihrem Selbstverständnis

RELIGION
Wie human ist die christliche Moral?

BULGARIEN
In hoffnungsloser Lage

Bitte mit 80 Pfennig freimachen, falls Marke zur Hand

Antwort

Verlag Herder
– Zeitschriften –
Herrn Clemens Klein

79080 Freiburg

Abrufkarte für 2 Gratis-Ausgaben

Ja, senden Sie mir kostenlos die nächsten zwei Ausgaben der Herder-Korrespondenz. Wenn mich die Herder-Korrespondenz überzeugt und ich mich bis eine Woche nach Eintreffen der zweiten Ausgabe nicht bei Ihnen melde, möchte ich die Zeitschrift regelmäßig beziehen.

Die Herder-Korrespondenz erscheint monatlich und kostet im Abonnement 14,90 DM (für Studierende 11,50 DM) pro Ausgabe zuzüglich Porto.

Karte bitte ausfüllen und einsenden oder per Fax an: 0761/ 2717– 426.

Absender:

Vor- und Zuname

Straße

PLZ/Ort

Datum ✘ Unterschrift

Vertrauensgarantie: Innerhalb einer Woche nach Erhalt der zweiten Ausgabe kann ich den Probebezug beim Verlag Herder, 79080 Freiburg, kündigen. Das Datum des Poststempels genügt. Davon habe ich Kenntnis genommen.

Datum ✘ Unterschrift

Ihre Vorteile

- Sie erhalten die nächsten zwei Ausgaben kostenlos zur Probe. Sie lernen die Herder-Korrespondenz gründlich kennen.
- Möchten Sie die Zeitschrift nicht regelmäßig lesen, genügt eine kurze Mitteilung an den Verlag.
- Bei Weiterbezug im Abonnement kommt die Herder-Korrespondenz jeden Monat pünktlich per Post zu Ihnen nach Hause.
- Ihr Anschluß-Abonnement können Sie jederzeit mit einer vierwöchigen Frist zum jeweiligen Halbjahresende beenden.

sein, wenn sich in der Kirche nicht eine Grundstimmung der Resignation breit machen soll. Dennoch haben jene Studie und mehr noch die vielen Auseinandersetzungen auf allen Ebenen der Kirchen in den neuen Bundesländern über die entstandene Lage deutlich gemacht, daß diesen Kirchen die selbständige Gestaltung der neuen Rahmenbedingungen ihres Daseins noch bevorsteht.

Dazu wird es sowohl viel Nüchternheit wie viel Phantasie brauchen. Das wichtigste aber wird sein, daß dies aus einem Geist heraus geschieht, der der Kraft des Evangeliums unvergleichlich mehr zutraut als den Sogkräften einer schwierigen Situation. Aus diesem Geist heraus war es den Kirchen in der DDR möglich, unter unvergleichlich und unabsehbar schwierigeren Verhältnissen nicht zu resignieren. Aus diesem Geist heraus kann darum heute erst recht den Traurigkeiten und Hilflosigkeiten entgegengewirkt werden, welche die neue Situation in der Kirche viel zu sehr in ihrem Gefolge hatte.

Es gibt in den Gemeinden und an vielen anderen Orten des kirchlichen Dienstes Gott sei Dank auch sehr viele Beispiele für das Lebendigsein eines solchen Geistes. Ihm muß sich die ganze Kirche öffnen. Dann werden die schwierigen Entscheidungen, welche zu treffen sind, nicht zu Zerreißproben. Bei allem notwendigen Abbau und Umbau von traditionell Gewordenem wird dann auch der Mut wachsen, die immer noch großen und mannigfachen Möglichkeiten des christlichen Zeugnisses in dieser Gesellschaft entschlossen zu nutzen.

Wolf Krötke

„Keine aufdringliche Rechthaberei“

Fragen zum heutigen Missionsverständnis an Professor Giancarlo Collet

Fachleute sprechen von einer Periode der extremen Verunsicherung über den missionarischen Auftrag der Kirche; auch viele Gläubige fragen sich, ob und wie die Kirche heute unter Anhängern anderer Religionen missionieren soll. Über Veränderungen und bleibenden Reformbedarf in Verständnis und Begründung von Mission sprachen wir mit dem Leiter des Institutes für Missionswissenschaften an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, Giancarlo Collet. Die Fragen stellte Alexander Foitzik.

HK: Herr Professor Collet, wenn derzeit das Stichwort „Mission“ fällt, geschieht dies meist mit einer gewissen emotionalen wie intellektuellen Befangenheit. Auf der anderen Seite aber bekräftigt der Papst etwa in seiner gerade fünf Jahre alten Enzyklika „Redemptoris Missio“ unmißverständlich den missionarischen Auftrag der Kirche. Wie steht es nun um die kirchliche Mission? Wie läßt sich Mission heute noch verstehen?

Collet: Tatsächlich sind derzeit unterschiedliche Tendenzen zu beobachten. Einerseits wird das Wort Mission im Alltag ohne größere Probleme benutzt. Eine Kosmetikfirma wirbt für „Mission“, eine Hautcreme. Phantasievoll und vergnügt spielende Fußballer aus Ghana, Nigeria oder Senegal werden Botschafter des afrikanischen Fußballs, Ballmissionare genannt. Andererseits scheint das, was gemeinhin unter Mission verstanden wird, nicht recht in die heutige Zeit zu passen. Es gibt so etwas wie eine auffällige Allergie gegenüber dem Wort Mission. Für viele Zeitgenossen, darunter nicht wenige Christen, ist Mission ein Reizwort, und wer es benutzt, der hat mit Unverständnis, mit Opposition oder Ablehnung zu rechnen. Mit dem Begriff verbinden sich Vorstellungen wie religiöse Indoktrination, koloniale Ideologie, westliche Arroganz und christlicher Überlegenheitsdünkel. Gleichzeitig jedoch wird die Notwendigkeit und Wichtigkeit der Mission betont. Dies ergibt sich unmittelbar aus einer zentralen Aussagen des Zweiten Vatikanums, gemäß der die Kirche ihrem Wesen nach missionarisch ist. Im Kern bedeutet dies: Mission darf nicht länger als eine spezielle Aufgabe der Kirche begriffen werden, als etwas, was man – salopp gesprochen – tun oder auch lassen kann. Jeder einzelne Christ ist demnach Missionar und gibt in Handeln und Reden Zeugnis vom Evangelium. Christliche Existenz ist missionarische Existenz.

„Mission erfordert je nach Kontext sehr Verschiedenes“

HK: Das Image von Mission ist jedoch weniger durch die Ekklesiologie des Konzils als vielmehr durch ein schweres historisches Erbe geprägt. Rühren die heutigen Vorbehalte gegenüber dem Thema Mission nicht wesentlich von dieser Geschichte her?

Collet: Die historische Hypothek bedingt sicherlich eine gewisse Scham unter Christen. Man möchte das Wort daher lieber nicht gebrauchen. Damit bleibt aber auch die notwendige Auseinandersetzung mit der Problematik aus. Statt dessen werden alte Klischees warm gehalten. So besteht auch in vielen Köpfen ein Missionsverständnis fort, das es so weder in der Missionswissenschaft, erst recht nicht mehr in der Missionspraxis gibt. Mission hat noch immer das Image von

religiösem Terrorismus, weltanschaulichem Hausfriedensbruch und steht für viele weiterhin für die Zerstörung religiöser Identität. Dabei darf freilich nicht übersehen werden, daß solche Vorurteile in unseren Tagen ihre Bestätigung finden. Etwa wenn unlängst bei einem evangelikalen Jugendmissionsmeeting in Süddeutschland auf großen Plakaten gemahnt wurde: „38 000 Moslems gehen täglich in die Ewigkeit – Du entscheidest mit, in welche. Eine Milliarde Moslems gilt es zu retten!" Auch die Aktion von Pfarrer Reinhard Bonnke „Vom Minus zum Plus" leistet einem verzerrten Bild von Mission Vorschub, wenn auf komplizierte Fragen unserer Zeit dermaßen schlichte Antworten als angeblich christlich ausgegeben werden.

HK: Wie ließe sich die Befangenheit vieler Christen beim Thema Mission überwinden, ohne in überholte Denkmuster zurückzufallen?

Collet: Viele Christen sind von der Gestalt und Botschaft des Nazareners angesprochen und lassen ihr Leben durch diese bestimmen. Gleichzeitig distanzieren sie sich jedoch von dem Ansinnen, missionarisch tätig zu sein. Wenn ich allerdings davon überzeugt bin, daß im Glauben an die Botschaft Jesu mein Leben gelingen kann, warum sollte ich anderen Menschen diese Überzeugung vorenthalten? Mission ist Reden und Handeln aus einer Erfahrung, die man selbst machen darf. Mission ist das Gegenteil von aufdringlicher Rechthaberei; sie ist vielmehr dankbares Zeugnis für das, was Christen selbst empfangen haben.

HK: Läßt sich vor dem Hintergrund solcher Negativbeispiele und besonders vor dem schweren historischen Erbe eine neue Definition, ein Begriff finden, der Mission positiv bestimmt?

Collet: Im Verständnis der Mission ist es zwischen den verschiedenen Kirchen zu einer erstaunlichen Annäherung gekommen. Nicht nur, daß Mission als für das Christsein zentral erkannt und herausgestellt wurde. Es entstand auch ein breiter Konsens darüber, was Mission bedeutet: Mission heißt, den Menschen in ihren unterschiedlichen, ganz konkreten Lebenssituationen das Evangelium als gute Nachricht auszurichten. Entscheidend für die missionarische Praxis ist dabei, daß dies je nach Kontext sehr Verschiedenes erfordert. Einmal kann es heißen, Lebensmüden ein Wort zu sagen, das aufrichtet; es meint aber auch das Wagnis, im „Narrenschiff des Zeitgeistes" eine unbequeme Frage zu stellen. In dem einen Fall ist das interreligiöse Gespräch zu suchen, in dem anderen ist der Einsatz für ganz handgreifliche Lebensbedingungen dringlich. Normativ aber von *der* Mission zu sprechen, ergibt heute keinen Sinn.

HK: Damit haben Sie auch schon zwei Spannungsfelder benannt, die Vertretern eines eher traditionellen Missionsverständnisses erheblich Bauchschmerzen verursachen. Die einen befürchten, der Dialog könne an die Stelle von Mission treten, diese zumindest erheblich lähmen, andere beklagen die Reduktion der Evangelisierung auf eine rein humane, sozio-ökonomische „Erlösung". Sind diese Sorgen unbegründet?

Collet: Mission ist ein Kommunikationsgeschehen. Der Dialog ersetzt nicht die Mission, er ist das Medium, der Weg um miteinander überhaupt menschlich umzugehen. Er dient nicht zuletzt dazu, sich auf die eigene religiöse Identität zu besinnen. Interreligiöser Dialog meint genau das Gegenteil eines unverbindlichen religiösen Palavers, da er Menschen voraussetzt, die eine bestimmte Identität haben. Nur wenn Christen sich auf die Begegnung mit Andersgläubigen einlassen und den Glauben nicht als Pfründe betrachten, sondern die aus der interreligiösen Begegnung entstehenden Anfragen und Verunsicherungen an sich heranlassen, werden sie zu einer authentischen Glaubensantwort finden können. Dann wird der Dialog zu einem „encounter of commitments".

HK: Ist auch das Spannungsverhältnis zwischen Mission und Entwicklung konstruiert und krampfhaft, da erstere doch auf ein „ganzheitliches Heil", letztere auf den „ganzen Menschen" verpflichtet ist?

Collet: Nachdem eine bestimmte spirituelle Engführung des Missionsverständnisses – allerdings nicht der Missionspraxis – überwunden war, gab es sicherlich Tendenzen, die im Sinne eines Gegenausschlag des Pendels verstanden werden können: Entwicklung wurde teilweise direkt als missionarisches Ziel formuliert. Der Terminus „ganzheitliche Befreiung" wurde zunächst aber kritisch gegen ein traditionelles Missionsverständnis gesetzt, um darauf zu verweisen, daß es nicht nur um die Befreiung von der Sünde geht, sondern um alles, was den Menschen am Leben hindert. Das Postulat der „Ganzheitlichkeit" richtet sich dann ebenso gegen eine materialistische Engführung. Entwicklung und Mission gehören immer schon zusammen.

„Mission wird heute nicht mehr als Einbahnstraße begriffen"

HK: In der konkreten Praxis unterscheidet sich aber doch das Brunnenprojekt oder die Schulspeisung von Katechetenausbildung und Bibelkampagnen …

Collet: Auch wenn der missionarische Auftrag beide Dimensionen umfaßt, müssen in konkreten Situationen des weltkirchlichen Alltags doch Prioritäten gesetzt werden, etwa wenn es um den Einsatz von Geldern für bestimmte Projekte geht. Daraus können Konflikte zwischen den einzelnen Akteuren entstehen, die sich aber kaum vermeiden lassen. Problematisch sind in diesem Zusammenhang jedoch die jüngeren lehramtlichen Äußerungen. „Redemptoris Missio" beispielsweise hat den Zusammmenhang von Entwicklung und Mission nur beiläufig erwähnt. Die entscheidende Formulierung hierzu brachten das wichtige Dokument „Gerechtigkeit in der Welt" der Bischofssynode im Jahr 1971, vor allem aber „Evangelii nuntiandi" von 1975. Ausdrücklich wurde dort erklärt, daß der Einsatz für die Gerechtigkeit und die Beteiligung an der Umgestaltung der Welt konstitutiv zum Sendungsauftrag der Kirche gehören.

HK: Gerade aber von lehramtlicher Seite, auch von der Kongregation für die Evangelisierung der Völker wurde und wird doch immer wieder die Sorge geäußert, über das Bemühen um den interreligiösen Dialog, über die an sich verdienstvollen kirchlichen Anstrengungen in der Entwicklungsarbeit könne die Mission im eigentlichen Sinne, also mit einem deutlichen Schwerpunkt auf Verkündigung und Bekehrung, zu kurz kommen. Ist diese Sorge berechtigt?

Collet: In dieser Hinsicht war die lehramtliche Entwicklung und die theologische Diskussion vor einigen Jahren weiter, als sie es jetzt ist. Es ist für mich schwer einzusehen, warum die ganze Sache nun von neuem diskutiert werden soll. Wenn Mission dem Leben der Menschen dienen will und soll, können auch deren Bedürfnisse nicht generalstabsmäßig organisiert werden. Unsere Sorge sollte sich auf die Menschen richten und nicht auf mögliche „theologische Gleichgewichtsstörungen".

HK: Mit den Veränderungen im Missionsverständnis insgesamt stellt sich aber auch die Frage nach den „Missionaren" neu. Wer missioniert wen?

Collet: Mission wird heute nicht mehr als „Einbahnstraße" vom Norden in den Süden begriffen. Die jungen, ehemaligen „Missionskirchen" haben die Mission längst als ihre eigene Aufgabe entdeckt. Diese Veränderung bedeutet eine immer noch große Herausforderung – auch für die gegenwärtige Missionstheologie. Sie will immer noch nicht recht in unsere europäischen Köpfe hinein. Schließlich hat sie auch für Missionsorden und Hilfswerke Konsequenzen, mit denen sich diese schwertun. Zum anderen ist entscheidend, daß mit dem Zweiten Vatikanum das geographische Verständnis von Mission überwunden wurde. Damit sollte einer Situation Rechnung getragen werden, die *Karl Rahner* mit seinem Diktum von der „planetarischen Diaspora" unübertroffen zum Ausdruck gebracht hat. Auch wenn die Christen ein Drittel der Weltbevölkerung ausmachen, leben sie überall auf der Welt in der Minderheit – in unseren Breiten wegen des fortschreitenden Schwundes der kirchlichen Mitgliedschaft. Dabei scheint mir jedoch in einigen Äußerungen des Lehramtes, auch in „Redemptoris Missio" ein geographisches Missionsverständnis zumindest in Tendenz immer noch vorhanden. Das zeigt sich nicht nur bei einer genaueren Betrachtung der Rede von „Neuevangelisierung" beziehungsweise von „Missio ad gentes", sondern explizit wird in Nr. 37 der Enzyklika „das geographische Kritierium weiterhin als Richtlinie zur Absteckung der Grenzen" genannt.

HK: Befinden wir uns damit derzeit in einer Phase, in der eben einfacher gesagt ist, was Mission nicht sein soll und darf, als daß ein einheitlicher, klar umrissener Missionsauftrag formuliert werden könnte?

Collet: Große Missionsprogramme, die flächendeckend überall gelten sollen, sind immer problematisch. Vor allem aber läßt sich der missionarische Auftrag nicht zentral bestimmen. Ebensowenig können wie früher „Missionssubjekte" von „Missionsobjekten" unterschieden werden. Entscheidend für ein evangeliumsgemäßes Zeugnis bleibt die Frage nach der konkreten Situation. Von den realen Hoffnungen, Ängsten und Bedürfnissen her formuliert sich der missionarische Auftrag. Fest steht allein, daß das Evangelium dem „Leben in Fülle" (Joh 10,10) dient. Dieser Dienst aber kann Schutz in Verfolgungssituationen bedeuten, die Zusage der Würde an ausgebeutete Frauen, das tägliche Brot in der Armut oder der Einsatz für politische Versöhnungsprozesse.

„Zur Mission gehört auch eine Portion Aufklärungsarbeit"

HK: Wie läßt sich dieses sehr „offene" Missionsverständnis aber von den jungen Kirchen etwa in Afrika oder Asien realisieren, die sich oft in extremen Minderheitensituationen behaupten müssen?

Collet: Das können diese Kirchen nur für sich selbst entscheiden. Dabei muß das Leben in Minderheitenposition nicht per se negativ bewertet werden. Es ist den Christen keinesfalls verheißen, daß sie überall die Mehrheit bilden werden. Natürlich ist es schwierig, mit einer persönlichen Glaubensentscheidung im religiösen Pluralismus und Indifferentismus zu leben. Die gegenseitige Respektierung religiöser Überzeugungen ist aber keineswegs nur für die Christen ein Problem.

HK: Mit dieser ja durchaus praktizierten Zurückhaltung und Offenheit müssen die Kirchen jedoch auch konkurrieren, z. B. mit christlichen Gruppierungen, die auf dem missionarischen Feld weniger Skrupel besitzen, sich traditioneller, kaum geläuterter Missionsmethoden bedienen – scheinbar nicht ohne Erfolg, wie dies etwa die evangelikalen Sekten in Lateinamerika demonstrieren. Ist deren Erfolg eine Gefahr für die guten, vielleicht auch besseren Absichten der Kirche?

Collet: Die Kirche hat hier zuerst einmal ehrlich und selbstkritisch zu analysieren und nach den eigenen Anteilen am Missionserfolg dieser Gruppen zu fragen. Dazu gehört besonders das Eingeständnis, das Bedürfnis der Menschen, in ihrer eigenen Kultur im Christentum beheimatet zu sein, nicht oder doch zu spät ernstgenommen zu haben. Diese selbstkritische Analyse ist dabei nicht nur in bezug auf die Sekten in Lateinamerika, sondern schon länger auch bezüglich der sogenannten unabhängigen Kirchen in Afrika nötig. Diese hat man anfangs einfach zu „Sekten" erklärt. Statt dessen aber war auch in diesem Fall – neben anderen Faktoren – meist die verweigerte Inkulturation, die fehlende kulturelle Beheimatung ein Grund dafür, daß sich diese Kirchen selbständig machten.

HK: Inwiefern bietet das Inkulturationsdefizit – wieder bezogen auf die lateinamerikanische Situation – ein Einfallstor für den Missionseifer der Sekten?

Collet: Vor allem in den Randzonen der Städte ist die Kirche kaum gegenwärtig. Ihre Pastoral ist weitgehend auf den länd-

lichen Raum beschränkt. Auch die meisten Basisgemeinden – dies hat erst eine jüngere Untersuchung gezeigt – finden sich auf dem Land. In der äußerst prekären Situation aber, in der sich die Menschen in den wuchernden Randzonen der Städte befinden, wird jeder Erfolg haben, der ein gewisses Maß an Identitätsstiftung verspricht. Genau dort sind Sekten aktiv. Deren missionarischer Erfolg liegt aber auch darin begründet, daß sie einen klaren, konkreten missionarischen Auftrag haben. Ihre Vertreter stellen sich auf die Plätze und verkünden, wie das Leben gemeistert werden kann. Attraktivität verleiht diesen Gruppen zudem die bei ihnen gewährleistete Gleichberechtigung der Frauen in Leitungsfunktionen – das kann die katholische Kirche nicht bieten.

HK: Wenn diese Diagnose stimmt – wie sollen die Großkirchen mit der Situation umgehen? Können sie das Feld widerstandslos anderen überlassen?

Collet: Eine ganz praktische Konsequenz wäre beispielsweise, die missionarische Präsenz in den Städten zu fördern. Die gelegentlichen Versuche einer aggressiven Gegenmission dagegen führen meist nur zu massiven Spannungen innerhalb der Gemeinden und zerstören eher das vorhandene Gemeindeleben. Entscheidend wird wohl sein – wiederum abhängig vom konkreten kulturellen Kontext –, „gute" missionarische Arbeit dagegen zu setzen und dies heißt, Identität zu ermöglichen und zu stärken. Zu einer solchen guten missionarischen Arbeit gehört gewiß auch eine ganze Portion Aufklärungsarbeit, gemäß der paulinischen Aufforderung „lieber fünf Worte mit Verstand" (1 Kor 14, 19).

„Die Bischöfe müssen die Verantwortung für die Ortskirche ernster nehmen"

HK: Läßt sich vor dem skizzierten Hintergrund gescheiterter oder erst gar nicht versuchter Inkulturation der christlichen Botschaft so etwas wie ein Katalog von Kriterien für eine gelingende kulturelle Beheimatung des Christentums erstellen?

Collet: Es sollte bedacht werden, daß sich nicht von außen beurteilen läßt, ob Inkulturation gelingt. Dies können nur die Ortskirchen selbst beantworten. Entscheidend aber ist, daß in dieser Frage der Glaubenssinn des Volkes Gottes ernst genommen wird. Im übrigen muß sich auch die europäische Kirche der Frage stellen, ob denn in ihr die Inkulturation des Evangeliums gelungen ist bzw. gelingt.

HK: Nachdem „Inkulturation" Begriffe wie „Anpassung", „Akkomodation" oder „Adaption" aus dem missionswissenschaftlichen Wortschatz verdrängen konnte, wurde sie fast so etwas wie die Zauberformel schlechthin. Ist die vielbemühte Rede von der Inkulturation nicht auch problematisch, zumindest verdächtig?

Collet: Hierzu sollten wir vor allem gegenüber den Stimmen der Dritte-Welt-Theologen hellhörig sein. Diese zeigen sich häufig überrascht, wie schnell im kirchlichen Sprachgebrauch auf Inkulturation umgeschaltet wurde und diese zum kirchlichen Programmwort geworden ist. Einige von ihnen befürchten, daß hinter dem Inkulturationskonzept der Versuch stehen könnte, erneut westliche Vorherrschaft aufzurichten.

HK: Woran entzündet sich dieser Verdacht?

Collet: Ein Indiz hierfür bietet beispielswiese die im vergangenen Jahr erschienene Instruktion „Römische Liturgie und Inkulturation", in der erklärt wird: „Das Bemühen um Inkulturation strebt nicht die Schaffung neuer Ritus-Familien an; wenn den Bedürfnissen einer bestimmten Kultur entsprochen werden soll, geht es um Anpassung im Rahmen des römischen Ritus."(36) Abgesehen davon, daß die hier benutzte Terminologie schon einiges verrät, ist meines Erachtens die folgende Aussage, die Anpassungen würden „allein in die Zuständigkeit der kirchlichen Autorität" fallen und diese stehe „dem Apostolischen Stuhl zu", doch ziemlich problematisch. Alle von Ortskirchen erstellten eucharistischen Riten müssen also von Rom approbiert, darum zunächst einmal von der „Zentrale" übersetzt werden – häufig von Leuten, denen der kulturelle Entstehungskontext völlig fremd ist. Das Produkt heißt dann beispielsweise „Römisches Meßbuch für die Diözesen Zaires". Ist das mit Inkulturation gemeint? Die Sorge von Dritte-Welt-Theologen kommt nicht von ungefähr. Immer noch maßt sich die europäische Kirche an zu definieren, ob beispielsweise in einer afrikanischen Liturgie getrommelt werden darf oder dies als Relikt früher Ahnenkulte zu bannen sei.

HK: Während bei den Missionsaktivitäten der Kirche auf Inkulturation gedrungen wird, ist zugleich kaum zu übersehen, daß sich die westliche Kultur mehr und mehr zu einer globalen Einheitskultur ausbreitet. Was bedeutet für die missionarische Praxis diese weltumspannende Coca-Cola-, McDonalds und CNN-Kultur?

Collet: Auch dieses Problem ist wesentlich komplexer, als es häufig dargestellt wird. Soll jetzt also, koste es was es wolle, inkulturiert werden – auch wenn die damit „Beglückten" lieber mit Fernsehen und Auto leben wollen? Auch die Ausbreitung des westlichen way of life in der sogenannten Dritten Welt verläuft nicht so gradlinig, wie oft unterstellt wird. Auf der einen Seite opponieren die Menschen gegen diese Westkultur und setzen auf ihre angestammten Traditionen; fundamentalistische und nationalistische Phänomene, die verschiedenen kulturellen Renaissancen gehören in diesen Kontext. Auf der anderen Seite übernehmen sie westliche Errungenschaften. Vor allem ist die Bewertung dieses Vorgangs nicht so eindeutig: Bestandteile dieser westlichen Einheitskultur können ebenso segensreich wie katastrophal sein. Für einen Stamm der Hochgebirgsregion kann beispielsweise Plastikgeschirr eine echte, kleine Erleichterung der Lebensbedingungen sein, obwohl dieses ökologisch schon höchst problematisch ist. Dennoch kann und soll der christliche Glaube grundsätzlich zum Erhalt und zur Ausbildung lokaler kultureller Identität beitragen und gleichzeitig

ein kritisches Moment gegen die Ausbreitung einer solchen Einheitskultur sein. Auch hier tut Unterscheidung der Geister not.

HK: Erst jetzt könne man von einer entstehenden Weltkirche reden, betonen gelegentlich die Missionswissenschaftler, nachdem aus versorgten und betreuten Missionskirchen junge, nach Selbständigkeit strebende Kirchen entstanden sind. Wie müßte eine Weltkirche strukturiert sein, die dieser Entwicklung Rechnung trägt?

Collet: Hier stellt sich vor allem die Frage der Macht. Auch wenn die europäische Kirche zahlenmäßig nur den kleineren Teil dieser Weltkirche ausmacht, verfügt sie ideell wie finanziell über sehr viel Macht. Sie kann diese gegenüber dem „Rest", der zugleich die Mehrheit darstellt, uneingeschränkt zur Geltung bringen. Der springende Punkt ist, wie die europäische Kirche mit ihrer Machtfülle umgeht. Das Ziel dieser Weltkirche muß Einheit in Vielfalt sein. Diese Vielfalt kommt aber nur dann zustande, wenn alle die Freiheit haben, ihre Identität als Christen in der je eigenen Kultur zu finden. Das setzt nicht nur einen großen wechselseitigen Respekt der einzelnen Ortskirchen voraus, sondern verlangt von allen ein Vertrauen darauf, daß die anderen um des Evangeliums willen ihren Weg gehen, daß sie vom selben Geist dazu angehalten und darin geführt werden.

HK: Vertrauen aber auch vor allem darauf, daß die Einheit der Kirche über dieses Freiheits- und Identitätsstreben hinaus gewahrt bleibt...

Collet: Die Sorge für die Einheit der Kirche ist in jedem Fall für alle eine bleibende Aufgabe und zweifellos wird sie immer größer. Sorge und Angst sind dabei jedoch nicht dasselbe. Die Kirche kann nicht aus Angst vor einem heillosen Pluralismus oder dem Verlust kirchlicher Einheit das berechtigte Anliegen der Freiheit der Ortskirchen unterdrücken. Bevor die Weltkirche die „multikulturelle" Erfahrung theologisch-praktisch verarbeitet, muß sie diese erst einmal machen. Es ist dabei für jede Ortskirche wichtig, daß sie die kirchliche Einheit sucht. Über eine nur äußerlich bleibende Autorität läßt sich aber die Einheit keinesfalls bewahren und herstellen. Die Einheit der Kirche bleibt Sache des Glaubens selbst.

HK: Wie läßt sich auf struktureller und institutioneller Ebene diesem Streben nach Selbständigkeit bei den jungen Kirchen Rechnung tragen?

Collet: Zuerst haben die Bischöfe die Verantwortung für ihre Ortskirchen ernst, ernster zu nehmen. Sie sollen sich zu entschiedenen Anwälten der Inkulturation des Evangeliums, der Suche nach einer je spezifischen ortskirchlichen Identität machen. Statt dessen erfolgt derzeit viel zu oft und zu schnell der Ruf nach der „Zentrale". Die Bischöfe weichen damit der ihnen gegebenen Verantwortung aus. Der „Eurozentrismus" ist dabei keineswegs nur ein Problem der europäischen Kirche, sondern auch all derjenigen Verantwortlichen in den Kirchen der sogenannten Dritten Welt, die diese europäische Kirche internalisiert haben. Ein gutes Beispiel dafür, wie sehr die Kirche erst noch am Anfang ihres Umdenkens steht, lieferte die Sondersynode für Afrika. Es war hier zum Teil beschämend, was von der Planungsphase an bis zum Schlußdokument geschah. Die Idee für die Synode kam aus Afrika und wichtige Vorarbeiten wurden dort geleistet – diese fielen jedoch einfach unter den Tisch. Weder die Auseinandersetzungen über den Austragungsort, noch die über die Veröffentlichung des Schlußdokumentes lassen ein Klima erkennen, in dem so etwas wie eine Weltkirche, ein multikulturelles Christentum gedeihen kann.

„Theologisches Vokabular ändert sich schneller als Mentalitäten"

HK: Heißt dies, daß auch wenn sich in den letzten Jahren in der Theorie vieles verändert hat, ein Wandel einer gewissen paternalistischen Mentalität noch auf sich warten läßt?

Collet: Mentalitätsmäßig ist die europäische Kirche sicher noch nicht an dem Punkt angelangt, an dem andere Kirchen wie etwa die afrikanischen als vollwertig und gleichberechtigt angesehen werden. Von Rom werden sie häufig weiterhin als Missionskirchen behandelt. Jüngste Zentralisierungstendenzen vom Weltkatechismus bis zu zahlreichen Bischofsernennungen lassen einen wirklichen Mentalitätswechsel kaum vermuten. Theologisches Vokabular, auch missionstheologisches, ist schneller verändert als Mentalitäten.

HK: Die kirchliche Mission scheint sich also in vielfacher Hinsicht in einer Übergangssituation zu befinden. Welche Aufgaben kommen dabei der Missionswissenschaft zu?

Collet: Wichtig ist sicherlich die Kritik an allen Tendenzen übertriebener Vereinheitlichung, an Bestrebungen, die die Eigenständigkeit und die je verschiedene Identität der Ortskirche bedrohen oder verhindern. Missionswissenschaft muß dann die unterschiedlichen Kontexte und Situationen, in denen sich Christsein realisiert, benennen und in Erinnerung rufen. Überdies hat sie eine wichtige Vermittlungsfunktion. Sie soll gerade diese Formen der je eigenen Realisierung des christlichen Glaubens bei uns so vermitteln, daß das „parochiale Gewissen", eine auf unsere Gemeinden oder auch nationale Kirche begrenzte Wahrnehmung der Wirklichkeit und Verantwortung zu einem größeren Horizont aufgebrochen wird.

HK: Mit welchem Selbstverständnis kann dies Missionswissenschaft leisten? Stellt die Überzeugung, daß die Kirche ihrem Wesen nach missionarisch ist, den Fortbestand einer eigenen Disziplin Missionswissenschaft nicht in Frage?

Collet: Wenn Mission als Kommunikation des christlichen Glaubens mit allen Menschen begriffen wird, ist es Aufgabe der Missionswissenschaft, über die universale Bestimmung des Evangeliums nachzudenken – über die Fragen der historisch-systematischen Evangelisierung, über die vielfältigen Formen eines evangeliumsgemäßen Lebens. Innerhalb der

theologischen Disziplinen übernimmt sie die Rolle, an diese Vielfalt von Herausforderungen und Erfahrungen des Glaubens zu erinnern und sie zu vergegenwärtigen. Entscheidend dabei bleibt, daß sie ihren Gegenstand nicht nur bei den außereuropäischen Kirchen sucht und die Realität der Kirche in unseren Breiten überspringt. Ein Blick auf den neuen Religionsatlas von Hamburg zeigt, daß beispielsweise ein interreligiöser Dialog keineswegs nur für die Kirchen in Asien eine Herausforderung darstellt. Auch in Hamburg befindet sich die Kirche in einer missionarischen Situation. Grundsätzlich aber: Mission ist eine Grunddimension von Theologie überhaupt, jede Theologie muß auch missionarische Theologie sein. Die Missionswissenschaft bleibt dennoch aus zahlreichen Gründen als eigenständige Disziplin wichtig.

HK: Sollte sie sich aber nicht doch zumindest einen etwas „zeitgemäßeren" Namen zulegen?

Collet: Da bin ich strikt dagegen – wobei es ja durchaus schon einige Versuche in diese Richtung gab. Zum einen soll kein Etikettenschwindel betrieben werden: Missionswissenschaft hat sich immer auch mit der historischen Hypothek von Mission zu beschäftigen und damit Sorge zu tragen, daß aus dieser Geschichte gelernt wird. Diese Hürde ist in einer Disziplin, die sich etwa als „interkulturelle Theologie" bezeichnet, leichter zu umgehen. Die eigene Wissenschaftsgeschichte überspringt man nur um den Preis des Verlustes wichtiger Erkenntnisse und Aufgabenstellungen. Meine Ablehnung gegenüber einer Namensänderung hat aber noch einen anderen, praktischen Grund: Während bei uns die ohnehin raren missionswissenschaftlichen Lehrstühle gestrichen werden, entstehen in der außereuropäischen Welt stetig neue – in Asien etwa in Indien, Korea und Taiwan. Allein in Südafrika gibt es 13 missionswissenschaftliche Lehrstühle. Das sollte auch uns zu denken geben: Wir haben nämlich die Chance und Pflicht ein neues Missionsverständnis zur Sprache zu bringen. Und schließlich bleibt Mission auch eine zentrale biblisch-theologische Kategorie.

Ein sozial blinder Markt

Die Diskussion über ein neues Wohnungsbaugesetz als Chance für eine soziale Neuorientierung

Widersprüchlich ist die momentane Situation auf dem Wohnungsmarkt: Einer guten bis sehr guten Versorgung der Mehrheit der Bevölkerung stehen eine wachsende Wohnungsnot, die massive Benachteiligung einkommensschwacher Haushalte und eine zunehmende Zahl Wohnungsloser gegenüber. Hartmut Fritz, Abteilungsleiter Soziale Dienste im Diözesancaritasverband Limburg, plädiert für eine zeitgemäße Wohnungspolitik, die sich wieder stärker auch als soziale Präventionspolitik versteht.

Die derzeitige Situation auf dem Wohnungsmarkt ist von extremen Entwicklungen geprägt. Auf der einen Seite ist die Mehrheit der Bevölkerung gut bis sehr gut versorgt. Die im Durchschnitt pro Person verfügbare Wohnfläche wächst kontinuierlich. Der Wohnkomfort an Fläche und Ausstattung hat kaum Grenzen, ganze Siedlungsbereiche werden von wenigen Menschen bewohnt, ja selbst leerstehender oder ungenutzter Wohnraum ist zu registrieren. Wohnungseigentum zeigt den sozialen Status der Besitzer, ist Vermögenswert, ist Anlage- und Renditeobjekt. Für viele Hausbesitzer bedeutet Mietwohnungseigentum Altersversorgung und Garantie für materielle Sicherheit.

Auf der anderen Seite des Wohnungsmarktes herrscht *Wohnungsnot*. Nicht nur die immer größer werdende Zahl der wohnungslosen Menschen auf der Straße, in den Städten und Gemeinden sind Indiz dafür, sondern beispielsweise auch junge Familien, die kaum eine Chance haben, eine ihrer Einkommenslage entsprechende preisgünstige Wohnung zu finden. Die Warteschlangen vor den kommunalen Wohnungsämtern sind nach wie vor lang, die Zeitungsanzeigen weisen überproportional mehr Wohnungssuchende als Wohnungangebote aus. Die Anzahl der Wohnungsnotfälle und Obdachlosen steigt, Notunterkünfte, Übergangseinrichtungen und Übernachtungsasyle werden neu geschaffen. Die Mieten steigen seit Jahren, zum Teil in extremen Sprüngen und kurzen Intervallen. Die Folge: Einzelpersonen, Alleinerziehende und Familien können ihre Mieten nicht mehr aus eigener Kraft bezahlen und werden abhängig von Sozialleistungen.

Die Rahmenbedingungen der Wohnungspolitik haben sich grundlegend verändert

Festzustellen sind erhebliche *regionale Unterschiede*. In und um die städtischen Ballungsräume hat sich die Lage zugespitzt, aber auch der ländliche Raum ist von dieser Entwicklung nicht verschont geblieben. Im Osten Deutschlands führt die Umstellung auf mehr Marktorientierung auch in der Wohnungspolitik zu höheren Risiken bei der Wohnungs-

versorgung. Soziale und bauliche Mindeststandards sind dort für manche Bevölkerungsgruppen nicht realisierbar. Die Qualität des Wohnungsbestandes läßt vielfach zu wünschen übrig, während sich die Ansprüche an Wohnungsstandards am westlichen Niveau orientieren.

Die Rahmenbedingungen für die Wohnungspolitik haben sich in den letzten 50 Jahren grundlegend verändert. Die Wohnungsnot der Nachkriegszeit hatte bis in die 60er Jahre eine deutlich andere Dimension als in der jüngeren Geschichte. Nach dem Krieg sorgten die Zerstörung der Städte, die Flüchtlingsbewegungen und die allgemein schlechte Versorgungslage dafür, daß Wohnungsbestands- und Wohnungsneubaupolitik wegen der Betroffenheit breiter sozialer Schichten höchste Priorität besaß. Die *staatliche Bewirtschaftung* von Wohnraum, die staatliche Förderung des sozialen Mietwohnungsbaus, die Absicherung des Mieterschutzes und auch die Eigentumsförderung für untere Einkommensgruppen fanden einen breiten, gesellschaftlichen Konsens.

Die Situation hat sich mit Beginn der 70er Jahre gewandelt. Der Staat zog sich aus der Bewirtschaftung von Wohnungen mehr und mehr zurück und die Wohnungsbestände der öffentlichen Hand wurden nach und nach *privatisiert*. Ziel war es, daß bei relativ hoher privater Eigentumsquote die öffentlich geförderte, gemeinnützige Wohnungswirtschaft Versorgungsdefizite durch ein breites Angebot an sozialgeschützten Mietwohnungen ausgleicht. Durch die öffentliche Förderung des sozialen Wohnungsbaus mit Mietpreis- und Belegungsbindungen konnte in diesem Versorgungssegment des Wohnungsmarktes eine starke soziale Komponente gesichert werden. Allerdings war es erklärte Absicht der Wohnungspolitik, das öffentliche Engagement bei einer Sättigung des Marktes zurückzufahren. Die öffentlichen Finanziers kalkulierten Mietpreissteigerungen durch degressive Förderungen und kurzzeitigere Befristungen der Belegungsbindung ein.

Unzureichende Politik sorgt für soziale Verwerfungen

Mitte der 80er Jahre wurden weitere *Deregulierungsmaßnahmen* eingeleitet mit dem Ziel, die marktwirtschaftliche Orientierung der Wohnungsversorgung zu verstärken und die soziale Steuerung durch die öffentliche Hand zu reduzieren. Dies zeigt sich durch den Rückzug von Bund und Ländern aus der Förderung des sozialen Wohnungsbaus, die Abschaffung des Gemeinnützigkeitsprinzips bei der öffentlich geförderten Wohnungswirtschaft, das Nichtgegensteuern beim Auslaufen von Sozialbindungen im Bestand des sozialen Wohnungsbaus, die halbherzige Abschöpfung von Subventionsvorteilen in Form der Fehlbelegungsabgabe, den Einstieg in die „Vereinbarte Förderung" mit Kurzzeitbindungen und hohen Einstiegsmieten, sowie die direkten und indirekten Steuersubventionen von einkommensstarken Investoren.

Es ist deutlich, daß sich Marktprinzipien auch in der Wohnungswirtschaft durchsetzen sollten. Sozialpolitische Vorgaben für die Wohnungspolitik sind derzeit nur schwer zu erkennen. Zu beobachten ist, daß sich mit den sozialen Aspekten der Wohnungsversorgung derzeit vorwiegend soziale Zirkel beschäftigen. Die Dimension der neuen Wohnungsnot ist noch nicht auf breiter politischer Ebene erkannt und führt nicht zu geeigneten, systematischen Lösungsansätzen. Eine Vielzahl von persönlichen Schicksalen und immense soziale Folgekosten als Ergebnis einer unzureichenden Wohnungspolitik sorgen für soziale Verwerfungen und Destabilität. Eine auf Prävention und Integration ausgerichtete Daseinsvorsorge muß auf absehbare Zeit die Chancen für einkommensschwache und benachteiligte Menschen auf dem Wohnungsmarkt wesentlich verbessern.

Durch den Anstieg der Zahl der Haushalte drängen zunehmend mehr Wohnungssuchende auf den Markt. Haushaltsneugründungen der geburtenstarken Jahrgänge sowie die Zuwanderung von Aussiedlern und Flüchtlingen haben zu *Versorgungsengpässen* geführt. Hinzu kommen gesellschaftliche Entwicklungen, die zu einem höheren Wohnungsbedarf führen: Junge Menschen drängen früher in die Eigenständigkeit, ältere Menschen verbleiben länger in ihren angestammten Wohnungen. Häufigere Ehescheidungen und der Trend zum Single-Wohnen steigern die Nachfrage nach Wohnraum. Gleichzeitig ist ein *zunehmender Leerstand* von Wohnraum, der unter anderem durch absolut überteuerte Mietpreise und durch eine zunehmende Tendenz zur Zweitwohnung zu erklären ist, zu beobachten.

Eine weitere Verknappung des Wohnungsangebotes ergibt sich durch *Wohnraumvernichtung*. Die Reduzierung des Wohnungsangebotes durch Umwandlung von Wohnungen in Gewerberäume oder Abriß hat beträchtliche Ausmaße angenommen. Dadurch geht preiswerter Wohnraum verloren, Mieterhaushalte, die dringend auf Wohnungen angewiesen sind, werden vertrieben. Gleiches gilt auch für längerfristigen Wohnungsleerstand. Diese Form der Zweckentfremdung entzieht dem Markt Flächen, wodurch zweckbestimmte Steuervergünstigungen oder Förderungen ihre Wirkung verfehlen. Nicht nur in ländlichen Räumen wird zu wenig getan, um diese Wohnraumreserven zu erhalten oder zu mobilisieren.

Eklatant hoch ist der Wohnflächenverbrauch bei Eigentümern und solventen Mietern. In den letzten 30 Jahren hat sich die Pro-Kopf-Wohnfläche mit heute durchschnittlich ca. 36 qm in Westdeutschland annähernd verdoppelt. Insbesondere einkommensstarke Haushalte überschreiten diesen Wert deutlich. Auch Luxusmodernisierungen und Umwandlungen von Mietwohnungen in Eigentumswohnungen haben den Flächenverbrauch pro Kopf gesteigert und zudem den Bestand an preisgünstigen Altbauwohnungen erheblich reduziert.

In den vergangenen Jahren hat die Mietpreisentwicklung

immer einen Spitzenplatz der Preissteigerungsraten eingenommen. Dabei sind einkommensschwache Haushalte überproportional belastet worden. In unteren Einkommensbereichen werden bis zu 40 Prozent des Haushaltseinkommens für Wohnkosten aufgewendet, während diese im oberen Bereich unter 20 Prozent liegen. Neben der allgemeinen Einkommensentwicklung ist die Tatsache, daß arme Menschen häufig in überteuerten Wohnungen leben müssen, eine Ursache dieses Phänomens.

Der Wohnungsmarkt verzeichnet derzeit eine kaum nennenswerte *Mobilität*. Umzugswünsche von Mieterhaushalten werden wegen zu teurem und unzureichendem Wohnungsangebot nur selten realisiert. Eine Vielzahl von preisgünstigen Wohnungen ist längerfristig belegt und steht zur Neuvermietung nicht zur Verfügung. Haushalte mit einem dringenden Versorgungsbedarf kommen sowohl im Bestand des sozialen Wohnungsbaus als auch auf dem freien Markt kaum in den Genuß einer günstigen Altbauwohnung und sind auf teure Neubauwohnungen angewiesen. Auch die seit einigen Jahren eingeführte *Fehlbelegungsabgabe* für besserverdienende Haushalte im sozialen Wohnungsbau hat keine wesentlichen Effekte gebracht.

Hohe Eigentumsquote und breite Vermögensbildung

Das staatliche *Wohngeld* hinkt weit hinter der Mietpreisentwicklung her und schafft es seit Jahren nicht, die bestehenden Mietbelastungen entscheidend abzumildern. Viele Erwerbshaushalte können die Mietzahlungen nicht eigenständig sichern und sind neben dem Wohngeld auf *ergänzende Sozialhilfe* angewiesen. Die Mietpreisobergrenzen des Wohngeldes und der Sozialhilfe entsprechen nicht mehr dem örtlichen Mietpreisniveau. Einkommensschwache Haushalte müssen ihre Lebenshaltungskosten zugunsten der Mietzahlungsfähigkeit einschränken, um Kündigung und Obdachlosigkeit zu vermeiden. Eine geeignete, billigere Wohnung ist in der Regel nicht zu bekommen, ohne einen deutlichen sozialen Abstieg in Kauf zu nehmen.
Die Förderung des eigengenutzten Wohnraums hat zu einer relativ hohen Eigentumsquote und zur breiten Vermögensbildung geführt, was sicherlich auch zur Stabilisierung des sozialen Friedens beigetragen hat. Allerdings haben die Wohnungseigentümer durch direkte oder indirekte staatliche Förderung eine Unterstützung erfahren, die nicht nur Luxuswohnen begünstigt, sondern auch *Mitnahmeeffekte* bewirkt hat. Insbesondere wiederholte Abschreibungsmöglichkeiten beim Kauf gebrauchter Immobilien und umfangreiche Steuererleichterungen beim Wohnungsbau bzw. Erwerb von Neubauwohnungen sind hier zu nennen.

Die extremen Preisentwicklungen bei den Kosten für Bauland, den Herstellungs- und Ausstattungskosten machen es zunehmend schwierig bis unmöglich, im unteren Einkommensbereich Wohneigentum zu bilden. Gleiches gilt für den Neubau von Sozialwohnungen. In den Ballungsräumen fehlen zudem oft bebaubare Flächen. Neben gestiegenen individuellen Anforderungen an die Standards haben *mangelndes Kostenbewußtsein* und Controlling bei Planung und Bau zusätzlichen Kostendruck bewirkt. Mitverursacht wird dieser auch durch die Bauwirtschaft und Planungsbüros, deren Umsatz und Gewinn sich an dem Investitionsvolumen orientiert und kosten- und flächensparendes Bauen kaum begünstigt.
Als Folge dieser Entwicklung ist zu konstatieren: Der Wohnungsmarkt ist sozialblind und zu einer Hauptursache für soziale Ausgrenzung und Armut geworden. Die am Wohnungsmarkt bedürftigsten Gruppen werden nicht ausreichend versorgt, sie sind bei der Nachfrage nach preiswertem Wohnraum benachteiligt, sie zahlen die höchsten Mieten, sie bewohnen die unattraktivsten Wohnungen und sind als erste von Wohnungsverlust und Obdachlosigkeit bedroht. Im unteren Segment der Wohnungsversorgung herrscht ein Verteilungskampf von erheblicher sozialer Brisanz. Politik und Gesellschaft ignorieren dies weitgehend. Gezielte wohnungspolitische Maßnahmen als Bestandteil einer *präventiven Sozialpolitik* bleiben aus.

Eine zeitgemäße Wohnungspolitik muß sich den aktuellen sozialen Herausforderungen des Versorgungsdilemmas stellen. Dazu sind auf verschiedenen Ebenen neue Ziele abzustecken und Maßnahmen einzuleiten, die einer breiten gesellschaftlichen und politischen Unterstützung bedürfen. Bund und Länder müssen Rahmenbedingungen für die Realisierung eines Anspruches auf Wohnraum für alle Bevölkerungsgruppen schaffen. Wenngleich das „Recht auf Wohnen" keinen ausdrücklichen Verfassungsrang hat, verpflichtet das Sozialstaatsgebot zu einem offensiven Handeln aller relevanten Kräfte.
Der moderne Sozialstaat hat bis in die kommunale Ebene hinein die Aufgabe, politische, verwaltungstechnische und unternehmerische Maßnahmen zu entwickeln, die ein sozialverträgliches Miteinander aller Bevölkerungsgruppen bis in das nachbarschaftliche Zusammenleben gewährleisten. Das alleinige Vertrauen auf Marktgesetze reicht nicht aus, die Verwerfungen auf dem Wohnungsmarkt zu überwinden. In eine Strategie zur sozialen Wohnungsversorgung aller Schichten sind insbesondere die öffentlich geförderten Wohnungsunternehmen und die Träger der Wohlfahrtspflege einzubeziehen.

Mehr Zielgruppenschärfe ist gefordert

Die staatlichen Maßnahmen dürfen sich nicht auf die direkte und indirekte Steuerförderung des allgemeinen Wohnungsbaus beschränken. Mehr Zielgruppenschärfe ist gefordert. Jede Förder- oder steuerliche Vergünstigung muß auf ihre *soziale Folgewirkung* überprüft und beurteilt werden. Das Vertrauen auf Sickereffekte, die durch Sättigung des oberen

Marktsegmentes auf Entspannung im unteren Versorgungsbereich bauen, hat sich als nicht tauglich herausgestellt. Wenn Gruppen am Markt besonders benachteiligt werden, bedarf es auch gezielter Wohnungsbauförderprogramme und staatlicher Regulierungen, die diese Benachteiligungen abmildern.

Gradmesser für die Effizienz einer sozialen Wohnungspolitik ist deren Wirkung bei der Bekämpfung von Obdachlosigkeit. Fachlich unstrittig ist, daß individuelle Wohnungslosigkeit nur durch die Beschaffung einer eigenen Wohnung mit dem entsprechenden sozialen Umfeld überwunden werden kann. Nur durch soziale Beratung oder Dienstleistungen kann es nicht gelingen, die Integration in die Gemeinschaft zu erreichen.
Eine besondere Bedeutung kommt der Förderung des *sozialen Mietwohnungsbaus* zu. Auch wenn dieser in seiner Ausgestaltung veränderungs- und reformbedürftig ist, ist er als sozialgeschütztes Segment des Wohnungsbestandes in den Kommunen unverzichtbar für die soziale Versorgung von einkommensschwachen und benachteiligten Nachfragehaushalten. Die Kommunen brauchen Handlungsspielräume bei der Belegung von preisgünstigem und belegungsgebundenem Wohnraum, der 20 bis 30 Prozent des allgemeinen Wohnungsbestandes einer Gemeinde ausmachen und räumlich dezentral im allgemeinen Bestand eingebunden sein sollte.

Die öffentlich geförderte, ehemals gemeinnützige Wohnungswirtschaft muß in diesen Versorgungsauftrag eingebunden werden. Sie hat als kommunaler „Treuhänder" ihr mit staatlichen Mitteln gefördertes Liegenschaftskapital und die Einnahmen von den Mietern auch zukünftig für einen öffentlichen Versorgungsauftrag einzusetzen. Ihr sozialer Dienstleistungsauftrag muß wieder verstärkt eingefordert werden. Die Politik muß dafür Sorge tragen, daß diese Unternehmen dazu wirtschaftlich fähig, aber auch öffentlich kontrollierbar bleiben. Durch Unternehmenssatzungen und dauerhaft verpflichtende Verträge ist deren sozialer Auftrag im Rahmen einer *kommunalen Wohnungspolitik* zu definieren und zu sichern.

Kommunen haben gesetzlichen Auftrag zur Wohnungssicherung

Das *Wohnungsbindungsrecht* muß von den Kommunen konsequent angewendet werden; sie müssen ihre Belegungsrechte gegenüber den Unternehmen wahrnehmen und gegebenenfalls durchsetzen. Über verbindlich festgeschriebene Registrier- und Vergabekriterien muß Wohnungsvergabe transparent und sozial gerecht organisiert werden.

Das *Wohngeld* schafft keine neuen Wohnungen. Es kann individuelle Kostenbelastungen minimieren, deckt derzeit jedoch nicht den notwendigen Bedarf. Viele Berechtigte nehmen Leistungen aus Unkenntnis nicht in Anspruch. Selbst Erwerbstätigenhaushalte werden bei teurer Miete trotz Wohngeldleistung zu Sozialhilfeempfängern. Abhilfe schaffen kann nur der Bund, indem die Wohngeldhöhe dem tatsächlichen Bedarf angepaßt wird und über die Einführung einer einkommensabhängigen Miete auch im Altbestand Mietgerechtigkeit geschaffen wird.
In den Städten und Gemeinden nimmt der Problemdruck zu. Auch wenn die Belastungen insgesamt vor Ort steigen, haben die Kommunen einen gesetzlichen Auftrag zur Wohnungssicherung. Das Bundessozialhilfegesetz benennt ausdrücklich den Auftrag zur „Sicherung der Unterkunft" und zur „Hilfe in besonderen Lebenlagen". Priorität in den Gemeinden muß die Wohnungssicherung, insbesondere bei drohender Obdachlosigkeit, haben. Die sozialhilferechtlichen Hilfen müssen vorrangig ausgeschöpft werden, bevor mit polizei- und ordnungsrechtlichen Mitteln kurzfristige Wiedereinweisungen oder sonstige Akutversorgungsmaßnahmen eingeleitet werden. Grundsätzlich gilt, daß jeder Obdachlosenfall, der nicht am Entstehungsort gelöst wird, für die Betroffenen immense Folgeprobleme aufwirft und anderenorts oft unter Einsatz von umfangreichen, sozialen Dienstleistungen gelöst werden muß. Rehabilitations- und Integrationsmaßnahmen sind aufwendiger und teurer als frühzeitige Prävention.

Ein menschenwürdiger Mindeststandard als Maßstab

Die kommunale Wohnungsbaupolitik hat zwar dafür Sorge zu tragen, daß alle Nachfragergruppen berücksichtigt werden; sie muß ihren Erfolg aber daran messen lassen, ob es gelingt, Wohnungsnotfälle adäquat zu versorgen. Dabei muß eine räumliche Verdichtung von sozialen Problemlagen und das Entstehen von sozialen Brennpunkten durch gezielte *Stadtentwicklungsmaßnahmen* verhindert werden.

Gefordert ist eine soziale Wohnungspolitik, die als Maßstab ihrer Wirkungen nicht nur eine statistisch durchschnittliche Versorgung, sondern einen menschenwürdigen Mindeststandard akzeptiert, der jedem ein möglichst eigenständiges und selbstbestimmtes Leben garantiert und die unterschiedlichen Lebenslagen und kulturellen Hintergründe der Menschen berücksichtigt.
Die aktuelle Diskussion zu einem neuen bzw. *novelliertem Wohnungsbaugesetzes,* bietet die Chance zu einer sozialen Neuorientierung. Zwar gibt es z. Zt. noch keine offiziellen Entwürfe, es zeichnet sich aber nicht zuletzt als Ergebnis einer von der Bundesregierung eingesetzten Expertenkommission ab, daß u. a. die Reform des sozialen Wohnungsbaues angepeilt wird. Will man den Versorgungsproblemen und Verwerfungen auf dem Wohnungsmarkt aktiv begegnen, muß der soziale Wohnungsbau als Kernstück der Wohnungsversorgung erhalten bleiben. Er wird seine soziale Steuerungsfunktion nur erfüllen können, wenn

es gelingt, eine sozialgerechte einkommensabhängige Miete zu gewährleisten, einen ausreichend gesicherten Bestand an Sozialwohnungen abzusichern, Verteilungsgerechtigkeit herzustellen, alle Wohnungsnotfälle einzubeziehen und Zielgruppen mit besonderen Marktrisiken zu berücksichtigen.

Wohnungspolitik muß sich also verstärkt als *soziale Präventionspolitik* verstehen. Zur politischen Durchsetzung und fachlichen Umsetzung bedarf es einer konzertierten Aktion von Sozial-, Wirtschafts- und Wohnungspolitik. Insbesondere gefordert sind die Wohnungswirtschaft, die Träger der sozialen Arbeit sowie die kommunalen und staatlichen Gebietskörperschaften. Das Recht auf menschenwürdiges Wohnen ist wesentlicher Bestandteil der kommunalen Daseinsvorsorge und der sozialen Ausgestaltung des Gemeinwesens.

Hartmut Fritz

Im Wesentlichen einig?

Die Primatsausübung des Papstes im ökumenischen Gespräch

Die Diskussion über den päpstlichen Primat und seine konkrete Ausgestaltung wird derzeit sowohl innerkatholisch wie ökumenisch geführt. Wie verhalten sich Primat und bischöfliche Kollegialität zueinander? Wie müßte ein universalkirchliches Einheitsamt aussehen, das über die katholische Kirche hinaus konsensfähig wäre? Dem geht im folgenden Beitrag die Kirchenrechtlerin Ilona Riedel-Spangenberger (Trier) nach. Es handelt sich um einen Vortrag, der vor der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz gehalten wurde.

In seiner jüngsten Enzyklika „Ut unum sint" vom 25. Mai 1995 (vgl. HK, Juli 1995, 345) äußert sich Johannes Paul II. in bemerkenswerter Weise zu einem im ökumenischen Gespräch immer noch schwierigen Thema, dem päpstlichen Primat: „Als Bischof von Rom weiß ich sehr wohl, und habe das in der vorliegenden Enzyklika erneut bestätigt, daß die volle und sichtbare Gemeinschaft aller Gemeinschaften, in denen kraft der Treue Gottes sein Geist wohnt, der brennende Wunsch Christi ist. Ich bin überzeugt, diesbezüglich eine besondere Verantwortung zu haben, vor allem wenn ich die ökumenische Sehnsucht der meisten christlichen Gemeinschaften feststelle und die an mich gerichtete Bitte vernehme, eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet."

Auffällig an dieser Aussage ist, daß in bezug auf die aktuelle ökumenische Gesprächslage nicht einfach der päpstliche Primat als solcher problematisiert wird, sondern vorsichtiger zwischen einer möglichen *Form der Ausübung* dieses Primates und dem *Wesentlichen seiner Sendung* unterschieden wird. Diese differenzierte Sichtweise spiegelt genau den Fortschritt in der theologischen Reflexion um den päpstlichen Primat wider, der sich etwa – im Anschluß an die Formulierung Johannes Pauls II. – in folgender These zusammenfassen läßt: Sowohl innerkatholisch wie ökumenisch wird theologisch nicht eigentlich grundsätzlich um den Primat des Papstes als solchen gerungen, gefragt wird vielmehr nach einer möglichen Form der Ausübung des Primates wie auch nach dem eigentlich Wesentlichen des biblisch bezeugten und in der kirchlichen Tradition entfalteten petrinischen Dienstes.

Das Erste Vatikanum und seine rechtlichen Konsequenzen

Das Verständnis des Papstamtes wird weitgehend den Dogmen des Ersten Vatikanischen Konzils entnommen und gilt nach diesen Aussagen als etwas spezifisch Römisch-Katholisches. Leitmotiv der dogmatischen Aussagen dieses Konzils war gegenüber den neuzeitlichen Autonomieansprüchen die Stärkung der übernatürlichen Autorität des Papstes zur Sicherung des Glaubens und der Freiheit der Kirche vor von außen kommender Bevormundung. Letztlich war es die Reaktion auf den Gallikanismus, Febronianismus, Episkopalismus, Kollegialismus und die protestantische Kirchenhoheit.

Die für uns wichtigsten Aussagen des Konzils zum Papstamt finden sich in der Dogmatischen Konstitution „Pastor aeternus" (1870). Das zweite Kapitel dieser Konstitution stellt zunächst den dauernden Fortbestand des Primates des Petrus in den römischen Bischöfen heraus und verurteilt in der Konsequenz alle diejenigen, welche die Tatsache der bleibenden Stiftung des Petrusdienstes durch Christus (ius divinum) oder den Primat des römischen Bischofs als Nach-

folger Petri leugnen. Im dritten Kapitel werden sodann Bedeutung und Wesen des Primates des römischen Bischofs umschrieben und seine Jurisdiktionsgewalt definiert. Demnach hat der Papst die vollständige Gewalt („plena potestas"), die ganze Kirche zu weiden, zu leiten und zu lenken, d. h. er hat die „potestas iurisdictionis ordinaria, vere episcopalis, immediata" im Hinblick auf die gesamte Kirche. Alle Hirten und Gläubigen sind folglich, als einzelne wie insgesamt, dem Papst gegenüber zu hierarchischer Unterordnung und wahrem Gehorsam in den Angelegenheiten des Glaubens und der Sitten ebenso wie hinsichtlich der Disziplin (der rechtlichen Ordnung) und der Leitung der Gesamtkirche verpflichtet.

Allerdings wird diese Aussage noch im selben Kapitel einschränkend präzisiert, insofern dort auch den Bischöfen als vom Geist eingesetzten Apostelnachfolgern eine „potestas ordinaria ac immediata episcopalis iurisdictionis" zugesprochen wird, die durch die päpstliche Vollmacht nicht gemindert, sondern vielmehr „bejaht, gestärkt und gestützt" wird. Zusammenfassend wird schließlich hervorgehoben, daß der Papst nicht nur das Amt der Aufsicht und Leitung, sondern die höchste Jurisdiktionsgewalt über die gesamte Kirche in Fragen des Glaubens, der Sitte, der Disziplin und der Leitung hat. Damit habe er nicht nur größere Anteile („potiores partes"), sondern die ganze Fülle der höchsten Gewalt, die sich auf alle Kirchen und Gläubigen bezieht.
Das sich in diesen konziliaren Aussagen artikulierende Verständnis des Papstamtes fand seinen Niederschlag in der rechtlichen Ordnung der Kirche, insbesondere im universalkirchlichen Gesetzbuch von 1917. Nach dem CIC/1917 gelten der Papst und das Ökumenische Konzil als die einzigen Träger der höchsten universalen Gewalt in der Kirche (vgl. cann. 218, 228). Aber der Papst allein besitzt die „potestas iurisdictionis plena", während das Konzil seine Gewalt nur in Abhängigkeit von ihm erhält. Bei den Bischöfen wird allerdings vermieden, von „potestas iurisdictionis ordinaria et immediata" zu sprechen. Statt dessen heißt es einschränkend gegenüber den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils in can. 334 § 1: „Episcopi residentiales sunt ordinarii et immediati pastores in dioecesibus sibi commissis". Weiter heißt es, daß die Bischöfe ihre „potestas iurisdictionis sub auctoritate Romani Pontificis" ausüben.

Eduard Eichmann glaubte aus diesen Vorgaben den Sachverhalt folgendermaßen kommentieren zu können: „Als fortlebender Petrus hat der Bischof von Rom den Ehren- und Jurisdiktionsprimat über die Gesamtkirche: Er ist nicht bloß der Erste unter gleichen Bischöfen, sondern der Monarch, dem die Fülle der Kirchengewalt und die oberste, ordentliche und eigenberechtigte Gewalt über die Gesamtkirche zusteht, sowohl in den Dingen, welche Glauben und Sitten, als in denen, welche die rechtliche Gestaltung und Leitung der über den Erdkreis zerstreuten Kirche betreffen (c. 218 § 1). Die Gesamtkirche ist gewissermaßen ein einziges großes Bistum, dessen ‚Universalbischof' der Papst ist. Seine Gewalt ist daher eine im wahren Sinne bischöfliche Gewalt, eine ordentliche, mit seinem Amt kraft göttlicher Anordnung verbunden, unmittelbare (nicht abgeleitete) Gewalt, die, ohne irgendwelcher Zwischeninstanzen sich bedienen zu müssen, sich über die zur Gesamtheit zusammengeschlossenen Einzelkirchen wie über die Einzelkirchen selbst, über die Gesamtheit der Hirten wie über die Einzelhirten (episcopus episcoporum), über die Gesamtheit der Gläubigen wie über die einzelnen Gläubigen, und über das ganze Gebiet der Sachen (Lehre, Gottesdienst, Sakramente, Sakramentalien, heilige Orte, Vermögen, kirchliche Ämter usw.) erstreckt. Der Papst kann daher von seiner Weihe- und Jurisdiktionsgewalt überall in der ganzen Kirche Gebrauch machen, er hat eine mit der bischöflichen konkurrierende Gewalt in jedem Bistum, die Gläubigen können ihre Rechtssachen unmittelbar an ihn selbst bringen, auch mit Umgehung des ordentlichen Instanzenzuges (vgl. 1569 § 1,2, 1557 § 3, 204). Der Papst vereinigt in sich die ganze Kirchengewalt; er teilt sie nicht mit dem Gesamtepiskopat oder mit dem Kardinalskollegium" (Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, Bd. I, Paderborn 1929, 175 f).

Diese Aussage vermag wohl eindrücklich das vorherrschende, einseitig hierarchisch und autoritär ausgerichtete Verständnis des Papstamtes in der traditionellen Kanonistik und Theologie noch während der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts vor Augen zu führen. Eine solche Position, die – in zunehmender Verengung der Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils wie der Bestimmungen des CIC/1917 – den Gedanken der Autorität des Papstes gegenüber dem der Kollegialität der Bischöfe verabsolutiert, findet ihre Korrektur erst durch das Zweite Vatikanische Konzil.

Primat und Kollegialität in den Aussagen des Zweiten Vatikanums

Grundlegend sind die Aussagen des Konzils in seiner Dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium" (1964) sowie in der Erläuternden Vorbemerkung zum dritten Kapitel dieser Konstituion („Nota explicativa praevia"). Diese Aussagen haben unterschiedliche rechtliche Verbindlichkeit, wobei es allerdings an einer eindeutigen Festlegung dazu fehlt.
Die für unseren Fragezusammenhang wichtigsten inhaltlichen Gesichtspunkte dieser Aussagen sollen im folgenden stichwortartig genannt werden: Statt als Delegaten des Papstes werden die Bischöfe als Nachfolger der Apostel verstanden. Ihre Beziehung zum Bischof von Rom verhält sich „pari ratione" zur Beziehung zwischen Petrus und den übrigen Aposteln – was die „Nota explicativa praevia" als „Verhältnisgleichheit" versteht. Das Bischofskollegium gilt nicht als ein Kollegium von Gleichrangigen, sondern als eine feste und dauernde Gruppe mit Petrus an der Spitze. Dabei ist diese Kollegialität nicht erst durch Synodalität als Weg zu einem gemeinsam zu findenden Urteil herzustellen, sondern

ist der Kirche bleibend und konstitutiv gemäß der Weisung Christi vorgegeben.
Die Kollegialität der Bischöfe untereinander und mit dem Bischof von Rom wird in unterschiedlicher Weise beschrieben bzw. qualifiziert: als uralte kirchliche Disziplin durch das Band der Einheit, der Liebe und des Friedens; als Voraussetzung für die gemeinsame Regelung der für die Kirche wichtigen Angelegenheiten; als Entsprechung des frühen kirchlichen Brauches, daß mehrere Bischöfe an der Weihe eines neuen Bischofs beteiligt sind. Die Kollegialität der Bischöfe ist nur gemeinsam mit dem Haupt des Kollegiums, dem Papst, gegeben. Es werden zwei Träger der höchsten und umfassenden Vollmacht der Kirche unterschieden: der Papst und das Bischofskollegium zusammen mit dem Papst.
Die „Nota explicativa praevia" bietet zu diesen Aussagen der Dogmatischen Konstitution Erläuterungen, vermittels derer eine einmütige Abstimmung der Konzilsväter über die Konstitution erst möglich wurde. Für unseren Zusammenhang sind dabei v.a. zwei Aussagen relevant: Dem Urteil des Papstes wird es unterstellt, je nach den Umständen die erforderliche Weise der Ausübung der höchsten und umfassenden Vollmacht festzulegen, sei es persönlich, sei es kollegial. Darüberhinaus wird ausdrücklich hervorgehoben, daß „der Papst als höchster Hirte der Kirche seine Vollmacht jederzeit nach Gutdünken ausüben [kann], wie es von seinem Amt her gefordert wird".
Auf dem Hintergrund dieser Aussagen haben sich innerhalb der katholischen Theologie zwei Positionen herausgebildet, die in bezug auf das Verhältnis von Papst und Bischofskollegium die Frage nach der Trägerschaft höchster Leitungsvollmacht in der Kirche je unterschiedlich beantworten. Einerseits eine vornehmlich von Dogmatikern (*Y. Congar, K. Rahner, O. Semmelroth*) vertretene Position, welche das Bischofskollegium zusammen mit dem Papst lediglich als einen *einzigen Träger* höchster kirchlicher Leitungsvollmacht behauptet, dabei aber *zwei Weisen der Ausübung* dieser Vollmacht unterscheidet, die die Einheit des Subjektes nicht aufheben: Das eine Subjekt höchster kirchlicher Leitungsvollmacht handelt entweder durch einen streng kollegialen Akt, den der Papst als Haupt des Kollegiums allerdings veranlassen und bestätigen muß, oder aber es handelt nur durch sein Haupt, den Papst allein.
Dieser Position steht auf der anderen Seite ein vornehmlich von Kanonisten (*K. Mörsdorf, W. Bertrams, W. Aymans*) vertretener Interpretationsansatz gegenüber, welcher die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils im Sinne einer doppelten Trägerschaft höchster kirchlicher Leitungsvollmacht interpretiert. Man geht aus von *zwei „inadäquat verschiedenen" Trägern* höchster Leitungsvollmacht, dem Papst als Stellvertreter Christi einerseits und dem Bischofskollegium mit dem Papst als seinem Haupt andererseits. Inadäquat verschieden sind beide Träger insofern, als nur der Papst allein, das Bischofskollegium dagegen immer nur *zusammen* mit dem Papst Träger dieser Vollmacht sein kann. Bei primatialem Vorgehen wird die Vollmacht tätig, die dem Papst unabhängig vom Kollegium persönlich zukommt.

Dieser kurze Blick auf die nachkonziliare Diskussion innerhalb der katholischen Theologie zeigt deutlich, wie zwar mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil der verengte Blick auf die päpstliche Jurisdiktionsvollmacht durch den Gedanken der Kollegialität der Bischöfe durchbrochen und erweitert wurde, daß aber diese inhaltliche Bereicherung keineswegs schon im Sinne einer eindeutigen Lösung des Problems der Trägerschaft höchster kirchlicher Leitungsvollmacht verstanden werden kann. Die Aussagen des Konzils bleiben offen und damit unterschiedlicher Deutung fähig.

Sofern Johannes Paul II. in seiner Apostolischen Konstitution „Sacrae disciplinae leges" den Codex Iuris Canonici von 1983 als den Versuch charakterisiert, die Ekklesiologie des Vaticanum II in die kanonistische Sprache zu übersetzen, muß sich gerade vor dem oben angedeuteten Problemhintergrund unser Interesse in besonderer Weise auf die entsprechenden Bestimmungen des geltenden kirchlichen Rechts zur Trägerschaft höchster kirchlicher Leitungsvollmacht richten. Gemäß c. 330 CIC/1983 wie auch c. 42 CCEO/1990 gelten verfassungsrechtlich der Papst in der Nachfolge des Petrus und das Bischofskollegium in der Nachfolge des Apostelkollegiums als *zwei unterschiedliche* Träger der einen höchsten kirchlichen Autorität. Der Papst besitzt als Haupt des Bischofskollegiums, als Stellvertreter Christi und Hirte der „Gesamtkirche" die „höchste, volle, unmittelbare und universale ordentliche Gewalt", die er immer ungebunden ausüben kann (c. 331). Das Bischofskollegium ist nur zusammen mit seinem Haupt Subjekt der „höchsten und vollen Gewalt" (c. 336). Es hat keine „unmittelbare Gewalt" wie der Papst.

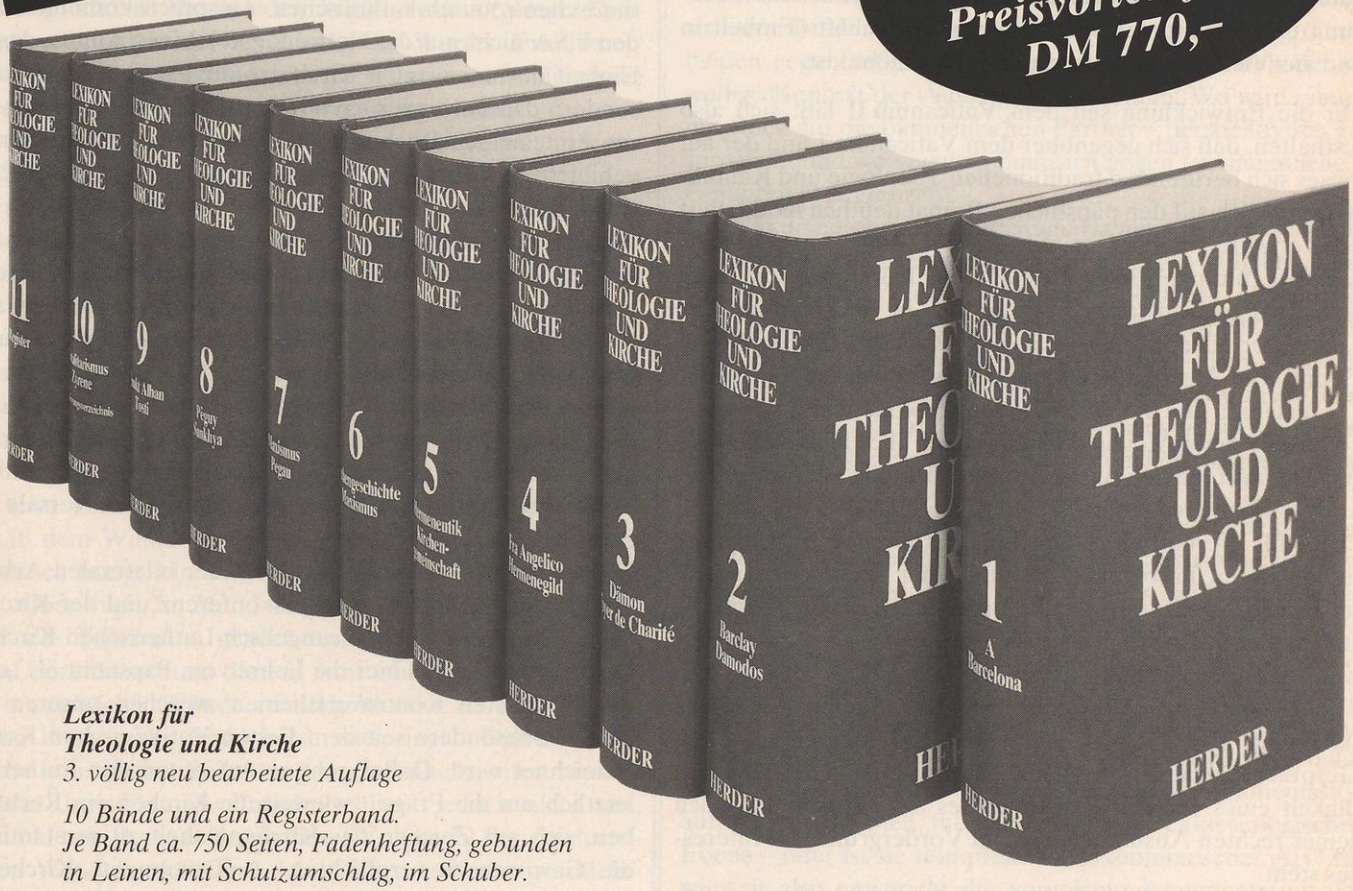
Von Rechts wegen gibt es zwei Formen der kollegialen Ausübungsweise der Vollmacht, die dem Bischofskollegium zusammen mit dem Papst zukommt (c. 337): Das Ökumenische Konzil sowie die „vereinte Amtshandlung der auf dem Erdkreis verstreut weilenden Bischöfe", die aufgrund ihrer allgemeinen Beschreibung vielfältige konkrete Formen ermöglicht. Die Festlegung der konkreten Ausübungsweise kollegialer Leitungsvollmacht obliegt dem Papst, „so daß ein wirklich kollegialer Akt zustande kommt". Der Papst begründet nicht die Kollegialität, sie ist mit dem Bischofskollegium gegeben, er bestimmt lediglich die Art und Weise ihrer Ausübung im Rahmen des geltenden Rechts.
Ein besonderes Problem ergibt sich aus den cc. 333 § 1 und 381 § 1, wonach dem Papst der „Vorrang ordentlicher Gewalt" in allen Teilkirchen zukommt, die Diözesanbischöfe aber in ihren Diözesen „eigenberechtigte, ordentliche und unmittelbare Gewalt" besitzen. Muß man hier von konkurrierenden Vollmachten in den Diözesen ausgehen? Es ist zu beachten, daß c. 333 § 1 den päpstlichen Vorrang in gewisser Weise einschränkt, weil er ausdrücklich sagt, daß dadurch nicht die Vollmacht der Bischöfe geschwächt oder gemindert werden soll. Die Probleme, die sich aus dieser Rechtslage ergeben, beziehen sich auf die konkrete Ausübung des päpstlichen Primates, der zwar theologisch und moralisch an die Kollegialität der Bischöfe unter Beachtung der ihnen eige-

Das neue Lexikon für Theologie und Kirche

Im Dezember erscheint Band 4

Bitte beachten Sie: Die Subskription endet am 31.12.1995

Preisvorteil jetzt: DM 770,–



Lexikon für Theologie und Kirche
3. völlig neu bearbeitete Auflage

10 Bände und ein Registerband.
Je Band ca. 750 Seiten, Fadenheftung, gebunden in Leinen, mit Schutzumschlag, im Schuber.

Subskr.-Preis bis 31.12.1995:
DM 4180,– (je Bd. DM 380,–)
Danach 4950,– (je Bd. DM 450,–)

Herausgegeben von Walter Kasper mit Konrad Baumgartner, Horst Bürkle, Klaus Ganzer, Karl Kertelge, Wilhelm Korff, Peter Walter.

Presseurteil: „Dieses Lexikon bemüht sich in einer zuvor nie erreichten Weise um Redlichkeit. Niemand kann sagen, er werde hier nur durch die katholische Brille informiert. Dieses Lexikon wird jedem Anspruch an Wissenschaftlichkeit gerecht. Gesamteindruck: Katholizismus ist keine Konfession, sondern wesentlich auch eine Kultur, besser: eine facettenreiche, multinationale Kulturgeschichte“ **(FAZ)**.

Nähere Informationen erhalten Sie in jeder Buchhandlung!

HERDER

nen Stellung gebunden, juristisch aber keinerlei Beschränkungen ausgesetzt ist.
Wie schnell man faktisch die Vollmacht des Papstes auf Kosten derjenigen der Bischöfe hervorzuheben vermag, zeigt etwa das Schreiben der Kongegration für die Glaubenslehre über einige Aspekte der Kirche als Communio vom 28. Mai 1992 (vgl. HK, Juli 1992, 319ff.). Dieses Dokument folgt einer universalistischen Tendenz, die im Papst in erster Linie den Dienst an der Einheit der Gesamtkirche sieht und der so verstandenen Gesamtkirche den Vorrang vor den bischöflich geleiteten Ortskirchen sichern will. Es wird nicht beachtet, daß auch die Gesamtkirche Communio im biblischen Sinn, d. h. Teilhabegemeinschaft an den göttlichen Heilsgütern und soziale Gemeinschaft mit der spezifischen Prägung und Struktur als Beziehungsgemeinschaft (Einheit in und aus Vielfalt im Glauben und in der Liebe) ist.

Für die Entwicklung seit dem Vaticanum II läßt sich also festhalten, daß sich gegenüber dem Vaticanum I und der auf dieses sich berufenden traditionellen Theologie und Kanonistik der Blick auf den päpstlichen Primat deutlich modifiziert bzw. erweitert hat: Zwar wird an den Aussagen des Vaticanum I zum päpstlichen Primat festgehalten, zugleich aber werden diese Aussagen ausdrücklich in den Kontext der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe hineingestellt. Damit aber ergeben sich gerade hinsichtlich der Frage der Trägerschaft und Ausübung oberster kirchlicher Leitungsvollmacht neue Möglichkeiten, wobei allerdings noch Desiderate anzumelden und gewisse „Rückfälle" in vorkonziliare Positionen festzustellen sind.
Diese für die nachkonziliare innerkatholische Entwicklung feststellbaren Probleme hinsichtlich der Frage der Trägerschaft und Ausübung oberster kirchlicher Leitungsvollmacht stellen sich natürlich nochmals anders und grundsätzlicher, wenn man den gegenwärtigen ökumenischen Dialog zum Thema des Petrusdienstes in den Blick nimmt. Allerdings fällt auch hier auf, daß auf seiten der nichtkatholischen Gesprächspartner nicht so sehr die Frage nach der Notwendigkeit eines eigenen Petrusdienstes als vielmehr die nach seiner rechten Ausübungsform im Vordergrund des Interesses steht.

Das Papstamt im ökumenischen Dialog

Ausgehend von einer eucharistischen Ekklesiologie (vgl. *N. Afanassieff, J. Meyendorf, A. Schmeemann*) betonen die *Orthodoxen* die verbindenden Elemente zwischen den bischöflich geleiteten Ortskirchen und den Primat der Liebe. Sie verstehen den Primat als Dienst eines „Primus inter pares" an der Einheit der Ortskirchen innerhalb der Kollegialität und synodalen Mitverantwortung der Bischöfe.

Für das römisch-katholische Gespräch mit den *Lutheranern* ist neben dem „Malta-Bericht" (1972) vor allem das Dokument über „Das geistliche Amt in der Kirche" (1981) von Bedeutung. Wenn hier seitens der Lutheraner auch die überlieferten Kontroversen in bezug auf den Petrusdienst noch nicht als voll aufgearbeitet beurteilt werden, wird doch hinsichtlich der Wahrnehmung des Dienstes an der Einheit der Kirche auf universaler Ebene die Möglichkeit eines besonderen Petrusamtes in den Blick genommen. Offen bleibt allerdings, wie dieser Dienst an der Einheit wahrzunehmen sei – wobei immerhin eingeräumt wird, „daß auch das Petrusamt des Bischofs von Rom als sichtbares Zeichen der Einheit der Gesamtkirche von den Lutheranern nicht ausgeschlossen zu werden braucht, ‚soweit es durch theologische Reinterpretation und praktische Umstrukturierung dem Primat des Evangeliums untergeordnet wird' ".

Bereits 1974 hat die lutherische Seite einer evangelisch-lutherischen/römisch-katholischen Gesprächskommission in den USA nicht nur die Notwendigkeit eines Amtes, das der Einheit der universalen Kirche zu dienen habe, anerkannt, sondern darüberhinaus auch hinsichtlich der Ausübung dieses Amtes einen Rückgriff auf geschichtlich bereits herausgebildete Institutionen empfohlen: „Die Kirche sollte die überkommenen Zeichen der Einheit benutzen, da neue Zeichen nicht einfach erfunden werden können." Dabei wird eine „positive Rolle des Papsttums" nicht nur für verschiedene Perioden der Vergangenheit anerkannt, sondern auch für die Zukunft erwartet. „Unbedingt notwendig wäre allerdings nach lutherischer Auffassung, daß der päpstliche Primat so strukturiert und interpretiert wird, daß er eindeutig dem Evangelium und der Einheit der Kirche Christi dient und daß seine Ausübung von Macht nicht die christliche Freiheit untergräbt" (Dokument: „Amt und universale Kirche", Nr. 28).
Etwas gedämpfter klingt das Urteil der bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland, sofern hier die Lehre vom Papstamt als „eines der schwersten Kontroversthemen zwischen unseren Kirchen, insbesondere seit dem Ersten Vatikanischen Konzil" bezeichnet wird. Dabei geht es auf seiten der Lutheraner letztlich um die Frage, „wieweit die Kirchen ein Recht haben, sich auf Zeichen der Kircheneinheit zu verständigen, die Gewissen zu verpflichten..." (Dokument „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament", 1984)

Das Dokument „Das Amt der Gemeinschaft (communion) in der Gesamtkirche" (1986) gibt das Ergebnis eines reformiert/katholischen Gespräches der sogenannten Gruppe von Dombes wieder. Interessant ist, daß hier von reformierter Seite sowohl ein sichtbares Amt der kirchlichen Gemeinschaft für notwendig erachtet wie auch auch der bleibende „ekklesiologische Wert" der diesbezüglich einschlägigen biblischen Aussagen (Mt 16,17–19) anerkannt wird. Offen bleibt allerdings die konkrete Form eines solchen Amtes der Gemeinschaft, wobei zu beachten sei, daß sich die gemeinschaftliche, kollegiale und persönliche Dimension nicht ausschließen dürfen.
Fortschritte sind auch im römisch-katholischen Gespräch mit den *Anglikanern* feststellbar. So etwa, wenn die anglika-

nische Seite darauf verweist, „daß es in gewandelten Verhältnissen für die Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft möglich werden könnte, die Entwicklung des römischen Primates als eine Gabe der göttlichen Vorsehung anzuerkennen – mit anderen Worten als eine Wirkung des die Kirche leitenden Heiligen Geistes." Mit dieser Anerkennung der geschichtlichen Herausbildung des römischen Primates aufgrund von göttlicher Vorsehung („divina providentia") glaubt man dem Sachverhalt zu entsprechen, den das Vaticanum I mit seiner Aussage der Einsetzung des Primates „iure divino" meinte (Dokument „Autorität in der Kirche II", Windsor 1981, Nr. 13).

Diese Auffassung wies die römische Glaubenskongregation allerdings zurück: Die von den Anglikanern vorgelegte Deutung werde „nicht der Bedeutung des Wortes ‚Einsetzung' im Sinn der Formulierung des ersten Vatikanums ‚durch die Einsetzung durch unseren Herrn selber' gerecht..., weil diese beinhaltet, daß Christus selbst den universalen Primat gestiftet hat". Den damit gemeinten Sachverhalt erläutert die Glaubenskongregation folgendermaßen – und gibt auf diese Weise u. a. wichtige Hinweise darauf, in welchem Sinn katholischerseits von einer geschichtlichen Entwicklung des Petrusdienstes gesprochen werden kann:
„Nach der katholischen Tradition ist sichtbare Einheit nicht etwas Äußerliches, das zu den Teilkirchen, die schon in sich selber über das vollständige Wesen der Kirche verfügen und es verwirklichen, hinzukommt; vielmehr gehört diese Einheit zur innersten Struktur des Glaubens und durchdringt alle seine Elemente. Deshalb ist das Amt, das diese Einheit gemäß dem Willen des Herrn bewahrt, befördert und zum Ausdruck bringt, ein konstitutiver Teil des Wesens der Kirche selber (vgl. Jn 21, 15–19). Die Jurisdiktionsvollmacht über alle Teilkirchen gehört deswegen unverzichtbar (das meint ‚iure divino') zu diesem Amt und ist nicht etwas, das auf menschliche Gründe zurückgeht oder der Berücksichtigung historischer Bedürfnisse entspringt." Diese für die Kirche konstitutive Bedeutung eines Einheitsamtes mit universaler Jurisdiktionsvollmacht schließt jedoch nicht aus, daß die Form der Ausübung dieser Vollmacht der geschichtlichen Wandelbarkeit und damit einer gewissen geschichtlichen Entwicklung unterliegt: „Die ‚volle, höchste und universale Gewalt' des Papstes ‚über die ganze Kirche, eine Gewalt, die er immer frei ausüben kann' (Lumen gentium, Nr. 22, vgl. DS 3064), kann zwar je nach den geschichtlichen Notwendigkeiten verschiedene Formen annehmen, darf aber niemals fehlen" (HK, Juni 1982, 291).

Wie muß der Einheitsdienst konkret ausgestaltet werden?

Versucht man das in der voraufgehenden Darstellung Ausgeführte zusammenzufassen, so läßt sich folgendes Ergebnis festhalten:
1. Spätestens seit dem Vaticanum I betonen die katholische Theologie und Kirche ausdrücklich die Stiftung des Petrusdienstes durch Christus, d. h. sie behaupten ihn als eine Institution iure divino und damit als ein unaufgebbares Moment der Kirchenverfassung. Hinsichtlich der Form der Ausübung des Petrusdienstes ist zunächst vom Vaticanum I über den CIC/1917 bis hin zur traditionellen Kanonistik eine zunehmende Verschärfung einer einseitig hierarchisch-autoritären Interpretationsrichtung feststellbar. Erst das Vaticanum II bringt durch die stärkere Hervorhebung des Kollegialitätsprinzips eine Öffnung auf neue Formen der Ausübung höchster kirchlicher Leitungsvollmacht, wobei allerdings dieser neue Ansatz in sich selbst noch nicht ganz eindeutig ist. Dieser sich öffnenden, aber gleichsam noch „randunscharfen" Position stehen in neuerer Zeit auch wieder restriktive Tendenzen gegenüber. Für die Beurteilung dieser beiden gegenläufigen Tendenzen ist auf jeden Fall der jeweilige Kontext der Aussagen zu beachten: Wo wird – auch mit Blick auf die ökumenischen Partner – perspektivisch gesprochen, und wo versucht man sich gegen (vermeintliche?) Gefahren abzugrenzen?
2. Im ökumenischen Gespräch anerkennen die nichtkatholischen Partner nicht nur zunehmend die Notwendigkeit eines Dienstes an der Einheit der Kirche, sondern denken bezüglich der Form seiner Ausübung auch verstärkt über die Möglichkeit eines besonderen Petrusamtes nach. Zugleich werden theologische Kriterien und Desiderate formuliert, an denen sich die konkrete Ausformung eines solchen Dienstes an der Einheit bzw. eines besonderen Petrusamtes auszurichten hätte.
3. In bezug auf die Möglichkeit einer Konvergenz der verschiedenen Positionen heißt das: Die Notwendigkeit eines Einheitsdienstes wird von nahezu allen Seiten hervorgehoben. Offen ist dagegen die konkrete Form der Ausgestaltung dieses Dienstes.
Zu prüfen wären angesichts dieser Gesprächslage folgende Fragen: Wie wird die *Notwendigkeit* eines Einheits- und vor allem eines besonderen Petrusamtes auf seiten der Nichtkatholiken begründet? Bewegt sich deren Argumentation auf einer prinzipiell theologischen bzw. ekklesiologischen Ebene – oder ist sie rein praktisch disziplinarischer Art? Inwieweit also entspricht die vorgelegte Argumentation der genuin theologischen Argumentationsweise, wie sie katholischerseits im Gedanken der Einsetzung des Petrusdienstes „iure divino" zum Ausdruck kommt? Zu prüfen ist also zunächst, ob sich die Argumentation auf beiden Seiten auf der gleichen, *theologischen* Ebene bewegt – oder ob hier Erwägungen eher praktisch-disziplinärer Art einer originär theologischen Argumentation gegenüberstehen.
Andererseits wäre zu prüfen, wie katholischerseits über die Möglichkeit und Notwendigkeit einer veränderten Struktur der *Ausübung* des Petrusdienstes nachgedacht wird: Kommen hier lediglich rein praktisch-disziplinäre Gesichtspunkte zur Geltung, oder geht es – gerade angesichts der theologischen Bedenken der Gesprächspartner in der Ökumene – auch um eine wirklich theologische Vertiefung und „Korrektur" gewachsener Strukturen? (Eine Analogie solcher theo-

logischer Vertiefung wäre etwa der Wandel in der Frage der höchsten Leitungsvollmacht in der Kirche, wie er sich zwischen dem Vaticanum I und dem Vaticanum II vollzog). Zu prüfen ist hier also gleichsam in umgekehrter Perspektive zur ersten Frage, inwieweit die Argumentation auf seiten der Katholiken mit der genuin theologischen Argumentation der Nichtkatholiken konvergiert.
Inhaltlich stellen sich weitere Fragen: Inwiefern sind die von nichtkatholischen Positionen formulierten Kriterien hinsichtlich der Ausgestaltung des Einheitsdienstes katholischerseits in der konkreten Gestalt des Papstamtes bereits berücksichtigt – in diesem Fall wäre lediglich eine deutlichere Explikation der katholischen Tradition gegenüber den Nichtkatholiken nötig –, oder setzt deren Rezeption eine geschichtliche Weiterentwicklung der gewachsenen Institutionen notwendig voraus? Inwiefern vermag sich diese jedoch in Kontinuität zur bisherigen Tradition zu vollziehen? *Ilona Riedel-Spangenberger*

Dienst an der Kultur

Die katholischen Universitäten in Lateinamerika

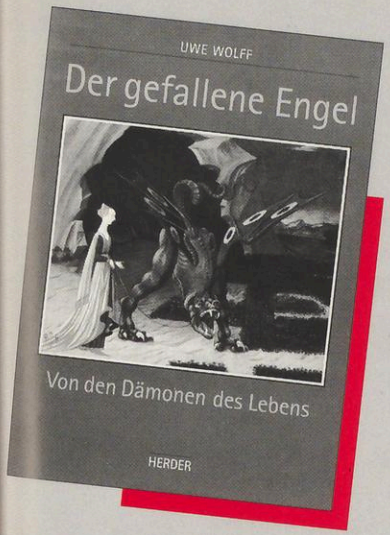
Schon rein zahlenmäßig spielen die katholischen Universitäten in Lateinamerika eine weit größere Rolle als in den meisten europäischen Ländern. Nach dem Bruch in der kirchlichen Universitätstradition durch das Ende der Kolonialzeit wurden in Lateinamerika seit Ende des 19. Jahrhunderts zahlreiche katholische Universitäten gegründet. Sie haben heute Teil an den allgemeinen Problemen des höheren Bildungswesens auf dem Subkontinent. Gleichzeitig bemühen sie sich, einen Beitrag zur Evangelisierung der Kultur zu leisten.

In den letzten vierzig Jahren ist es zu erheblichen Wandlungen im Bildungsbereich gekommen, von denen auch die Einrichtungen des höheren Bildungswesens, Forschungsinstitute, Fachhochschulen und allen voran die traditionellen Universitäten in aller Radikalität betroffen sind. Angesichts der Zunahme der Studentenzahlen, der Entstehung neuer, oft mit der Industrie verbundener Zentren der Wissensvermittlung, angesichts technologischen Wandels und eines veränderten Wissenschaftsbegriffs überhaupt, stellt sich vor allem für die Universitäten die Identitätsfrage in aller Schärfe. Wie können sie ihren Bildungsauftrag im Sinne des humanistischen Freiheitsideals eines Wilhelm von Humboldt wahren, werden sie nicht eher zu „Apparaten zur Produktion und Weitergabe von speziellem und möglichst ‚berufsqualifizierendem' Wissen"? (*Theodor Berchem*)

Suche nach leitenden Wertmaßstäben unter schwierigen Bedingungen

Dieser Wandlungsprozeß betrifft nicht nur die klassischen Bildungszentren des nordatlantischen Raumes; in der sogenannten Dritten Welt ist in den letzten Jahren in gleicher Weise ein erhebliches Anwachsen der Studentenzahlen zu verzeichnen. 1988 war die Zahl der Studenten in der Dritten Welt gleich groß wie in den Industrieländern: 30 Millionen; In Lateinamerika nahmen 1992 17,7 Prozent der Jugendlichen ein Universitätsstudium auf (im Vergleich: 1980 13,6 Prozent), bis zur Jahrtausendwende wird die Zahl weiter steigen. Mit der „Vermassung" der Universität geht eine Umgestaltung und Diversifizierung des Bildungssystems überein, die weitreichende gesellschaftspolitische Konsequenzen haben.
Während in den 60er Jahren im Zuge einer allgemeinen Fortschrittseuphorie noch davon ausgegangen wurde, mehr Bildung führe auch zu mehr wirtschaftlichem Wachstum, wurde diese „Humankapital-These" in den 70er und 80er Jahren differenzierter beurteilt. Oftmals wurden verstärkte Bildungsinvestitionen – und bis Anfang der 80er Jahre war der Anteil der Bildungsausgaben am Staatshaushalt in den Entwicklungsländern recht hoch (20 bis 25 Prozent gegenüber 9 bis 10 Prozent in den Industrieländern) – sogar als „Entwicklungshindernis" (*Theodor Hanf*) gesehen. Sicher wird diese radikale These heute differenzierter beurteilt: Mit der Zunahme an Bildung kann auch eine Zunahme an Partizipation und Demokratie übereingehen. Ebenso wurde die neomarxistische Kritik des „Wissenschaftsexportes" aus den Zentren des Nordens an die Peripherie des Südens zurückgewiesen. Doch es bleibt die Frage des Beitrages der Universitäten für die Gesellschaften der Dritten Welt.
Gleichzeitig sind die Universitäten selbst durch die soziale und wirtschaftliche Lage der jeweiligen Länder betroffen, was sich an der Auswahl der Studenten (der größte Teil rekrutiert sich aus Mittelklasse und Oberklasse), an der schlechten Ausstattung von Bibliotheken, der Unterbezahlung der Dozenten und fehlender Gelder für die Forschung widerspiegelt. Vielleicht nur ein Viertel der Universitätsdozenten hat eine volle Anstellung an der Universität, eine Vielzahl an Lehraufträgen an unterschiedlichen Bil-

Außergewöhnliche Buchgeschenke!



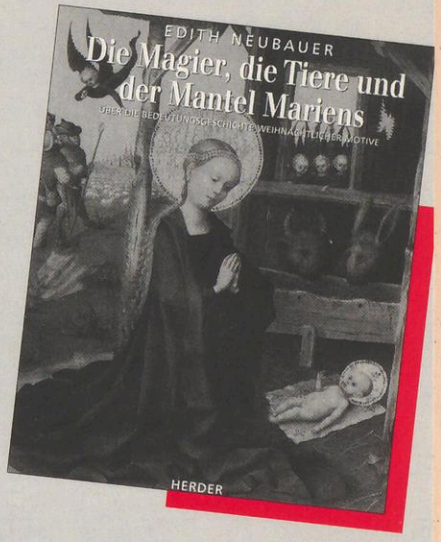
Uwe Wolff

Der gefallene Engel

Uwe Wolff, Träger des Thomas-Mann-Förderpreises, wagt sich in diesem Buch an die Enttarnung und den Kampf mit dem dunklen Engel. Begleitet von Menschen der Bibel, von Dichtern und Menschenkennern aus der Geschichte und Gegenwart, folgt er den Spuren des lichtfressenden Schattens bis hinein in die innersten Räume menschlichen Lebens.

256 S. mit 12 farbigen Abbildungen, gebunden mit Schutzumschlag

Best.-Nr. 23680 DM 58,–



Edith Neubauer

Die Magier, die Tiere und der Mantel Mariens

Ein prachtvoller Geschenkband für alle, die mehr über die Bilder von Weihnachten wissen wollen. Edith Neubauer erklärt anhand vieler Beispiele die Entwicklung der Motive im Gang durch die Jahrhunderte. Wissenswertes, Verblüffendes und Anregendes zum Fest der Feste.

160 S. mit 70 farbigen Abbildungen, gebunden mit Schutzumschlag

Best.-Nr. 23874 DM 68,–

Ja, ich bestelle zur umgehenden Lieferung gegen Rechnung:

___Ex. **Der gefallene Engel**
Best.-Nr. 23680 DM 58,–

___Ex. **Die Magier, die Tiere und der Mantel Mariens**
Best.-Nr. 23874 DM 68,–

weitere Bestellwünsche:

___Ex. _____

___Ex. _____

___Ex. _____

_____
Name/Vorname

_____
Straße/Hausnummer

_____
PLZ/Ort

_____
Datum/Unterschrift

Preisstand: November '95

80 Pf
falls Marke
zur Hand

ANTWORT

Freiburger BuchVersand
Frau Kathrin Koch
Habsburgerstr. 116

79104 Freiburg



Freiburger BuchVersand

Bücher und mehr rund um die Gemeinde

Ihre Bestellvorteile

- Kein Risiko - 14 Tage Rückgaberecht
- Bequeme Lieferung gegen Rechnung
- Portofreie Lieferung bei einem Bestellwert ab DM 100,– (Ihr Versandkostenanteil sonst: DM 4,–)
- Kein Club, keine Mitgliedschaft
- Telefonischer Bestellservice:
  0761 / 2717-328
  oder per Fax: 0761 / 2717-360

dungszentren schränkt den Einsatz für Forschung ein. Zudem stellen sich an der Jahrtausendwende neue Anfragen an die Universitäten: Prozesse der Globalisierung und der Internationalisierung sowie die durch Informationstechnologien ermöglichte Teilhabe an der universalen Wissenschaftsgemeinde gehen mit einem Erwachen des kulturellen Bewußtseins Hand in Hand, sind oft gegenläufige, schwer aufeinander vermittelbare Bewegungen. Die Suche nach leitenden Wertmaßstäben ist oft erschwert in dem durch Zweckrationalität und Leistungsorientierung geprägten Geist der Modernisierung, der die meisten Gesellschaften der sogenannten Dritten Welt in den 90er Jahren prägt.

In diesem Kontext kommt den *katholischen Universitäten* besondere Bedeutung zu. Angesichts der mit den Modernisierungsprozessen verbundenen Herausforderungen an die Zukunft von Welt und Mensch, ein Leben in Würde und Gerechtigkeit zu ermöglichen, verstehen sich die katholischen Universitäten als Orte der „Menschenbildung", in denen die universitäre Forschung darauf zielen soll, „die Wurzeln und die Ursachen der schwierigen Probleme unserer Zeit unter Beachtung vor allem der ethischen und religiösen Dimensionen von Grund auf zu erforschen". Dazu gehört es auch, den Mut zu haben, „auch unbequeme Wahrheiten zu sagen, die der öffentlichen Meinung nicht gefallen mögen, die jedoch notwendig sind, das wahre Wohl der Gesellschaft zu schützen" (Apostolische Konstitution „Ex Corde Ecclesiae", 32). Gerade in der universitären Landschaft *Lateinamerikas* war und ist ein solcher Mut sicher vonnöten. Das kirchliche Bildungsprivileg wurde mit der Unabhängigkeit der lateinamerikanischen Staaten von der spanischen und portugiesischen Krone aufgehoben und die Universitätslandschaft des 19. Jahrhunderts – nun in den Händen des Staates – vom Geist des Positivismus entscheidend geprägt.

Das Erbe der Kolonialzeit und des modernen Positivismus

Wenn seit Ende des 19. Jahrhunderts katholische Universitäten in Lateinamerika gegründet werden (die 1888 gegründete katholische Universität in Santiago de Chile war die erste einer Vielzahl von Neugründungen vor allem in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts) und vor zehn Jahren bereits 40 von 500 lateinamerikanischen Universitäten zu ihnen zu zählen waren, so drückt sich darin gewiß nicht der Geist einer möglichen „Reconquista" der lateinamerikanischen Kultur von seiten der katholischen Kirche aus. Vielmehr geht es darum, von seiten der Kirche einen Dialog mit der Kultur in der Vielgestalt ihrer Ausdrucksformen zu führen und gemeinsam nach Formen menschenwürdigen Zusammenlebens zu suchen.
Die auf lateinamerikanischem Boden seit Anfang des 16. Jahrhunderts gegründeten Universitäten spiegeln den Geist des „goldenen Zeitalters" Spaniens wider, der großen Zentren einer „universitas" des Wissens von Salamanca oder Alcalá de Henares. Gewiß wird die im Hochmittelalter sich ausbildende Universitätsidee eines freien Zu- und Miteinanders von Lehrenden und Lernenden am Ort der Universität in die „Neue Welt" getragen; stärker geprägt sind die neuen Universitäten jedoch vom neuen Geist einer Zweckmäßigkeit und Zweckrationalität, der mit Beginn der Neuzeit Gesellschafts- und Wirtschaftssysteme Europas und der von Europa aus kolonialisierten Welt prägen. Sie sind auch Spiegel einer Krise des Universitätswesens in Europa, verliert im 16. Jahrhundert die Idee einer „universitas" doch wesentlich an Bedeutung. Der Einfluß der Landesherren nimmt zu, es werden Bildungszentren regionalen Charakters gegründet, Ritterseminare, Priesterseminare usw.

In Lateinamerika werden zwischen 1538 und 1826 von der spanischen Krone bzw. einzelnen Ordensgemeinschaften, vor allem Dominikanern und Jesuiten, 33 Universitäten bzw. Zentren „höherer Studien" gegründet: Die erste Universität entsteht 1538 in Santo Domingo durch die Dominikaner, 1553 eine Universität in Mexiko durch die spanische Krone (hier übernahmen Dominikaner und Jesuiten die Ausbildung) und 1555 in Lima die Universität San Marcos; die Real Universidad de San Felipe in Santiago de Chile wurde erst 1738 gegründet. Es geht vor allem darum, Personal für die Kolonialverwaltung vor Ort auszubilden, um größere, durch Ausbildungsgänge im spanischen Mutterland verursachte Fluktuationen zu vermeiden.
Der rechtswissenschaftlichen Fakultät kommt so oftmals die größte Bedeutung zu; das auf die mittelalterlichen Universitäten zurückgehende Gefüge von Artistenfakultäten und den drei Fakultäten Recht, Medizin, Theologie wird jedoch beibehalten. Die Universitäten Lateinamerikas sind dabei aber nicht mehr allein freie, gesellschaftliche Verbindungen wie im Mittelalter. Kirche und spanischer Krone kommt entscheidende Bedeutung für die Universitätsverwaltung, für die Gewährung von Privilegien und die Anerkennung der Titel zu. Die Gestaltung der Ausbildung liegt vor allem in der Hand der katholischen Kirche, verschiedene Ordensgemeinschaften stellen Professoren und Dozenten.

Mit der Vertreibung der Jesuiten im Jahre 1767 nach einem Dekret Karls III. von Spanien begann der Prozeß einer *kontinuierlichen Zurückdrängung der Kirche* aus dem Erziehungswesen in Lateinamerika; nach der Unabhängigkeit der spanischen Kolonien übernahm der Staat das Bildungsprivileg. Die Universitätsidee in den jungen lateinamerikanischen Republiken orientierte sich vor allem am napoleonischen Modell eines nationalen, den Notwendigkeiten des einzelnen Staates entsprechenden Bildungssystems. Gefördert wurde die Ausbildung der Gesellschaft und Staat förderlichen Berufe, vor allem Recht und Medizin, eine „Professionalisierung" der Universitäten setzt ein. *Hanns A. Steger* spricht in diesem Zusammenhang von der „universidad de abogados" („Universität der Anwälte") als Modell der lateinamerikanischen Universität des 19. Jahrhunderts, eine Idee, die vor allem Andrés Bello formulierte und an der Universidad de Chile umsetzen konnte, die aber auch die

anderen, im 19. Jahrhundert gegründeten Universitäten beeinflußte. Dienst an der Nation und ein vom Positivismus bestimmtes, oft antikirchliches Denken prägen Universitäten wie die 1821 gegründete Universidad de Buenos Aires, die Universidad Central del Departamento del Ecuador, die 1826 aus der Universidad Santo Tomás de Aquino hervorgeht, oder die 1910 gegründete Universidad Nacional de México.

Auf dem Hintergrund dieses technokratisch und positivistisch geprägten Bildungssystems kommt es in Lateinamerika seit Ende des 19. Jahrhunderts zur Gründung von katholischen Universitäten im heutigen Verständnis. Auch hier wird an eine europäische Entwicklung angeknüpft: Die Kirche möchte mit der Gründung katholischer Ausbildungsstätten einen Freiraum zur Wahrung eines Kulturgutes bieten, das aufgrund der positivistischen Strömungen verloren zu gehen drohte – und davon waren die Universitäten und Gesellschaften Lateinamerikas in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts besonders betroffen. Alte und durch französische Revolution und Säkularisation aufgegebene Traditionen – die durch Ordensgemeinschaften oder Ortskirchen getragenen Bildungseinrichtungen – werden von der Kirche aufgegriffen, Freiheit des Denkens und ein christlicher Humanismus als Alternative zu Positivismus und Materialismus sollen die neugegründeten Ausbildungsstätten prägen. 1833 wird die katholische Universität von Löwen gegründet, die katholische Universität von Lille 1875; in den Vereinigten Staaten entsteht 1842 Notre Dame, 1889 die katholische Universität von Washington, in Tokio 1913 die Sofia-Universität. In Frankreich entstehen die „Instituts catholiques" (Paris 1895).
In Lateinamerika wurden zwischen 1888 und 1985 40 katholische Universitäten gegründet. Ein Großteil der Gründungen fällt in die Zeit der Veröffentlichung der ersten apostolischen Konstitution über das katholische Bildungssystem, „Deus scientiarum Dominus" (1930), so die der Universidad Javeriana in Bogotá (1930). Katholische Universitäten werden von Ordensgemeinschaften ins Leben gerufen, von einer Diözese oder Bischofskonferenz; sie können auch auf Initiativen katholischer Laien zurückgehen (hierunter fallen z. B. die in den letzten Jahren vom Opus Dei gegründeten Universitäten in Lateinamerika). Eine katholische Universität kann vom Papst und der Kongregation für katholische Erziehung das Privileg einer „Päpstlichen Universität" erhalten, zumeist wenn sie an vor der Unabhängigkeit bestehende Universitätstraditionen in kirchlicher Trägerschaft anknüpft.

Die katholische Universität in Lima wurde 1917 von Pater *Jorge Dintilhac* (Kongregation der Herz-Jesu-Priester) gegründet, 1942 erhielt sie von Pius XII. den Status einer Päpstlichen Universität, 1949 wurde sie vom peruanischen Staat anerkannt. 1946 entstand die katholische Universität in Quito. Der akademische Betrieb wurde zunächst nur mit der rechtswissenschaftlichen Fakultät aufgenommen; seit 1962 wird sie von den Jesuiten geleitet, 1963 wurde sie als Pontificia Universidad anerkannt. Erst 1958 wurde die Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires von der argentinischen Bischofskonferenz ins Leben gerufen, 1960 erhielt sie den Titel einer päpstlichen Universität. 1994 waren an den erwähnten Universitäten je 12–13000 Studenten eingeschrieben. Die an katholischen Universitäten verliehenen Titel werden zumeist von Kirche und Staat anerkannt, entscheidend ist die Regelung des Verhältnisses von Kirche und Staat in den einzelnen Ländern. Aufgrund der Trennung von Kirche und Staat in Mexiko kann an der Päpstlichen Universität Mexiko kein staatlich anerkannter Titel erworben werden. Die von den Jesuiten getragene Universidad Iberoamericana in Mexiko-City versteht sich als eine „Universidad de Inspiración cristiana"; erst seit 1994 ist der vom 1971 gegründeten Departamento de Ciencias Religiosas vergebene Titel der Lizentiatur staatlich anerkannt.

Ausbildung reagiert immer mehr auf Marktbedürfnisse

Reformideen, ausgelöst durch die Studentenrevolte in Córdoba/Argentinien im Jahre 1918, und Umstrukturierungen des Bildungswesens durch eine Vielzahl von Neugründungen sowie ein Prozeß der „Vermassung" der Universität seit dem Zweiten Weltkrieg charakterisieren die universitäre Landschaft im 20. Jahrhundert in Lateinamerika. Der mit der Bewegung von Córdoba 1918 einsetzende „heroische Zyklus" (*J. J. Brunner*) der Universitätsreform schließt sich erst Ende der 60er Jahre mit den Studentenunruhen und Forderungen einer Universitätsreform im Sinne einer „autonomia", einer Mitbeteiligung der Studenten an der Universitätsregierung und der Abschaffung halb-feudaler Privilegien der Hochschullehrer (so z. B. 1967 in Valparaíso und Santiago de Chile).
Die Studenten von Córdoba wandten sich in ihrem „Manifiesto Liminar" gegen jeglichen Autoritarismus, forderten eine „demokratische Regierung" an der Universität und knüpften damit vor allem an die von Wilhelm von Humboldt wiederbelebte Idee der Universität als einer Stätte der Bildung und Entfaltung aller Kräfte des freien Menschen an – dies aber nun auf dem Hintergrund eines neu erwachten „lateinamerikanischen Bewußtseins" und einer „lateinamerikanischen Solidarität". Während sich einzelne Forderungen der Studenten wie Mitbeteiligung und demokratische Strukturen an der Universität in den letzten Jahrzehnten, vor allem seit Ende der Zeit der Militärdiktaturen in den einzelnen lateinamerikanischen Ländern, durchsetzen konnten, scheiterte eine „Einpflanzung" der Idee der Universität in Lateinamerika an der konkreten Realität von steigenden Studentenzahlen, schlechten Lehr- und Forschungssituationen, mangelhafter Bibliotheksausstattung usw. In seinen Anmerkungen zu „Mythos und Realität der lateinamerikanischen Universität" betont J. J. Brunner sogar, die Universität habe ihre „einende Seele" oder „Idee" bei der Ankunft auf dem Kontinent „der Krone und des Kreuzes" verloren

und wohl auch nicht wirklich wiedergefunden. Gerade das massive Vorgehen der Militärs gegen Reformbestrebungen an der Universität und die Kontrolle der Universitäten durch die Militärs führten zu einem Prestigeverlust der Universität, der bis heute nicht aufgeholt ist.

Seit dem Zweiten Weltkrieg setzte weltweit ein vehementer Ausbau des Universitätswesens ein. Nach einem Bericht der UNESCO für das Jahr 1991 konnte Lateinamerika 7 Millionen Studenten und 600 000 Dozenten verzeichnen. Zwischen den einzelnen Regionen gibt es dabei erhebliche Gefälle in der Zahl der Einschreibungen. Während in Argentinien 1991 43,4 Prozent der Jugendlichen eingeschrieben waren, waren es in Bolivien nur 22,6 und in Chile 23,3 Prozent. In Argentinien hat sich die Anzahl der Universitäten seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges verachtfacht (von 6 auf 47), in Brasilien versiebenfacht (von 9 auf 67). Die Universitäten werden zu „Megauniversitäten" – an der UNAM in Mexiko-City studieren z. B. über 300 000 Studenten.
Gleichzeitig setzt ein *Diversifizierungsprozeß* im Ausbildungssystem ein, es kommt zu vielen nicht-staatlichen Universitätsgründungen, private, profitorientierte Ausbildungszentren entstehen. Mit der Vermassung ist nicht unbedingt qualitatives Wachstum verbunden. Es stehen nun zwar genügend Studienplätze zur Verfügung: In Chile kam es 1990 sogar zu einem Überangebot an Studienplätzen. Innerhalb von drei Monaten wurden 1990 18 private Universitäten gegründet mit der Folge, daß 1990 insgesamt 160 000 Studienplätze angeboten werden konnten, aber nur 100 000 Einschreibungen zu verzeichnen waren. Das Bildungssystem leidet aber weiterhin unter einer mangelnden Ausstattung von Bibliotheken und der schlechten Bezahlung der Lehrkräfte, was sich negativ auf das Niveau der Forschung auswirkt.
Ausbildung reagiert immer mehr – sicher mit unterschiedlichen Akzenten in den einzelnen lateinamerikanischen Ländern – auf *Marktbedürfnisse*, Bildung im humanistischen Sinn ist immer weniger das Ziel. Die „marktorientierte" Ausbildung verschärft zudem die Schichtenunterschiede. Gerade aufgrund des privaten Charakters der Ausbildung – ein Drittel der lateinamerikanischen Studenten ist im privaten Sektor eingeschrieben – muß jeder Erwerb von Bildung teuer bezahlt werden, kann insofern nur eine Elite – die obere Mittelschicht und Oberschicht – erreicht werden. Die lateinamerikanische „Massen"-Universität ist so ein „Koloß auf tönernen Füßen" (*Daniel Jorge Cano*), der weitere soziale Exklusion produziert, da eine ähnliche Vermassung das primäre Bildungssystem bislang nicht erreicht hat.

Auch die katholischen Universitäten bleiben durch die Umstrukturierung des Bildungssystems, die „Vermassung", die Internationalisierung der Bildung auf der einen und das erwachende kulturelle Bewußtsein in den einzelnen Ländern auf der anderen Seite nicht unverändert. Wie eine im Auftrag der Internationalen Vereinigung der katholischen Universitäten (FIUC) erstellte Umfrage („La universidad católica hoy en Latinoamerica", 1985) zeigt, sind die Probleme mit denen an staatlichen Universitäten vergleichbar: Nur ein Viertel der Professoren hat eine volle Beschäftigung, was sich vor allem auf die Forschung niederschlägt; nur acht Prozent der Dozenten hat einen, zumeist im Ausland erworbenen Doktortitel. Trotz Stipendien oder einem Kreditsystem zur Bezahlung der Studiengebühren kommt der größte Teil der Studenten aus der oberen Mittel- und Oberklasse, es besteht die Gefahr, daß man sich einseitig auf die Förderung der Eliten konzentriert. Das Studium selbst ist wenig forschungsorientiert, oft wird von einer „diplome disease" gesprochen. Forderungen einer Mitbeteiligung der Studenten wurde nachgegangen, erste Überlegungen dazu wurden vom CELAM 1967 in der Studie über „Los cristianos en la Universidad" veröffentlicht.

Katholische Universität und „Evangelisierung der Kultur"

Auf der Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (1979) wurde den katholischen Universitäten besondere Bedeutung im Kontext einer „evangelisierenden Erziehung" (DP 1024–1030) zugemessen. An den Universitäten würden die „Baumeister einer neuen Gesellschaft" ausgebildet. So müsse wesentliches Charakteristikum der katholischen Universität gerade sein, der „schöpferischen" Funktion der Universität Auftrieb zu geben, die akademische Freiheit zu respektieren, die wissenschaftliche Forschung zu erhellen und in der politischen und sozialen Ausbildung der Glieder der Universität gegenwärtig zu sein. Die Kultur könne an der Universität „aus der Kultur selbst" evangelisiert werden (DP 1051–1062).
Santo Domingo (1992) greift den Kontext der „Evangelisierung der Kultur" für die Charakterisierung der Aufgabe der katholischen Universitäten auf, kann sich hier besonders auf die 1990 veröffentlichte Apostolische Konstitution „Ex corde Ecclesiae" beziehen: „Insbesondere glauben wir, daß die katholische Universität seit der Apostolischen Konstitution ‚Ex corde Ecclesiae' zu einem wichtigen Auftrag berufen ist, nämlich den Dialog zwischen dem Evangelium und den Kulturen anzuregen und die Entwicklung des Menschen in Lateinamerika und der Karibik voranzutreiben." (SD 276) Die katholische Universität müsse „in lebendigem, ständigem und sich weiterentwickelndem Dialog mit dem Humanismus und der technischen Kultur stehen, damit sie die echte christliche Weisheit lehren kann, in der das Modell des ‚arbeitenden Menschen' verbunden mit dem des ‚weisen Menschen' seinen Höhepunkt in Jesus Christus findet. Nur so kann sie Lösungen für die komplexen, ungelösten Probleme der entstehenden Kultur und der neuen sozialen Strukturen anbieten, wie die Würde des Menschen, die unverletzlichen Rechte des Lebens, die Religionsfreiheit, die Familie als erstem Raum für die soziale Verpflichtung, die Solidarität auf verschiedenen Ebenen, die Verpflichtung einer demokratischen Gesellschaft, die komplexe wirtschaftlich-soziale Problematik, das Phänomen der Sekten, die schnellen kulturellen Veränderungen." (SD 268)

Christliche Erziehung, wie sie die katholische Universität wahrnimmt, wird als „Aufnahme der christlichen Kultur" (SD 263) verstanden, gleichzeitig ist sie „die Inkulturation des Evangeliums in die eigene Kultur" (SD 263). Die theologische und kirchenrechtliche Basis für einen so verstandenen Erziehungsauftrag der katholischen Universitäten lieferten vor allem die beiden Apostolischen Konstitutionen „Sapientia Christiana" (29. April 1979) über die kirchlichen Fakultäten sowie „Ex corde Ecclesiae", die „Magna Charta" über die katholischen Universitäten (15. August 1990). In jüngster Zeit wurden diese Überlegungen im Dokument der Kongregation für das katholische Bildungswesen, des Päpstlichen Rates für die Laien und des Päpstlichen Rates für die Kultur über „Die Präsenz der Kirche an der Universität und in der universitären Kultur" (22. Mai 1994), das Ergebnis einer Konsultation verschiedener Universitäten, Bischofskonferenzen, Ordensgemeinschaften, weitergeführt.

Auch hier wird betont, daß „die Präsenz der Kirche im universitären Milieu" sich in den „Prozeß der Inkulturation des Glaubens als Erfordernis der Evangelisierung" einfügt, ist doch die Universität „einer der fruchtbarsten Orte, an denen Kultur geschaffen wird". Dabei hängt die „Identität" der katholischen Universität von der „gleichzeitigen Verwirklichung ihrer Charakteristika als „Universität" und als „katholisch" ab. Sie gelangt nur dann zu ihrer vollen Verwirklichung, wenn sie es erreicht, ein Zeugnis der Ernsthaftigkeit und des Einsatzes als Mitglied der internationalen Gemeinschaft der Wissenschaften zu geben und zugleich ihre katholische Identität in expliziter Verbundenheit mit der Kirche auf der lokalen wie auf der universalen Ebene auszudrücken, eine Identität, die das Leben, die Dienstleistungen und die Programme der universitären Gemeinschaft konkret bestimmt. So verwirklicht die katholische Universität das Ziel, in institutioneller Form eine christliche Präsenz in der universitären Welt sicherzustellen."

Universitäten können Lebensformen ausbilden, die zukunftsweisend sind

„Evangelisierung der Kultur" im Kontext der katholischen Universitäten kann vor allem eine „Pragmatik" im aristotelischen Sinn für den rechten Gebrauch der Wissenschaft (*Peter Hünermann*) darstellen. Sie kann die Konvergenz der Wissenschaften im Humanen aufweisen durch Eröffnung von Feldern eines Dialogs zwischen den Wissenschaften sowie zwischen Wissenschaft und Kirche – und dies vor allem über konkrete Anfragen aus dem Bereich der Ethik. Der Förderung von Interdisziplinarität kommt hier wesentliche Bedeutung zu, der Schaffung von Zentren der interdisziplinären Reflexion (wie z. B. zu Fragen der Bioethik, der medizinischen Ethik, der Soziallehre der Kirche usw.). Evangelisierung kann die Wissenschaften so auf die Begrenztheit ihrer jeweiligen Perspektive der Wirklichkeitsdeutung hinweisen, immer wieder – im Sinne des Evangeliums – in eine „Krise" führen und auf eine neue Zukunft hin öffnen.

Das Evangelium erweist sich gerade dann als Kraft des Humanum, wenn es zu einer Lebensform wird, d. h. wenn es in den unterschiedlichen Kulturen Gestalt annimmt und deren Wert- und Sinnsysteme im Sinne des Evangeliums verwandelt. Im Sinne einer solchen Lebensform muß die katholische Universität verstanden werden. Die Studenten zu Menschen heranbilden, „die in ihrer Wissenschaft bestens bewandert, für wichtige Aufgaben im öffentlichen Leben gut vorbereitet sind und Zeugen des Glaubens vor der Welt sein können" (vgl. Vat. II, Erklärung über die christliche Erziehung „Gravissimum Educationis", 10) ist möglich über die Förderung eines institutionalisierten Dialogs zwischen Theologie, Philosophie und den übrigen Wissenschaften. In Lateinamerika kommt der Förderung eingeborener Kulturen besondere Bedeutung zu, wie sie z. B. zum Programm der katholischen Universitäten in Lima/Peru oder Quito/Ecuador u. a. geworden ist.

Die *theologischen Fakultäten* üben bei dieser „Suche nach einer Synthese des Wissens wie auch im Dialog zwischen Glaube und Vernunft" (Ex corde Eccl., 19) eine besondere Funktion aus. Über die Ausbildung für den kirchlichen Dienst im engeren Sinn sind sie für die Befähigung der Laien zu kompetenter Glaubensreflexion zuständig. (Nicht immer werden an den theologischen Fakultäten der katholischen Universitäten auch die Diözesanpriester ausgebildet; in Santiago de Chile oder Mexiko-City wird die Priesterausbildung an diözesanen Seminaren vorgenommen.) An den katholischen Universitäten Lateinamerikas sind theologische Kurse für Studierende aller Fachrichtungen Pflicht; dem Wachsen in den einzelnen Wissenschaften muß auch ein Wachsen in der Glaubensreflexion entsprechen. Für die Theologen selbst ist ein solcher Kontakt mit anderen Wissenschaften auch von großer Bedeutung

Der Förderung des Glaubenslebens dienen auch die *Universitätspastoral* und das vielfältige Laienapostolat an den katholischen Universitäten, das Wirken von Bewegungen wie Comunione e Liberazione, Focolarini, Opus Dei, Cursillo, charismatische Erneuerung oder die Vereinigung der Studenten in Gruppierungen wie der katholischen studierenden Jugend. Über den Kreis der Universität hinaus werden oftmals Vorträge, Symposien, kulturelle Veranstaltungen, Publikationen, auch theologische Kurse für ein größeres Publikum angeboten. So kann die „Universitätsgemeinschaft", eines der von „Ex corde Ecclesiae" der katholischen Universität vorgegebenen Ziele (Nr. 21), wachsen und auch über die Universität hinaus wirken. In Santiago de Chile oder Lima ist die Pontificia Universidad Católica ein wichtiger, auch über die engeren katholischen Kreise hinausgehender kultureller Faktor der Stadt. Gleichzeitig sind die katholischen Universitäten bestrebt, sich an Entwicklungsprojekten zu beteiligen, neben oftmals von der Universitätspastoral initiierten sozialen Werken auch konkret bei Projekten der Arbeiterausbildung, der Schulung in ärmeren Zonen der Großstädte usw. mitzuarbeiten.

Universitäten sind ein bedeutendes Sensorium für die Fragen der Zeit, sie „pflegen die geistige Situation der jeweiligen Regionen am besten widerzuspiegeln", sind sie doch nicht fixiert

auf Ideologien einer Gesellschaft oder erliegen auch nicht „dem Druck einer etablierten Gesellschaft" (*Julio Terán Dutari SJ*, Rektor der Päpstlichen Universität in Quito/Ecuador). So können sie an ihrem Ort Lebensformen ausbilden, die zukunftsweisend sind. Das objektivierte Ergebnis akademischer Arbeit „wird immer in Alltagserscheinungen verkörpert und weitergegeben, die zu einer Kultur der Pflege von Gut und Recht, zu einer auf Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit angelegten Weisheit des Volkes beitragen." (Terán Dutari) Die mittelalterliche Universität, die freie Korporation von Lehrenden und Lernenden ist bis heute Modell für dieses „Novum", das die Universität als Idee in sich trägt.

Ein solcher offener Blick in die Zukunft und der Mut zu zukunftsweisenden Lebensformen gehört auch zu den Qualitäten, die eine katholische Universität ausbilden kann und in das Gespräch mit den übrigen Zentren von Forschung und Lehre einbringen sollte. Nochmals Terán Dutari: „Das Hauptprodukt, das in diesen ‚dritten' Weltgegenden von den Hochschulen zu erwarten ist, wird im Menschenkapital eher als in Wissensakkumulation bestehen. Menschen, die studieren, um dienen zu lernen. Menschen, die sich ausbilden, um mit allen brauchbaren Mitteln der Wissenschaften und der Technologien ihren Mitmenschen – und im Grunde der ganzen Menschheit – eine bessere Zukunft zu eröffnen."

Sensorium für die Zeit zu sein, bedeutet für die katholischen Universitäten, von ihrem Maßstab aus, im Licht des Glaubens, die kulturellen Wandlungsprozesse zu beobachten. Gerade indem es zu einem besseren Verstehen der Kulturen kommt, in denen das Evangelium verkündigt wird, tragen sie zur „neuen Evangelisierung" der Kultur und zur Schaffung einer neuen „Ökumene" (*Luis García Scherz*) bei. Dieser Prozeß der Begegnung mit den einzelnen Kulturen geht überein mit den vielfältigsten Gestalten der Globalisierung. So ist die katholische Universität auch in die Pflicht genommen, das Verständnis einer „Kultur des Humanum" voranzutreiben. Eine recht verstandene „Evangelisierung in der Welt der Wissenschaft" kann so mögliche Kulturbrüche überwinden helfen und der Universität als Ort des partnerschaftlichen Ringens um das Humanum in seiner jeweiligen inkulturierten Form Impulse geben. *Margit Eckholt*

Tod in Amerika

Annäherungen an ein vielschichtiges Phänomen

Tod in Amerika – bei diesem Stichwort denkt der Westeuropäer vermutlich zuallererst an die Todesstrafe, die in den meisten amerikanischen Bundesstaaten inzwischen wieder fester Bestandteil des Rechtssystems ist. Hermann Vogt, seit Jahren Grenzgänger zwischen Deutschland und den USA, beschreibt in seinem Beitrag verschiedene Facetten des Todesphänomens in der amerikanischen Kultur und Gesellschaft: Von den Mythen der indianischen Ureinwohner über die wuchernde Gewaltkriminalität bis zum Tod als Teil des nationalen Geschichtskanons.

„Der Tod, der ist gemein, wir müssen all von hinnen, der Groß' gleich wie der Klein'." Diese Zeilen aus dem 138. Lied des „Ausbund" sangen die Amischen in Lancaster County für Naomi King. Naomi King war achtundsiebzig Jahre, drei Monate und drei Tage alt, als sie am 3. November 1994 starb. Ihre Beerdigung war zwei Tage später an einem Samstag.

Ich sah Naomi King dreimal. Zuerst sah ich sie am Freitagabend in Terre Hill, PA, in dem Funeral Home, wie in Amerika die Aufbahrungsräume heißen. Das zweite Mal sah ich sie beim Gottesdienst auf der Farm des Christ Stoltzfus. Das dritte Mal sah ich Naomi King auf dem kleinen Friedhof der Amischbauern zwischen grünen Wiesen und leeren Feldern.

Das war noch einmal ein heißer, sommerlicher Tag mitten im Herbst – Indian Summer über den abgeernteten Maisfeldern. Diese Tagesmitte voller Licht war die Wiedergutmachung für die bedrängende Dunkelheit auf den nächtlichen Farmen. Nach dem Gottesdienst wurde der Sarg in einem Pferdebuggy zum drei Meilen entfernten Friedhof gefahren, während in meinem Autoradio das „The trumpet shall sound, and the dead shall be raised incorruptible, and we shall be changed" erklang Händels „Messias" auf der Fahrt zu dem Wiesenfriedhof im Tal des Conestoga Creek, wo Naomi King beerdigt werden sollte. Die Beerdigung bei den Amischen und Händels jubelnde Musik – paßte das beides zusammen? Eine Welt nur, oder doch zwei getrennte Welten? Es war wohl nur für den Deutschen die eine Welt. Die innere Harmonie dieser Mittagsstunde entstand nur in meinem Kopf und nicht in den Köpfen der Amischleute.

Aber hatte Ben Lapp nicht vorgelesen, daß unser Leben viel zu kurz sei und davoneile – „wie der gestrige Tag und wie eine Nachtwache"? John, ihr Bischof, hatte auf Christs Farm gelesen: „Unser Leben dauert siebzig Jahre und sogar achtzig für die, die stark sind." In seiner Predigt hatte John gesagt, daß Naomi King ziemlich stark gewesen war, weil sie achtundsiebzig Jahre, drei Monate und drei Tage alt wurde. Samstag, der 5. November 1994, war ein warmer Herbsttag

am Conestoge Creek. In den Augen dieser ernsten Menschen war der Tod Naomi Kings nur ein Durchgang, nur die Grenzüberschreitung zu einem Leben jenseits des Todes – wir müssen all von hinnen, der Groß' gleich wie der Klein'. Allerdings ist der Irrtum verwehrt, daß die frommen Amischen in ihrem einfachen Leben auch den leichteren Tod sterben würden. Auch bei den Amischen enthält das Sterben Angst, Schmerz, Abschied und Trauer, aber sie sterben im Schutz ihrer Gemeinde.

Der andere Tod des Willy Loman

Ein ganz anderes Sterben kam am 10. Februar 1949 im New Yorker Morosco Theatre auf die Bühne. In dem Theaterstück „Tod eines Handlungsreisenden" (Death of a Salesman) erfand *Arthur Miller* den sinnlosen Tod des Willy Loman, der nach fünfunddreißig Berufsjahren als Handelsvertreter an seinem Leben zerbricht. Schon früh im Stück sagt Willy: „I'm tired to death" – der müde Mann findet keinen Sinn mehr. Arthur Miller führt die Todesbetroffenheit einer New Yorker Kleinfamilie vor, deren Mitglieder so einsam wirken wie die Menschen auf *Edward Hoppers* Bildern. Die Illusionen, welche die Lomans lebenslang gepflegt haben, zerfallen. Auf der Bühne agieren nur noch an sich scheiternde Menschen. Am Ende steht Willy Lomans Autofahrt in den Tod.
Mit tiefer Zuneigung für ihren Mann sagt Linda: „Er ist nur noch ein kleines Boot, das einen Hafen sucht." Der Zusammenbruch bereitet sich mit gespenstischer Präzision vor. Willy Loman leidet an seiner Müdigkeit und an der Einsamkeit. Sein Leben ist reduziert auf eine Abfolge von Niederlagen und Selbsttäuschungen, die in die hilflose Erkenntnis einmündet: „Nach all den vielen Highways, den Zügen, den Terminen und den Jahren bist du mehr tot als lebendig."

„Tod eines Handlungsreisenden" entlarvt die kollektive Lebenslüge einer Familie. Willy Lomans Tod erscheint als das Ende der Deformationen, an denen die vier Menschen schon immer litten. Es ist beinahe so, als sei Willys Tod die nachträgliche Heilung einer Familie, deren Scheinwelt endlich zerbrach. Bei der Beerdigung bleiben die Trauergäste aus, was Linda nicht verstehen kann. Der Sohn Biff sagt in der letzten Szene: „Er hatte die falschen Träume. (...) Nie wußte er, wer er wirklich war." Nur das Urteil über einen Toten oder bereits Selbsterkenntnis? „Tod eines Handlungsreisenden" – das schildert den Tod eines notorischen Verlierers, und es ist eine gültige Metapher für die Conditio humana, die nicht nur für Brooklyn gilt.

„Sterben" und „Tod" tauchen in der amerikanischen Gegenwart in unterschiedlichen Formen und Ausdrucksweisen auf – meistens verstehbar, gelegentlich unverständlich, insgesamt als ein Bündel komplexer und widersprüchlicher Phänomene. Anders als in den Massenmedien, wo mit der primitiven Darstellung von Gewalt und Mord viel Geld verdient wird, ist in der gebildeten Öffentlichkeit das Thema Tod in intelligenter Sprache präsent. So sind viele Filme *Woody Allens* leichtfüßige Auseinandersetzungen mit dem Todesthema – andeutend, komödiantisch aufgelockert, in scheinbare Nebensätze eingestreut (beispielsweise 1994 in „Bullets over Broadway" eine zur Kurzformel „Das Leben ist nicht vollkommen, und außerdem ist es kurz" zugespitzte Todesphilosophie).
Im Stadtmagazin „The New Yorker" werden regelmäßig Cartoons, die das Thema Tod reflektieren, veröffentlicht. Der Zeichner *Arnie Levin* ist geradezu auf Cartoons zum Thema spezialisiert. In Theater und Literatur befassen sich viele Autoren in einem nicht abreißenden Gedankenstrom mit dem Thema Tod. Der amerikanische Alltag liefert einmal das Rohmaterial, das in literarische Entwürfe umgesetzt wird, und zum anderen wäre Amerika überhaupt nicht als hochentwickelte Gesellschaft vorstellbar, wenn es sich nicht permanent mit diesem Zentralthema, das in seinen kulturell-religiösen Wurzeln enthalten ist, auseinandersetzen würde. Dieses Nachdenken über den Tod ist der Überlebensbeweis für die amerikanische Kultur, auch wenn die literarischen Erträge sich zu einem facettenreichen – und oft verwirrenden – Danse macabre zusammenfügen.

Gerade zweihundert Meilen südwestlich von New York – und ganz in der Nähe der Amischbevölkerung Pennsylvanias – liegt das Landstädtchen *Gettysburg*. Vom 1. bis 3. Juli 1863 tobte bei Gettysburg die blutigste Schlacht des amerikanischen Bürgerkriegs. Die Unionstruppen verloren 23000 Soldaten, und in der Armee der zur Konföderation zusammengeschlossenen Südstaaten waren es sogar 25000 Tote. In Vietnam haben beinahe 60000 Amerikaner ihr Leben verloren, und diese Zahl, welche die Nation immer noch schockt, ist in den drei Julitagen von Gettysburg beinahe schon erreicht worden.

Von exemplarischen Todesereignissen umstellt

Abraham Lincoln reiste per Zug aus Washington zur Einweihung des Soldatenfriedhofs von Gettysburg am 19. November 1863 an. Die knappe Ansprache des Präsidenten ist als „Gettysburg Address" zur Ehre der Schulbücher aufgestiegen und wird heute von jedem Schulkind auswendig gelernt. „Wir sind hier zusammengekommen, um einen Teil dieses Schlachtfeldes als endgültige Ruhestätte für diejenigen zu weihen, die ihr Leben gaben, auf daß diese Nation leben könne."
... that that nation might live? In Wahrheit waren bei Gettysburg 50000 Menschen zuviel umgekommen. Schon ein einziger toter Soldat wäre ein Toter zu viel gewesen, um Abraham Lincoln den Anlaß für ein paar pathetische Sätze zu liefern, die noch nach 132 Jahren jeder Amerikaner zitieren kann. Die verklärende Nationalisierung des Massensterbens ist immer auch schon die Entehrung und Banalisierung des Todes. Das moderne Weltbild der Amerikaner ist von exemplarischen Todesereignissen umstellt. Wer als Amerikaner geboren

ist und es auch blieb, erinnert sich – je nach der Dauer der eigenen Biographie – lebenslang daran, wo er gerade war und was er in dieser Minute tat, als er von dem japanischen Angriff auf Pearl Harbor (7. Dezember 1941), von dem Tod Präsident *Franklin D. Roosevelts* (12. April 1945) und von der Ermordung *John F. Kennedys* in Dallas (22. November 1963) erfuhr.

Wird Franklin Roosevelt als der erfolgreich und lebenssatt gestorbene Präsident verstanden, der das Land aus seiner Sozial- und Wirtschaftskrise herausführte und obendrein den 2. Weltkrieg gewann, so müssen die Darstellungen über Kennedy immer noch zu unbegründeter Mythifizierung und zu seiner Sublimierung in eine Lichtgestalt greifen, die der „Präsident der 1037 Tage" nie war. Weil Kennedy vor seinem tragischen Tod her begriffen wird, haben es die kritische Politikbetrachtung und sachliche Geschichtsschreibung weiterhin schwer mit der Analyse seiner Präsidentschaft. Aus der Ermordung Kennedys entstand ein hermetischer Heldenmythos, – gleichsam der politikwirksame Gegenentwurf zu dem quälenden Vietnam-Trauma der Nation. Wen die Götter lieben, den lassen sie früh sterben – das ist die mythische Umdeutung eines durch und durch problematischen Politikerlebens: „Seine eigene innere Antriebskraft und das schnelle Tempo unserer Zeit hatten ihn in die Lage gesetzt, in drei Jahren im Weißen Haus mehr zu tun als viele andere in acht Jahren getan hatten – in sechsundvierzig Jahren ein volleres Leben zu leben als die meisten Menschen in achtzig." *(Theodor C. Sorensen,* Kennedy, München 1966, 728)

Der hochgelegene Skiort Vail in Colorado wehrt sich schon seit Jahren dagegen, einen eigenen Friedhof anzulegen. Vail hat sich um die Durchführung der Skiweltmeisterschaften beworben und will eine internationale Klientel auf seine Pisten locken. Die Toten von Vail werden dann in diesem Kontext vernachlässigt und den Nachbargemeinden zur Entsorgung überlassen. Etwas anders gelagert ist der zurückhaltende Umgang der Bundesbehörden mit dem Todesthema auf dem Stammesgebiet der *Navajos.* Da wurden bereits seit Jahrzehnten die berechtigten Ansprüche von Arbeitern, die beim Uranbergbau lebensgefährlichen Strahlendosen ausgesetzt waren, nicht anerkannt. Jahrelang atmeten die indianischen Arbeiter ohne jede Schutzmaßnahme radioaktives Radongas ein, obwohl schon seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in der medizinischen Literatur über entsprechende Schäden bei Arbeitern im deutschen Uranbergbau berichtet worden war. Den Hinterbliebenen der Navajo-Arbeiter werden immer noch Entschädigungszahlungen vorenthalten, während die noch lebenden Opfer in einer Klinik in Shiprock (New-Mexiko) behandelt werden.
Noch einmal anders war der Fall der High-School-Absolventin *Gina Grant,* die wegen herausragender schulischer Leistungen schon im Dezember 1994 von der Harvard-Universität für das Studienjahr 1995/96 zugelassen worden war. Als im April 1995 durch einen Bericht des *„Boston Globe"* über Jugendliche, die sich mit Erfolg über die Nachteile einer bedrückenden Kindheit hinwegsetzten, bekannt wurde, daß Gina Grant fünf Jahre zuvor ihre trunksüchtige Mutter erschlagen und sechs Monate in einem Jugendvollzug verbracht hatte, zog Harvard die frühe Zulassung wieder zurück (New York Times, 8. 4. 95, 1 und 12). Das war der ideologisch-puritanischen Reflex der ehrwürdigen Universität, die sich sonst gern als die elitäre Vorhut des liberalen Denkens in den Vereinigten Staaten feiern läßt.
Die drei Beispiele zeigen, daß es in Amerika gar nicht so einfach ist, angemessen mit den Themen lokaler Tod, Schadensersatz für die Opfer staatlichen Versagens und vernünftiger Umgang mit familial belastenden jungen Menschen umzugehen.

Die Anzahl der Mörder, die zur Tatzeit jünger als siebzehn Jahre sind, hat nach der Kriminalstatistik des FBI stark zugenommen. Danach begingen 1993 im Vergleich mit dem Jahr 1985 zweieinhalbmal so viele männliche Jugendliche zwischen vierzehn und siebzehn Jahren einen Mord. Diese von Jugendlichen begangenen Morde sind die direkte Folge der Armut in den städtischen Sozialghettos und ebenso der leichten Verfügbarkeit von Schußwaffen. Jugendliche Mörder werden nach dem Strafrecht vieler Einzelstaaten zum Tod verurteilt und manchmal auch hingerichtet. Bei den Prozessen wird kaum berücksichtigt, daß die jungen Mörder meistens aus dem Ghettoelend aufgestiegen sind sowie lebenslang durch Kindesmißhandlungen, ausgebliebene Erziehung und Armutskriminalität in ihre Täterkarrieren hineinsozialisiert wurden, wenn dann diese Jugendlichen in einem für ihre sozialen Hintergründe blinden Verfahren zum Tod verurteilt werden, dann wird das zum beklemmendsten Ausdruck von gesellschaftlicher und juristischer Hilflosigkeit.

Todesstrafe nicht die Lösung

Unmißverständlich ist festzustellen: spektakuläre Mordfälle gibt es auch in jedem anderen demokratischen Land, von den undemokratischen gar nicht zu sprechen. Klar ist auch, daß die spezifischen gesellschaftlichen Verhältnisse den begangenen Gewaltverbrechen immer eine besondere Farbe geben müssen. Darum kann gerade in Amerika ein Mord auf eine Talkshow folgen, an der Opfer und Täter gemeinsam teilnahmen. Eine Mutter, die ihrem neuen Freund einen Gefallen tun will, entledigt sich ihrer zwei Kinder und läßt sie im Auto ertrinken. Die fernsehende Nation ist aufgeschreckt und verlangt zu zwei Dritteln die Todesstrafe für die Mörderin.
Eine junge Sängerin aus Texas mit vielversprechender Karriere wird von einer Verehrerin erschossen. Die Angehörigen der Ermordeten appellieren an den texanischen Gesetzgeber, das Gesetz zurückzuziehen, welches das Tragen verdeckter Waffen (concealed weapons) legalisieren soll. Das neue texanische Waffengesetz wird dennoch beschlossen (Süddeutsche Zeitung, 18. 5. 95). Die dumpfe Volksmeinung sagt: Man muß sich in einem freien Land ja noch gegen Angriffe auf Leib und Leben wehren dürfen! Und noch eine weitere Facette: Im Amherst College – einem der besten im Lande – hält ein Professor einen Kurs mit dem Titel „Mord". Statt der erwarteten fünfzehn Studenten erscheinen 300

Teilnehmer. Nur der Kurs „Menschliche Sexualität" habe in den letzten zehn Jahren mehr Teilnehmer angelockt, erklären die College-Verantwortlichen im Fernsehen. Alle diese Mordfälle mögen – materiell gesehen – auf andere Gesellschaften übertragbar sein. Was jedoch angesichts der Todesstrafe und des überschäumenden Medieninteresses daraus wird: das ist das *Proprium Amerikas.*

Die seriösen Medien sind sich des unseligen, aber unauflösbaren Zusammenhangs von Gewaltkriminalität und dem daraus automatisch folgenden Ruf nach mehr Todesurteilen bewußt. Recherchen über das tägliche Morden in vergleichbaren Großstädten (für zehn Städte an sieben Tagen: „A Week in the Death of America", in: Newsweek, 15. 8. 94) und erschütternde Berichte über mordende Kinderbanden (Time, 19. 9. 94) führen die Banalität des Tötens und die abstumpfende Grausamkeit der Morde vor Augen. Was läßt sich da dem routinierten Vollzug der Exekutionen, über die wiederum pedantisch genau berichtet wird, noch entgegensetzen? Im amerikanischen Strafrecht spricht man von den „Death Belt States" des Südens. Sie haben eine lange Tradition der Todesstrafe, die bis in die Gründungszeit zurückgeht. Wir dürfen nicht übersehen, daß die Todesstrafe in den Südstaaten stets eine Strafe war, die sich vor allem gegen die schwarzen Sklaven wandte. In eigentümlicher – und auch frösteln machender – begrifflicher Entsprechung sind die „Death Belt Stabes" gleichzeitig die Staaten, die sich in religionssoziologischer Terminologie auch als „Bible Belt" beschreiben lassen.

Aus diesen „Death Belt States" bewegt sich schon seit einigen Jahren eine Welle der Hinrichtungen nach Norden, die sich seit den Wahlen am 8. November 1994 noch verstärkt hat. Am 22. März 1995 fand in *Illinois* die erste zweifache Hinrichtung außerhalb des Südens und nach dem Beschluß des Supreme Court von 1976, der Hinrichtungen in den USA wieder zuließ, statt. Das nächtliche Szenario vor dem Gefängnis, in dem die Hinrichtungen nacheinander stattfanden, war makaber. Baptistenpfarrer beteten für die Hinzurichtenden, eine Frau hielt ein Schild mit der Aufschrift „Execute Justice, not People", aber die meisten Demonstranten waren schon verschwunden, bevor die Hinrichtungen vorbei waren.
Unter den Häftlingen, die zum Tod verurteilt werden, befinden sich überproportional viele Schwarze, weil schwarze Täter im Vergleich mit weißen zu wesentlich schwereren Strafen verurteilt werden. Daran ändert auch nichts der spektakuläre Freispruch O. J. Simpsons am 3. Oktober 1995, bei dem ein Schwarzer trotz begründeter Mordvorwürfe straffrei ausging.
Insgesamt sind seit 1976 etwas weniger als 300 Hinrichtungen vollzogen worden (Stand am 1. September 1995: 291). Ritualisiert ist inzwischen auch die Informationsvermittlung über das, was sich innerhalb des Gefängnisses vollzieht. Offizielle Sprecher unterrichten über letzte Gerichte, letzte Worte und über die Zeit des Todes. Dann ziehen die Demonstranten – es gibt Demonstranten pro und contra Todesstrafe – und die Medien wieder ab. Der harte Kern der Hinrichtungsgegner bereitet sich bald auf neue Einsatzorte vor und versucht, dort erneut Nachtwachen zu organisieren. Das alles bedeutet: langsame Gewöhnung an die Hinrichtungen sowie fast schon langweilige Normalität außerhalb und innerhalb der Gefängnismauern. Einige Fernsehanstalten versuchen schon seit geraumer Zeit, unter dem Vorwand ihrer Informationspflicht für die demokratische Mediengesellschaft, die Hinrichtungen selbst übertragen zu dürfen. Es ist noch nicht abzusehen, ob sich dieses Ansinnen gegen die Einsprüche erfolgreich durch die Gerichtsinstanzen ziehen läßt.
In *Pennsylvania* fand am 3. Mai 1995 die erste Exekution seit 1962 statt. Der am 8. November 1994 neugewählte Gouverneur *Tom Ridge* hatte sich im Wahlkampf für eine verschärfte Verbrechensbekämpfung und für die Beendigung des Exekutionsstops ausgesprochen. Der Tod des Mannes, der nach vierzehn Jahren in der Todeszelle (death row) am 3. Mai 1995 hingerichtet wurde, war insofern die Einlösung eines Wahlversprechens. In Pennsylvania warteten im Mai 1995 noch 188 Verurteilte „on death row". In *Montana* fand nach 52 Jahren (seit dem Jahr 1943!) die erste Hinrichtung statt, als am 10. Mai 1995 ein Verurteilter hingerichtet wurde. Dieser hatte 1974 einen Mord begangen und lebte seit 1975 „on death row".

Der „große Tod" von Oklahoma City

In *Oklahoma* wurde am 11. August 1995 ein Verurteilter, der in der Nacht vor der Hinrichtung mit einer Überdosis eines Beruhigungsmittels einen Selbstmordversuch unternommen hatte, zuerst reanimiert und drei Stunden später als vorgesehen mit einer Giftspritze hingerichtet. In Oklahoma war die gesetzliche Vorschrift zu beachten, daß eine Hinrichtung nur 24 Stunden nach dem angeordneten Termin durchgeführt werden kann. Was für Pennsylvania recht ist, ist für den *Staat New York* billig, denn in New York können seit dem 1. September 1995 Täter, die Morde einer genau festgelegten Kategorie begehen, zum Tod verurteilt werden. Wie in Pennsylvania ist auch im Bundesstaat New York der Gouverneur *George Pataki* am 8. November 1994 mit dem Wahlversprechen ins Amt gekommen, die Todesstrafe umgehend einführen zu wollen.
Die Wiederaufnahme der Hinrichtungen und die Wiedereinführung der Todesstrafe durch Gesetz hat also inzwischen das ganze Gebiet der Vereinigten Staaten erfaßt. Das Dilemma ist nur, daß durch die Verhängung von Todesstrafen die Gewaltkriminalität nicht einzudämmen ist. Die Todesstrafe ist darum *nicht die Lösung* des *amerikanischen Problems.*
Am 19. April 1995, an einem Mittwoch um 9 Uhr Central Time, siegte der „große Tod" von Oklahoma City über die vielen kleinen Tode, an denen die Vereinigten Staaten andauernd sterben. Plötzlich waren die Sensationsberichte aus dem O. J. Simpson-Prozeß zur Makulatur geworden. Der „große Tod" von Oklahoma City hatte auch über die zwei kleinen Morde von Los Angeles gesiegt. Sämtliche Fernseh-

kanäle waren sofort dabei und ließen sich nur noch durch kurze Werbeunterbrechungen stören.
Das A. P. Murrah Office Building, ein Verwaltungsgebäude für Bundesdienststellen, war bei Beginn der Arbeitszeit nach einer gewaltigen Explosion in sich zusammengestürzt. Nach drei Stunden wurde deutlich, daß eine Autobombe gezündet worden war. Erinnerungen an die Explosion der Autobombe vor der amerikanischen Botschaft in Beirut im Jahr 1983 und an das Attentat in der Tiefgarage des World Trade Centers in New York im Februar 1993 tauchten wieder auf.

Diese Autobombe an der Stelle, wo der Bible Belt am frömmsten ist – warum? Die Sicherheit der Menschen war auf einmal zerbrochen, statt dessen Schock und Lähmung. Die Medien meldeten die Hilflosigkeit der betroffenen Stadt durch ihre Totalinformationen ungeschminkt weiter. Für Retuschen wäre auch keine Zeit geblieben. Amerikas Großmachtsgestus gab es nicht mehr, und jeder durchlitt diese ungewohnte Verletzbarkeit des Landes. Das „second to none", diese halsstarrige Parole konservativer Ideologen, war nur noch Kleingeld, das auf der Straße liegenbleibt und nach dem sich niemand mehr brückt.
Überall in Amerika wurden Verwaltungsgebäude des Bundes und Bundesgerichte – aber nicht nur die – evakuiert und besonders geschützt. Amerika war traumatisiert und empfand sich als Opfer unbekannter Terroristen, die aus dem Dunkel zugeschlagen hatten. Falsche Fährten wurden aufgenommen, nachdem es hieß, Geheimdienststellen hätten schon seit geraumer Zeit Warnungen aus Nahost gehabt. Moslembrüder, radikale Palästinenser, Iraner und Libyer wurden verdächtigt. Arabisch und irgendwie nahöstlich aussehende Flugpassagiere wurden verdächtigt, festgenommen und bald wieder freigelassen.

Die Zahl der geborgenen Opfer stieg an. Am Tag nach der Explosion waren es erst 36 Tote. Einen Tag später, am Freitag, waren 32 Tote geborgen. Mehrere hundert Menschen wurden noch vermißt. Als die Ruine des zerstörten Gebäudes im Mai gesprengt wurde, war die Zahl der Toten auf 166 geklettert.
„Terror strikes America's heart" (Daily News), „It was like Beirut" (New York Post): die Schlagzeilen am Tag nach dem Anschlag reflektierten einen tiefen Schrecken. Am Nachmittag des Unglückstags meldete sich der Präsident mit einem Statement zu Wort: „Der Bombenanschlag in Oklahoma City war ein Angriff auf unschuldige Kinder und wehrlose Bürger. Es war ein verbrecherischer Akt, und er war böse (evil). Die Vereinigten Staaten werden ihn nicht dulden. (...) Es gibt nicht den geringsten Zweifel: wir werden die Leute finden, die das taten. Und wenn wir sie finden, wird die Anwendung des Rechts schnell, zuverlässig und streng sein." Das war die unverhüllte Drohung mit der Todesstrafe aus dem Mund des Präsidenten, die in der gegebenen Situation durchaus beruhigend wirkte.
Das FBI arbeitete in Oklahoma City sorgfältiger als die erregte Presse. Auf einmal gerieten zwei Veteranen des Golfkrieges als mögliche Täter in den Blick der Ermittler. Es handelte sich um zwei jüngere Männer, die in das militant-reaktionäre Spektrum der amerikanischen Fundamentalopposition gehörten und die Bundesregierung als den großen Feind der kleinen Leute ansahen.

Auf einmal war Amerika wieder ganz bei sich selbst und seinen inneren Problemen. Es gab keine Chance mehr, die Autobombe von Oklahoma City reflexartig auf einen äußeren Feind zurückzuführen. Die innergesellschaftlichen Konflikte waren es, die sich da entladen hatten, denn das stolze Amerika blutet aus vielen Wunden und stirbt viele Tode – kleine Tode, größere Tode.
In diesem schillernden Amerika finden sich zwei Formen, mit dem Tod umzugehen, wie sie gegensätzlicher nicht sein können. Das eine Phänomen ist in *Brooklyn* angesiedelt. Der Lubavitcher Rebbe *Menachem M. Schneerson,* der die Chassidim von Crown Heights als den kommenden Messias angesehen haben (vgl. HR 4 1993, 260–263), ist am 12. Juni 1994 in einer Klinik Manhattans gestorben. Der Rebbe war 92 Jahre alt geworden. Normalerweise wäre es nach seinem Tod an der Zeit gewesen, sich den eigenen religiösen Irrtum einzugestehen: auch der für heilig gehaltene Rebbe war sterblich, was das Privileg jedes Menschen ist.

Den Tod durch Glauben ungeschehen machen wollen

Das Denken der Lubavitcher Chassidim geht jedoch in eine andere Richtung. Das Grab des Rebbe auf dem *Montefiore Cemetery* in Queens ist Tag und Nacht von Gläubigen bewacht. Die Besucher kommen aus aller Welt. Wer nicht selbst kommt, sendet seine Bitten per Faxgerät, damit sie am Grab deponiert werden möchten. Am Grab des Menachem Schneerson erwarten die Gläubigen das Erscheinen des Messias. Dabei bleibt in der Theologie der Lubavitcher ungeklärt, ob der Rebbe auferstehen wird, um der Messias zu sein, oder ob der Messias das Grab des toten Rebbe für seine Ankunft benutzen wird.

Am 11. Nisan 5755, der gleichbedeutend war mit dem 11. April 1995, wäre der 93. Geburtstag des Rebbe gewesen. An diesem Tag war in der „New York Times" zu diesem Geburtstag eine ganzseitige Anzeige geschaltet. Da war geschrieben, daß der Einfluß dieses „spirituellen Riesen" sich unendlich ausdehne. Die Lubavitcher glaubten „mit vollem und kompromißlosem Glauben an das Kommen des Messias und an die Auferstehung der Toten" und sie seien „absolut sicher, daß der Rebbe uns zu unserer letzten und ewigen Erlösung" führe. Sind das nicht – mehr noch als vor dem Tod des Rebbe – Denkmuster, die an frühe christologische Formeln erinnern?
In den *Pueblos* im *Südwesten,* zweitausend Meilen von Crown Heights entfernt, gehen die Menschen ganz anders mit dem Phänomen Tod um. In den bewaldeten Bergen oberhalb von *Taos Pueblo* liegt der Blue Lake. Aus dem Blue Lake, der für Stammesfremde unzugänglich ist, stammt

die Seele, die bei der Geburt des Kindes in den kleinen Körper eintritt. Beim Sterben kehrt die Seele aus dem Körper des Toten zurück in den Blue Lake. Das ist ein in sich geschlossener Kreislauf zwischen dem Pueblo im Tal und dem Blue Lake. Das ist eine in sich ruhende Welt, die zwischen Leben und Tod, zwischen Tod und Leben ungefährdet aufbewahrt ist. Dem Kind erzählen die Alten, wo es herkommt, und der alt gewordene Mensch weiß, daß er zu seinem Anfang zurückkehren darf.

Zwanzig Meilen südlich von Taos liegt Picurís Pueblo. Wenn bei Sonnenuntergang ein Wolkenstreifen in der Nähe des letzten Tageslichts zu sehen ist, dann glauben sie, daß im Pueblo jemand sterben wird. Für die Gestorbenen wird ein Reiselied gesungen, das die Toten in den Sonnenuntergang geleiten soll. Die Seele geht mit der untergehenden Sonne in das Leben, in dem das Licht nicht aufhört *(John P. Harrington,* Indian Tales from Picurís Pueblo, Santa Fe 1989, 78–81).

Die warmen Bilder der indianischen Mythen steigen auf aus der Tiefe der Seele, und das unterscheidet Taos Pueblo und Picurís Pueblo von Crown Heights. Im Südwesten ist die Sprache des Todes lyrischer, ruhiger und gelassener. Sie bedarf nicht mehr des wollenden, denkenden und zielsetzenden Verstandes. Was vermag schon der formelnschaffende Verstand, wenn er doch sterben muß? – so würden die Menschen in den Pueblos fragen. Der Vorzug der indianischen Mythen ist es, dem Tod mit ruhiger Gelassenheit zu begegnen. Was bedeutet noch das Sterben, wenn hinter dem Pueblo der Blue Lake wartet? Keine Angst vor dem Tod, denn jeden Abend gibt es einen neuen Sonnenuntergang.

Tod in Amerika – um dieses Thema ist es gegangen. Es lohnt sich, unvoreingenommen hinzugehen und zu beobachten. Dabei fällt immer etwas für uns Europäer, die wir ebenfalls mit dem Tod kämpfen, ab. *Hermann Vogt*

Schatten wirtschaftlichen Erfolgs

Perus Präsident Fujimori hat eigene Vorstellungen von Demokratie

Die Situation in Peru ist durch zahlreiche Widersprüche gekennzeichnet. Einem Wirtschaftswachstum von fünf Prozent und einer auf zwölf Prozent gesenkten Inflationsrate stehen die weiterhin bedrückende Armut der Hälfte der Bevölkerung, die hohe Zahl Arbeitsloser und Unterbeschäftigter gegenüber. Auch die Menschenrechtslage in dem Andenstaat bleibt gespannt.

Nach seinem überraschend deutlichen Wahlsieg im April dieses Jahres wird Präsident *Alberto Fujimori* Peru ins nächste Jahrtausend führen. Zwar hatte der wegen seiner japanischen Abstammung „chino" genannte Agraringenieur nach den Umfragen als Favorit gegolten, eine Zweidrittelmehrheit hatte ihm jedoch niemand zugetraut. Obwohl es zu einigen Unregelmäßigkeiten im Wahlprozeß gekommen ist und viele Stimmen für ungültig erklärt wurden, kann doch nichts darüber hinwegtäuschen, daß Fujimori den Großteil der Bevölkerung hinter sich hat.

Bei der Analyse des Wahlergebnisses, das dem Wahlbündnis des Präsidenten auch eine deutliche Mehrheit im Parlament bescherte, wurde auf verschiedene Faktoren verwiesen. Zunächst kann Fujimori für sich reklamieren, daß es ihm mit seinem drakonischen Wirtschaftsprogramm in fünf Jahren gelungen ist, die peruanische Ökonomie zu stabilisieren. In Abstimmung mit den internationalen Finanzierungsinstitutionen hat er einen neuen ordnungspolitischen Rahmen geschaffen und tiefgreifende Reformen im öffentlichen Bereich in Angriff genommen.

Während die Inflation 1990 7600 Prozent erreichte, ist sie inzwischen auf jährlich 12 Prozent zurückgegangen (24 Prozent in 1994) und die Preise sind wieder berechenbar geworden. Nachdem bereits 1993 ein beachtliches Wirtschaftswachstum von 6,5 Prozent erreicht wurde, beschleunigte es sich 1994 deutlich und gehörte mit 12,7 Prozent weltweit zu den höchsten Steigerungsraten. Auch für dieses Jahr wird mit einem hohen Wachstum von ca. 5 Prozent gerechnet. Zu berücksichtigen sind bei diesen beeindruckenden Zahlen aber die Rückgänge des Brutto-Inland-Produktes in den vorhergehenden Jahren, so daß das reale Pro-Kopf-Einkommen auf etwa ein Drittel des Wertes von 1985 gefallen ist. Hier wirkt sich auch aus, daß die Wirtschaftskrise und das angewandte Stabilisierungsprogramm zu einer starken Konzentration der Einkommen in den gehobenen und höchsten Einkommensschichten führten.

Ein Wirtschaftswachstum von fünf Prozent

Die Fortschritte bei der *Inflationsbekämpfung* sind im wesentlichen auf die restriktive Geld- und Fiskalpolitik der Regierung zurückzuführen. Ein Großteil der Erlöse aus der Privatisierung staatlicher Unternehmen (unter anderen Telefongesellschaft, Minen, Fischereibetriebe, Hütten) von

bisher ca. 3,4 Milliarden US-$ wurde zunächst bei der Zentralbank deponiert.

Im Mai 1995 hat Peru die offiziellen Verhandlungen mit den kommerziellen Banken zur Regelung seiner Schulden, die nach peruanischen Angaben 6,6 Milliarden US-$ betragen, begonnen. Der Andenstaat erhofft sich bei den ausstehenden Tilgungen einen Schuldennachlaß von etwa 50 Prozent. Offensichtlich bemüht sich Peru darum, seine Verhandlungsposition dadurch zu verbessern, daß es in großem Stil (2 Milliarden US-$) seine Bankschulden, die zur Zeit mit 56 Prozent ihres Nennwerts notieren, auf den Sekundärmärkten aufkauft. Die Gesamtverschuldung belief sich Mitte 1994 auf 22,4 Milliarden US-$; davon sind rund 900 Millionen DM Schulden aus deutschen Entwicklungshilfe-Krediten und etwa 400 Millionen DM Schulden bei deutschen Banken.
Ob die positive gesamtwirtschaftliche Entwicklung anhält erscheint ungewiß. Gegenwärtig wird eine breite Debatte über die Folgen des gestörten außenwirtschaftlichen Gleichgewichtes geführt. Aufgrund des Abbaus von Handelsbeschränkungen und wegen der stark überbewerteten Landeswährung hatten die Importe zuletzt (1994) einen Überhang von 25 Prozent gegenüber den Exporten, mit steigender Tendenz. Vordergründig erinnert diese Konstellation an die Situation Mexikos vor der großen Wirtschaftskrise Anfang dieses Jahres.

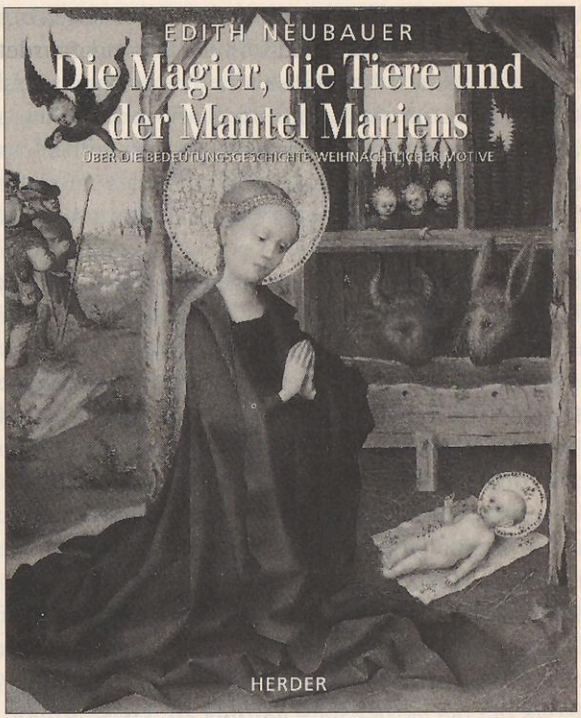
Jeder zweite Peruaner gilt als arm

Die wirtschaftspolitischen Erfolge haben aber auch ihre Schattenseiten, die eingeleiteten Reformen erfolgten praktisch ohne sozialpolitische Abfederung. In den mit schwerer Rezession verbundenen Anfangsjahren der wirtschaftspolitischen Korrekturen wanderten Hunderttausende hochqualifizierter Peruaner ins Ausland oder in die Schattenwirtschaft, den sogenannten informellen Sektor ab. Noch heute gelten 75 Prozent der arbeitsfähigen Peruaner als unterbeschäftigt. Im Vergleich zu 1979 beschäftigt die Industrie nur noch 63 Prozent, der Handel 56 Prozent und der Dienstleistungsektor 92 Prozent der damaligen Arbeitskräfte. Das Wachstum der letzten drei Jahre hat zu keiner Entspannung auf dem Arbeitsmarkt geführt.

Heute gilt aber auch jeder zweite Peruaner als arm bzw. extrem arm. Als „arm" werden dabei diejenigen eingestuft, deren Einkommen nicht ausreicht, um sich zu ernähren, zu kleiden und um die sonstigen Grundbedürfnisse zu befriedigen. Etwa ein Viertel der peruanischen Gesamtbevölkerung von 22 Millionen verdient nicht einmal soviel, um genügend Lebensmittel zu kaufen.

Besonders betroffen von der Armut sind die ländlichen Regionen und die Kinder, von denen gegenwärtig 59 Prozent unter menschenunwürdigen Bedingungen aufwachsen. In Folge der prekären Umstände weist inzwischen die Hälfte der Erstkläßler *chronische Unterernährung* auf. In der Regel

Verblüffendes und Anregendes zum Fest der Feste



NEU

160 S. mit 70 farb. Abbildungen, gebunden mit Schutzumschlag, DM 68,– /öS 531,– /SFr 67.50
ISBN 3-451-23874-8

Warum wurde das Jesuskind in der Malerei auf einmal ohne Kleider dargestellt, woher kamen die Engel auf den Weihnachtsbildern, was bedeutet die Darstellung der Tiere? Dieses Buch klärt über den tieferen Symbolgehalt der Weihnachtsdarstellungen auf. Edith Neubauer erklärt anhand vieler Beispiele die Entwicklung der Motive im Gang durch die Jahrhunderte.
Ein prachtvoller Geschenkband für alle, die mehr über die Bilder von Weihnachten wissen wollen.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

bedeutet dies, daß sich die Intelligenz dieser Kinder nicht entfalten kann und sie mit bleibenden Schäden rechnen müssen. Eine Folge der zunehmenden Verarmung sind auch Gesundheitsprobleme, beispielsweise die Ausbreitung von Cholera und Tuberkulose, sowie die im regionalen Vergleich hohe Kinder- und Müttersterblichkeit. Hinzu kommen Defizite in der öffentlichen Gesundheitsversorgung und der Sanitärinfrastruktur. Aufgrund der stark gesunkenen staatlichen Sozialausgaben gibt es auch verstärkt Probleme im Bildungsbereich; dazu gehören eine schlechte Infrastruktur und Ausstattung sowie die geringe Qualifikation der unterbezahlten Lehrer.

Zur Linderung der Anpassungsfolgen der Wirtschaftspolitik wurde bereits 1990 ein sozialer Notfonds (FONCODES) eingerichtet. Dies änderte aber nichts daran, daß die staatlichen Sozialausgaben *drastisch beschnitten* wurden. Für seine zweite Amtszeit hat Präsident Fujimori angekündigt, daß er die Armut bis zum Jahr 2000 auf die Hälfte ihres bisherigen Niveaus senken wolle. Dazu wäre eine deutliche Umkehr vom bisherigen Modell erforderlich, das zu einer Konzentration der Früchte des Wachstums bei den Bessergestellten geführt hat.

Da das Wirtschaftsmodell stark auf dem *Export von Primärprodukten* (besonders Mineralien) basiert – kaum neue Arbeitsplätze geschaffen werden –, käme dem Staat eine wichtige Rolle bei der Arbeitsbeschaffung zu. Diese stünde aber in Widerspruch zur bisherigen Ideologie. Ob allein mit dem staatlich geförderten Bau von Schulen, Straßen und sonstigen öffentlichen Einrichtungen ein deutlicher Beitrag zur Schaffung von Arbeitsplätzen und Einkommen für die ärmsten Bevölkerungsschichten erreicht werden kann, darf bezweifelt werden.

Bauern wissen nicht mehr, was sie produzieren sollen

Zwar lebt inzwischen ohnehin die Mehrheit der Peruaner (70 Prozent) in den Städten, auf dem Land aber konzentriert sich die Armut. Zumindest in den abgelegenen Andentälern und im Amazonastiefland bestehen kaum Möglichkeiten, der Marginalisierung zu entrinnen, es sei denn über temporäre oder endgültige Abwanderung in die Elendsviertel der Großstädte. Trotz eines durchschnittlichen Bevölkerungszuwachses von etwa zwei Prozent jährlich gibt es viele ländliche Regionen, die regelrecht entvölkert werden. Verstärkt wurde dieser Prozeß durch den Druck von seiten der Terrororganisationen, aber auch vom Militär, das frei schalten und walten wollte.

Normalerweise besteht eine hohe Abhängigkeit der ländlichen Bevölkerung von der Landwirtschaft und Viehzucht, die in der Regel von einer niedrigen Produktion, die eher für den Eigenkonsum bestimmt ist, und von niedriger Produktivität gekennzeichnet ist. Aufgrund der Abgeschiedenheit und der damit verbundenen hohen Transportkosten ergeben sich erhebliche Vermarktungsprobleme. Der Zuwachs an Bevölkerung führt zu einem stetigen Druck auf die Böden und zu einer ständigen Verbreitung von Minifundien mit erodierten Böden.

Im Rahmen des neoliberalen Regierungsmodells hat sich der Staat aus dem Landwirtschaftssektor zurückgezogen: staatliche Kredite, Beratung und garantierte Abnahmepreise gibt es nicht mehr. Allerdings wurde in keiner Weise Ersatz geschaffen, so daß Kleinbauern nun fast generell vom Zugang zu Kredit ausgeschlossen sind, weil sie die für Bankkredite erforderlichen Garantien nicht aufbringen können. Da gleichzeitig die Zölle und Einfuhrbeschränkungen für landwirtschaftliche Produkte aufgehoben wurden, strömen vielfach subventionierte Lebensmittel aus den USA oder der Europäischen Union nach Peru, mit deren Preisen die einheimischen Anbieter nicht konkurrieren können. Die peruanischen Bauern aber wissen nicht mehr, was sie produzieren sollen, ohne Verluste zu machen.

Eine peruanische Form der Demokratie?

Der offiziell propagierte Anbau von Produkten wie Spargel, Wintergemüse oder Blumen für den Export bietet nur für einige wenige Bauern mit besonders günstigen Bedingungen eine Alternative, zum Beispiel an der Küste. Die übrigen Bauern fragen sich, ob sie nach einer Phase der marginalen Partizipation unter den früheren Regierungen inzwischen vom Staat völlig vergessen wurden. Daher überrascht es nicht, daß Fujimori in den ländlichen Regionen die schlechtesten Wahlergebnisse erzielte, obwohl er zuletzt täglich übers Land flog und überall Schulen (teils mit Computern ausgestattet, aber in Siedlungen ohne Strom) und andere Gebäude einweihte.

Innenpolitisch hatte Fujimori vor den Wahlen auch einige Erfolge aufzuweisen. Im September 1992 konnte der legendäre Führer des „Leuchtenden Pfads", *Abimael Guzman*, zusammen mit weiteren Mitgliedern dieser Terrororganisation festgenommen werden. Nach der Verhaftung der Führungsspitze ist die Anzahl der Anschläge stark zurückgegangen. In den vorhergehenden zehn Jahren sind schätzungsweise 25 000 Menschen bei den Auseinandersetzungen zwischen Militär, Polizei und den beiden Terrorgruppen (neben dem „Leuchtenden Pfad" das „Movimiento Revolucionario Tupac Amara"), die durch Anschläge Schäden in Höhe von fast 20 Milliarden US-$ verursacht hatten, ums Leben gekommen.

Die *Menschenrechtssituation* in Peru war und ist weiterhin besorgniserregend. Im Zuge der Terrorismusbekämpfung ist es zu schweren Übergriffen der staatlichen Ordnungskräfte gekommen. Jahrelang war Peru nach den UN-Statistiken das Land mit den meisten Fällen von sogenannten „Verschwundenen". Kurz nach seiner Wiederwahl hat die dem Präsidenten ergebene Verfassungsgebende Versammlung in einer Nacht- und Nebelaktion eine *Amnestie* erlassen, die für alle Delikte gilt, die von staatlichen Repräsentanten im Zusammenhang mit der Terrorismusbekämp-

fung begangen wurden („Verschwindenlassen", Folter, Hinrichtungen etc.). Vorausgegangen war diesen Gesetzen zur Straflosigkeit die Verurteilung von hohen Angehörigen des Militärs, denen ein Massaker an Studenten in Lima nachgewiesen werden konnte (vgl. HK, August 1995, 436 ff.).
Fujimori hat das Gesetz trotz einer Welle öffentlichen und internationalen Protestes umgehend unterzeichnet und in Kraft gesetzt. Dies hat ihn zwar erhebliche Sympathien gekostet, aber offensichtlich fühlte er sich unter starkem Druck. Eine Interpretation geht dahin, daß die Spitze des Militärs in das Massaker involviert war und befürchten mußte, daß weitere Untersuchungen, die nun unmöglich wurden, sie nicht unbehelligt lassen würden. Der Präsident, der seit Beginn seiner Amtszeit Mitte 1990 eng mit dem Militär zusammenarbeitet, habe seine Verbündeten schützen müssen. Es kursiert aber auch die Vermutung, daß Fujimori selbst von schweren Menschenrechtsverletzungen wußte oder diese sogar angeordnet hatte.
Daß das „Gesetz zur Straflosigkeit" nicht zu der angeblich angestrebten nationalen Versöhnung führen wird, ist kaum umstritten. Vielmehr wird das bereits vorher in der Bevölkerung weit verbreitete Mißtrauen in die Sicherheitskräfte und die Justiz noch verstärkt. Das Vorgehen läßt eher befürchten, daß Fujimori, die ihn unterstützenden Militärs und seine Mehrheit im Parlament weiter nicht an einem nationalen Interessenausgleich, an Rechtsstaat und Demokratie interessiert sind und statt dessen eher auf ein *diktatoriales* System setzen. In Peru spricht man davon, daß man nach dem Putsch vom April 1992 von der „dictablanda" (weichen Diktatur) zur „democradura" (harten Demokratie) gelangt sei. Fujimori selbst hat verkündet, er werde nach dem Ausschalten der traditionellen Parteien – die nach den letzten Wahlen praktisch keine Rolle mehr spielen und für die sich kein Ersatz abzeichnet –, ein eigenes peruanisches Modell schaffen, das offensichtlich eher an diktatorialen Mustern als an Vorstellungen westlicher Demokratien orientiert ist.

Ein umstrittenes bevölkerungspolitisches Gesetz

Während die traditionell organisierten Interessengruppen der zivilen Gesellschaft in Peru (Parteien, Gewerkschaften, Bauernverbände) entweder völlig verschwunden sind oder kaum noch Bedeutung haben, sind die Verbände der Wirtschaft und die katholische Kirche verblieben. Dabei fiel der Kirche die Rolle einer kritischen Mahnerin für die Belange der verarmten Bevölkerungsmehrheit zu. Im Erzbischof von Ayacucho, *Juan Luis Cipriani Thorne*, hatte Fujimori zwar einen Verteidiger seiner Politik in fast allen Belangen gefunden, aber sonst überwogen eher die Vorbehalte gegenüber der staatlichen Sozial- und Menschenrechtspolitik, auch in konservativen kirchlichen Kreisen und unter den Bischöfen.
Nach seiner Wiederwahl hielt es Fujimori offensichtlich für angebracht, das hohe Ansehen der katholischen Kirche unter der Bevölkerung etwas zu mindern. Bei seiner Rede zum Amtsantritt im Juli sprach er davon, er wolle „Mythen und Tabus" brechen, die mit dem Problem der *Bevölkerungsexplosion* verbunden sind. Innerhalb weniger Wochen hatte das Parlament ein Gesetz verabschiedet, das die Sterilisation von Mann und Frau als Mittel der Familienplanung erlaubt. Nachdem die Kirche sich vorher bereits gegen Familienplanungsprogramme der Regierung gewandt hatte, bei denen unter anderem Kondome gratis verteilt werden, eskalierte die Konfrontation. Bischof Cipriani sah Peru schon in ein Bordell verwandelt; der Erzbischof von Lima, Kardinal *Augusto Vargas Alzamora*, verglich das Familienplanungsgesetz mit dem Todesurteil gegen Christus. Der Katholik Fujimori sprach mit Blick auf die Kirche von „Heiligen Kühen".
Dabei hat der Präsident erreicht, was er wohl wollte: die Kirche insistierte beim Thema Geburtenplanung auf einer dogmatisch erscheinenden Position, die von der großen Bevölkerungsmehrheit nicht geteilt wird. Nach Meinungsumfragen befürworten fast 80 Prozent der Peruaner die sogenannten künstlichen Methoden der Empfängnisverhütung und stehen damit bei dieser Debatte, die die Diskussion über das Amnestiegesetz in den Hintergrund treten ließ, mit großer Mehrheit hinter dem Präsidenten.

Anstatt sich auf eine Diskussion über Methoden der Empfängnisverhütung einzulassen, hätten die Bischöfe besser darauf verweisen sollen, daß weniger Geburten nicht die Armut beseitigen, sondern von Seiten der Regierung im Sozialbereich verstärkte Anstrengungen nötig sind. Aus der Debatte ist die Kirche dagegen als Verliererin hervorgegangen, denn Fujimori ist es gelungen, sie als Teil des Problems der „Überbevölkerung" vorzuführen, das er mit seinem „neuen Peru" überwinden will. Da nützt es dem Erscheinungsbild der Kirche auch wenig, wenn die Bischöfe in diesem Punkt anscheinend mit einer Stimme sprechen.
Viel weniger Aufmerksamkeit wird voraussichtlich eine Initiative der bischöflichen Sozialkommission CEAS und eines Zusammenschlusses evangelischer Kirchen finden: Mit dieser soll die Situation der in Zusammenhang mit der Terrorismusbekämpfung unschuldigen Verurteilten ins öffentliche Bewußtsein gebracht werden. In Schnellverfahren, die grundlegenden rechtsstaatlichen Prinzipien widersprechen, verurteilen anonyme Richter immer noch Angeklagte, denen kaum eine Chance zur Verteidigung bleibt. Vielfach reicht für eine Verurteilung aus, daß ein ehemaliges Mitglied des „Leuchtenden Pfades" oder ein Angehöriger der Sicherheitskräfte jemanden beschuldigen, ohne weitere Beweismittel.

Obwohl inzwischen aufgrund der Unterstützung und rechtlichen Beratung durch kirchliche und private Organisationen viele Unschuldige wieder freikamen, schätzt man doch, daß noch Hunderte einsitzen, auch wenn viele Anhaltspunkte dafür sprechen, daß sie keine Gesetze verletzt haben. Der einmaligen ökumenischen Initiative ist viel Erfolg zu wünschen. *Eckhard Finsterer*

Kurzinformationen

Glaubenskongregation bekräftigt Nein zur Priesterweihe von Frauen

Die Lehre, daß die Kirche nicht die Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, gehört zum verbindlichen Glaubensgut der Kirche („depositum fidei"). Diese Position hat die Glaubenskongregation im Anschluß an das im Mai 1994 veröffentlichte Apostolische Schreiben „Ordinatio Sacerdotalis" Johannes Pauls II. (vgl. HK, Juli 1994, 355 ff.) in einer vom Papst gebilligten *Erklärung vom 28. Oktober* bekräftigt. Diese Lehre, so die Glaubenskongregation in ihrer am 18. November veröffentlichten Erklärung, erfordere eine „endgültige Zustimmung", weil sie, „auf dem geschriebenen Wort Gottes gegründet und in der Überlieferung der Kirche von Anfang an beständig gewahrt und angewandt", vom ordentlichen und universalen Lehramt unfehlbar vorgetragen worden sei. Mit ihrer Äußerung reagiert die Glaubenskongregation auf die Diskussion nach der Veröffentlichung von „Ordinatio Sacerdotalis": Der Papst hatte in seinem Schreiben erklärt, alle Gläubigen der Kirche hätten sich endgültig an das Nein zur Priesterweihe von Frauen zu halten. In einem erläuternden Text zur Erklärung der Glaubenskongregation, der mit ihr veröffentlicht wurde, ist von „einigen Gläubigen" die Rede, die im Ausschluß der Frauen von der Priesterweihe eine Diskriminierung der Frau sähen oder „Ordinatio Sacerdotalis" entgegenhielten, aus der Offenbarung ergebe sich nicht, daß der Ausschluß der Frauen von der Priesterweihe Wille Christi für seine Kirche sei. Demgegenüber heißt es in den erläuternden Bemerkungen, der „definitive und unfehlbare Charakter" der Lehre vom Ausschluß der Frauen von der Priesterweihe ergebe sich nicht aus dem Apostolischen Schreiben Johannes Pauls II. In seinem Schreiben habe der Papst eine immer zum Glaubensgut gehörende Lehre im Blick auf die aktuelle Diskussion in einer förmlichen Erklärung bekräftigt: „In diesem Fall attestiert ein in sich selber nicht unfehlbarer Akt des ordentlichen päpstlichen Lehramts den unfehlbaren Charakter der Verkündung einer Lehre, die schon im Besitz der Kirche ist."

Französische Bischöfe berieten über den Fall Gaillot

Die Herbstvollversammlung der Französischen Bischofskonferenz, die vom 4. bis 10. November des vergangenen Jahres an ihrem traditionellen Ort in Lourdes abgehalten wurde, war mit Spannung erwartet worden. War es doch die erste Vollversammlung nach der als Versetzung getarnten Amtsenthebung des früheren Bischofs von Evreux, *Jacques Gaillot* im Januar 1994. Ihren Statuten gemäß gehört Bischof Gaillot der Bischofskonferenz zur Zeit nicht an. Aber auch eingeladen wurde er nicht nach Lourdes, was in sich noch keine Aussage darüber zuläßt, wie die Bischöfe zu ihrem Mitbruder stehen. Daß es sich ohne einen anwesenden Bischof Gaillot leichter reden ließ, leuchtete ein. Die Stimmung unter den Bischöfen bzw. das, was davon durchsickerte, faßte die katholische Tageszeitung „La Croix" (11. 11. 95) mit der Bemerkung zusammen, unter den Bischöfen herrsche mehr „brüderliche Besorgnis als Feindschaft" gegenüber Gaillot. Viele verstünden das „Schweigen Gaillots ihnen gegenüber heute ebenso wenig wie den Lärm früher. Die Bischofs-‚Familie' ist durch die Trennung verletzt". Der Vorsitzende der Französischen Bischofskonferenz, Erzbischof *Joseph Duval*, griff in seiner Eröffnungsansprache die herrschende Stimmung unter den Bischöfen auf und distanzierte sich von einer „simplen Schwarz-Weiß-Optik" in bezug auf die Kirche in Frankreich, wie sie sich in den letzten Monaten in der Öffentlichkeit gezeigt habe: „Hier das großzügige, evangeliumstreue Volk und dort die unnachgiebige und sektiererhafte Hierarchie". Duval weiter: „Es gibt keine Macht, in der Kirche zu übernehmen. Es gibt nur Sendungen entgegenzunehmen". Auch nahm er Rom und den Papst in Schutz: „Wer sich vom Bischof von Rom, dem Nachfolger Petri, distanziert, bringt das Leben der Kirche durcheinander und verhält sich nicht konstruktiv." Duval habe mit seiner Ansprache, so „Le Monde" (8. 11. 95), „Muskeln gezeigt": „Seit langem hat man eine solche Erklärung der Unterstützung für Rom auf einer Vollversammlung in Lourdes nicht gehört." Nicht ohne Zusammenhang zu den Beratungen über den Fall Gaillot und der seitdem erst recht schwierigen Lage des französischen Episkopates ist die Tatsache zu sehen, daß man diesmal strikt *hinter verschlossenen Türen* tagte. Medienvertreter waren lediglich beim Besuch des ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Bartholomaios I., in Lourdes zugegen. Mit dem Treffen mit den Bischöfen (und protestantischen Kirchenvertretern) in Lourdes begann ein größerer Frankreichaufenthalt des Patriarchen, in dessen Verlauf dieser auch von Staatspräsident *Jacques Chirac* empfangen wurde.

Lutherisch-katholische Zwischenbilanz der VELKD

Auf ihrer diesjährigen Tagung in Friedrichroda (Thüringen) Mitte Oktober befaßte sich die Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) auch mit dem Stand der lutherisch-katholischen Beziehungen. Als „Catholica-Beauftragter" der VELKD widmete Bischof *Hans-Christian Knuth* (Schleswig) seinen Bericht vor allem der Studie über die gegenseitigen Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts, deren Rezeptionsprozeß in vollem Gang ist, dem Entwurf einer „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" von Luthe-

rischem Weltbund und päpstlichem Einheitsrat sowie der Ökumene-Enzyklika „Ut unum sint" Johannes Pauls II. Knuth sagte zu den Lehrverurteilungen, wenn alle beteiligten Kirchen das Bemühen um ihre Überwindung auf der Grundlage des Studiendokuments und in Fortführung der dazu gegebenen und erwarteten Zustimmung nicht zurücknähmen, habe „die in Christus geschenkte Einheit einen breiten Raum unter uns gefunden". Auch andere Trennungen zwischen der katholischen Kirche und den Reformationskirchen könnten dann überwunden und geheilt werden. Eine offizielle Annahme der *Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre* (der Text ist bislang noch nicht veröffentlicht) soll 1997 erfolgen; die Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes sollen bis Januar 1996 ihre Stellungnahmen abgeben. Im Fall einer Zustimmung beider Seiten zur Erklärung über die Rechtfertigungslehre wäre, so Knuth vor der VELKD-Generalsynode, nicht nur ein wichtiger Schritt zur Gemeinschaft vollzogen, sondern auch der weitere Dialog deutlich normiert: „Eine Einigung im Zentrum der Glaubenslehre beider Kirchen schafft auch die Grundlage für Gemeinsamkeiten in den nachgeordneten Fragen des Amtes und der Ordnung." Die Generalsynode selber gab in einem Beschluß der Hoffnung Ausdruck, die in der Gemeinsamen Erklärung erzielte Gemeinschaft könne das Vertrauen fördern und „Wege zu einer gegenseitigen eucharistischen Gastbereitschaft" fördern. Das Urteil von Bischof Knuth zur Ökumene-Enzyklika fiel differenziert aus: Er würdigte die Art und Weise, in der Johannes Paul II. das ökumenische Engagement der katholischen Kirche bekräftigt. Gleichzeitig stellte er kritische Fragen an das *Einheitskonzept* der Enzyklika: „Welches gemeinsame Ziel steuert die Enzyklika für die Gemeinschaft mit den anderen Kirchen an, wenn es bereits eine Kirche gibt, in der die Fülle der Einheit ganz bewahrt ist?" Es sei an der Zeit, „frühere, sich selbst bestätigende Argumente" aufzugeben.

Beitrag der kfd zum Konsultationsprozeß

In einem zehnseitigen Text hat das Präsidium der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands (kfd) Stellung genommen zu der Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozeß zu einem gemeinsamen Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Ausdrücklich begrüßt die Leitung des größten deutschen Frauenverbandes dabei den breiten gesellschaftlichen Dialog, der mit dem Konsultationsprozeß angestoßen wurde. Der Text selbst aber wird kritisiert als aus der „Perspektive von Männern" geschrieben. Dies habe zur Folge, daß die wirtschaftliche und soziale Realität von mehr als der Hälfte der Bevölkerung nicht oder unzureichend beleuchtet werde. Die *Mängelliste* ist umfangreich. Begriffe und Gedanken wie geschlechtsspezifische Arbeitsteilung oder Geschlechterhierarchie kämen erst gar nicht vor, der mit diesen Begriffen bezeichnete strukturelle Aspekt der deutschen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung damit auch nicht oder nur am Rande. In einem endgültigen Text des gemeinsamen Wortes müßten Situation, Sichtweise und die Interessen von Frauen deutlicher berücksichtigt werden und die angesprochenen Probleme auf geschlechtsspezifische Ursachen und Auswirkungen geprüft werden. Gefordert wird weiterhin, daß die Kirchen selbst als Arbeitgeber und Kapitaleigner um einer größeren Glaubwürdigkeit willen sehr viel stärker in den Blick kommen sollten. Bezüglich des zentralen Themas *Arbeit* moniert das kfd-Präsidium unter anderem die Gleichsetzung von Arbeit und Erwerbsarbeit. Gerade in einem kirchlichen Papier wäre es angezeigt, die zentrale Stellung der Erwerbsarbeit als strukturierendes Element der Gesellschaft kritisch zu betrachten. Die Leistungen, die überwiegend von Frauen für Familien- und Hausarbeit erbracht würden, habe der Text ebenfalls höchst unzureichend im Blick. In puncto *Familie* werden die Autoren des endgültigen Textes zu mehr Realtitätssinn gemahnt: Der Entwurf nehme zahlreiche Veränderungen in der Realität von Familien in der Bundesrepublik nicht angemessen wahr. Ausdrücklich wird der Stellenwert des Themas *Armut* sowie zahlreiche Äußerungen und Forderungen in der Diskussionsgrundlage gewürdigt, beispielsweise die Bewertung der Sozialhilfe in diesem Kontext aber als zu positiv abgelehnt. Auch bei der Beschreibung des Armutsrisikos etwa sei eine frauenspezifische Analyse unverzichtbar. Insbesondere aber sollten die Kirchen und mit ihnen die Verbände eine Diskussion um die Kluft zwischen Armen und Reichen in der Bundesrepublik einfordern.

Pax Christi diskutiert Gewaltfreiheit

Die Diskussion über Bedeutung und Interpretation der Option für Gewaltfreiheit angesichts weltweit entstehender neuer Formen der Gewalteskalation und Kriegen wie dem in Bosnien haben auch die diesjährige Delegiertenversammlung der deutschen Sektion der katholischen Friedensbewegung Pax Christi geprägt. Bereits im Vorfeld der Versammlung des höchsten beschlußfassenden Gremiums der christlichen Friedensbewegung hatte es heftige Auseinandersetzungen gegeben, ausgelöst durch die Stellungnahme des Geschäftsführenden Vorstandes im August dieses Jahres „Wider einen kommentarlosen Pazifismus" (vgl. HK, November 1995, 574 f.). „Für eine aktive Gewaltfreiheit" ist jetzt eine von der Delegiertenversammlung verabschiedete Positionsbestimmung betitelt, die betont: „Die Option für Gewaltfreiheit bleibt nach wie vor unverzichtbare Grundlage unserer Bewegung." Angesichts menschlicher und gesellschaftlicher Katastrophen in einem Ausmaß wie in Bosnien-Herzegowina halte eine Minderheit in Pax Christi ein begrenztes militärisches Eingreifen für gerechtfertigt, um schutzlosen Menschen zu helfen und damit die größere Gewalt zu verhindern. Die Mehrheit aber sehe im militärischen Eingreifen auch in diesen Fällen kein geeignetes Mittel der Friedenswahrung

und Friedenserzwingung, weil mit militärischer Gewaltanwendung kein gerechter Frieden zu erreichen sei. Im Anschluß an eine Auseinandersetzung mit den vielfältigen Gründen, die allererst eine solche Eskalation der Gewalt auf dem Balkan möglich gemacht haben, und einen Forderungskatalog für eine „zivile Friedenspolitik" betont das Positionspapier: Die Option für aktive Gewaltfreiheit habe man immer als Option für die Opfer verstanden. „Wir müssen erkennen, daß wir, ob wir militärisches Eingreifen ablehnen oder es befürworten, Opfer nicht verhindern können. Vor den Opfern verstricken wir uns in Schuld. Darin sehen wir unsere Grenzen."

Bücher

THOMAS SÖDING, Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1995. 448 S. 49,80 DM.

Im Umgang mit der Bibel häufen sich sowohl kirchlich-theologisch wie kulturell die Unsicherheiten. Die Kluft zwischen der hochspezialisierten wissenschaftlichen Exegese und dem „normalen" Bibelverständnis ist beträchtlich, in der Verkündigung begegnet nicht selten ein ausgesprochen amateurhafter Bibelgebrauch, biblische Bezüge und Anspielungen werden von vielen nicht mehr verstanden. Auf diesem Hintergrund möchte der in Wuppertal lehrende Neutestamentler Thomas Söding die Bibel und ihre Botschaft neu zum Leuchten bringen, was ihm in diesem Buch auch durchweg gelingt. Söding geht dabei so vor, daß er zunächst die Rahmenbedingungen für den heutigen Umgang mit der Bibel knapp skizziert, einen ersten Überblick über das Ganze gibt („Ein Buch aus vielen Büchern") und dann das Verhältnis von Altem und Neuem Testament behandelt. Die weiteren Kapitel von „Mehr als ein Buch" sind der inhaltlich-theologischen Erschließung der Schrift gewidmet: Der Bibel als Buch des Lebens, Buch des Glaubens, Buch der Kirche und Buch des Wortes Gottes. Den Abschluß bilden hermeneutische Überlegungen unter der Überschrift „Die Bibel – ein Lese-Buch". In jedem Kapitel nimmt sich der Autor zuerst signifikante alttestamentliche und neutestamentliche Texte vor und macht an ihrer Auslegung Grundstrukturen und -elemente des biblischen Verständnisses von Gott, Mensch und Welt deutlich. Dabei ist immer die ganze Bibel im Blick und wird gleichzeitig das Gespräch mit dem Gegenwartsbewußtsein gesucht. Zu diesem Zweck zieht Söding an vielen Stellen Zeugnisse aus der modernen Literatur und Philosophie heran. Das Buch ist ausgesprochen lesbar und interessant geschrieben, verzettelt sich nicht in Einzelheiten, sondern hat immer die ganze biblische und damit christliche Botschaft im Blick und arbeitet das unverwechselbare Profil dieser Botschaft klar und einladend heraus. *U. R.*

GHISLAIN LAFONT, Imaginer l'Église catholique. Les Éditions du Cerf, Paris 1995. 286 S., 150,– FF.

Bücher, in denen Zeitgenossen ihr Mißfallen über die kirchliche Entwicklung zum Ausdruck bringen, gibt es zuhauf. Auch Kirchenträume(r) haben Konjunktur. Das vorliegende Buch des Benediktiners Ghislain Lafont fügt dieser Gattung kein weiteres hinzu, sondern setzt anders an. Seine Vorstellungen von einer erneuerten Kirche verankert der Autor in einer weiten, historisch und theologisch reflektierten Schau der kirchlichen Entwicklung. Den fälligen Umbruch in der Kirche geht Lafont nicht nur aus binnenkirchlicher Sicht an; er sieht ihn eng verknüpft mit der Krise der Moderne. Nicht weniger als die Ablösung eines „gregorianischen Kirchentyps" durch eine neue Gestalt von Kirche steht für ihn an. Das überholte Kirchenmodell war für Lafont eng verbunden mit den Bedingungen einer anderen Kultur, einem anderen Verhältnis von Glaube und Vernunft, von Kirche und Politik. Nun komme es darauf an, das Glaubensgeheimnis in dem ambivalenten und schwierigen Kontext von heute zu inkarnieren: „Die mystische, juridische und politische, sich dem Neo-Platonizismus verdankende Vorstellung von einer exklusiven Einzigartigkeit (ein einziger Gott, ein einziger Christ, ein einziger Papst, ein einziges Priestertum)" habe der Kirche als Gerüst für die Interpretation des Geoffenbarten gedient. „Dieses Konzept muß einer weiter gefaßten, weniger monolithischen Kriteriologie weichen." Die Zielperspektive umschreibt Lafont mit „Kirche als strukturierter Gemeinschaft". Das Geschenk Jesu schlechthin an seine Kirche, der Heilige Geist, sei beim Versuch des Konzils, zu einer veränderten Ekklesiologie zu kommen, vernachlässigt worden. Lafont buchstabiert das Kirchenverständnis des Konzils mit Hilfe einer „Theologie des Geistes in der Kirche" neu durch. Im Ergebnis erreicht die institutionelle Seite der Kirche ein größeres Maß an Leichtigkeit, an innerer Flexibilität, sich auf unterschiedliche Kontexte einzustellen. Das Buch ist ein interessanter, eigenständiger Versuch, ein Thema aufzugreifen, dem sonst eher der Ruf anhaftet, sich in kurzatmigen Forderungskatalogen und Augenblicksprotesten zu erschöpfen. Die Vision von einer anderen Kirche wird auf diesem Hintergrund zwingender, der Leser gewinnt aber auch, was ihre Realisierung angeht, mehr Gelassenheit. *K. N.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

HÖHN, HANS-JOACHIM. Sinnsuche und Erlebnismarkt. In: Theologisch-Praktische Quartalschrfift, Jhg. 143 Heft 4 (1995), 361–371.

Der Beitrag fragt, inwieweit die Erlebnisgesellschaft ein sozialer Kontext sein könne, innerhalb dessen sich Religion behauptet oder gar mehr als nur behauptet. Der Autor weist zunächst darauf hin, daß die sich mit diesem Thema stellenden Herausforderungen theologisch noch kaum hinreichend reflektiert seien. Die moderne Gesellschaft und den christlichen Glauben in ein produktives Verhältnis zu setzen, habe zur Voraussetzung, die Erlebnisgesellschaft nicht nur von ihrer negativen Seite her wahrzunehmen. Es könne nicht Aufgabe der Kirche sein, Methoden und Strukturen des Erlebnismarktes einfach zu kopieren. Aber sie komme auch nicht umhin, sich mit jener Mentalität des Wahlhandelns, der Innenorientierung und Erlebnisrationalität auseinanderzusetzen, die quer durch alle Altersschichten und Bevölkerungsgruppen das moderne Leben und Erleben bestimme und zunehmend auch die Einstellung gegenüber religiösen Sinnangeboten beeinflusse. Affinität und Divergenzen von Christentum und Erlebnisgesellschaft werden an Hand von vier Einzelaspekten zur Diskussion gestellt: Innenorientierung, Ereignisstruktur von Religion, „ästhetisch-politische Realpräsenz des Christentums", „kommunikative Zeitgenossenschaft".

MOINGT, JOSEPH. Gratuité de Dieu. In: Recherches de Science Religieuse Jhg. 83 Heft 3 (Juli–September 1995) S. 331–356.

„In unserer Epoche einer Kultur ohne Gott beruht der Glaube an Gott auf einer freien (nicht notwendigen) Zustimmung, die die Gratuität (und damit weder Macht noch Gerechtigkeit) als erstes Attribut Gottes postuliert. Darauf verweist uns heute das Kreuz Jesu." Diese These entfaltet der französische Jesuitentheologe Joseph Moingt (1993 erschien seine große Christologie mit dem Titel „L'homme qui venait de Dieu") in einem sprachlich und gedanklich so anstrengenden wie anregenden Artikel. In vieler Hinsicht berühren sich seine Überlegungen zur Bedeutung des Kreuzes für den Gottesgedanken und zur Nicht-Notwendigkeit bzw. Nicht-Selbstverständlichkeit Gottes mit dem Grundansatz von Eberhard Jüngels großem Werk „Gott als Geheimnis der Welt". Für Moingt entbindet das Kreuz die menschliche Vernunft von der Notwendigkeit, Gott zur Erklärung der Welt heranzuziehen; am Kreuz ermögliche Gott gleichzeitig den wahren Glauben und den Atheismus. Sowohl die schmerzliche Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der heutigen Kultur wie der Blick auf das Kreuz führen ihn dazu, die „Gratuität" als eigentliche und tiefste Wesensbestimmung Gottes anzusetzen: Gott verschenkt sich, bleibt nicht in sich selber verschlossen. Seine Liebe ist „der Elan der reinen Freiheit als Selbstentmächtigung und Selbsthingabe, die Fähigkeit, im anderen er selber zu sein und ganz am anderen für sich zu sein".

Kultur und Gesellschaft

BUDE, HEINZ. Kultur als Problem. In: Merkur, 49. Jhg., Heft 9/10 (September/Oktober 1995), 775–782.

Die Herbst-Doppelnummer der Kulturzeitschrift „Merkur" befaßt sich in diesem Jahr mit dem Themenkomplex Kultur als Element der Identitätsstiftung in einer sich pluralisierenden Weltgesellschaft, ihr Titel: „Unterschiede. Über Kulturkämpfe". Heinz Bude problematisiert in seinem Beitrag eine verbreitete Verwendung des Kulturbegriffs unter multikulturellen Vorzeichen. Im Zeichen von Pluralismus, Individualisierung und Differenz werde nach einem eigenen authentischen Ausdruck verlangt. Kultur beginne sich jedoch aufzulösen, sobald man anfange, über ihre methodische Herstellung nachzudenken. Die Kategorie der Kultur verspreche uns die Vorstellung einer Einheit, die vom Makel der Kontingenz, vom Zufälligen und Vielfältigen gezeichnet sei. Wer sich auf den Begriff der Kultur einlasse, lande mit einer gewissen Zwangsläufigkeit bei einer Haltung des kulturellen Relativismus. Die Beruhigung, die von der Einsicht in den verborgenen Sinn des Ganzen ausgehe, könne in Panik umschlagen, wenn die Ahnung entstehe, daß alles auch anders möglich sei. Der Autor distanziert sich von der Alternative zwischen kultureller Relativität einerseits und geistiger Universalität andererseits und geht statt dessen von gemischten Verhältnissen aus: „Der Prozeß der Kultur besteht womöglich in dieser vielgestaltigen, taktischen und listigen Kreativität von Gruppen und Individuen, die in diesem Moment etwas Neues an den Tag bringt, was sich im nächsten als Variation eines bekannten Musters entpuppt." Als Ausweg verweist der Autor auf die „ungewollte, multiple und fragmentarische Praxis des Konsums". Sie veranschauliche, wie „Grenzen überschritten, Dinge kombiniert und Bedeutungen verschoben werden".

SCHWAN, GESINE. Was sind die Fragen auf die die Nation die Antwort wäre? In: Universitas, Jhg. 50, Heft 11 (November 1995), 1102–1108.

Eine Hoffnung, mit der gegenwärtig die Wiederbelebung des Denkens und Fühlens in Kategorien der Nation und der nationalen Identität befürwortet werde, richte sich auf die Stärkung der innergesellschaftlichen Solidarität. Als Gewährsmann hierfür wählt Schwan den Vorsitzenden der CDU/CSU-Bundestagsfraktion, Wolfgang Schäuble, der die Wiederbelebung der gefühlsmäßigen Bindung der Deutschen an die Nation als „Schutzgemeinschaft nach außen", im Sinne des verinnerlichten Ethos einer stets zur Selbstbehauptung und Verteidigung der Freiheit bereiten Schicksalsgemeinschaft gefordert habe. Die hinter diesem Postulat stehende Frage, wie sich ein politisches Engagement ermutigen lasse, das die Probleme offen und konkret angehe und nach friedens-, freiheits- und solidaritätsverträglichen Lösungsschritten suche, sei ebenso wichtig wie richtig. Nation als „verantwortungsstiftende Teilidentität" könne zwar ein wichtiger Beitrag zu einer solchen Ermutigung sein, vorausgesetzt sie bleibt untrennbar mit den universellen Menschenrechten verbunden. Die Rede von einer Schutzgemeinschaft nach außen lehnt die Berliner Politologin jedoch ab: Gemeinsamkeit gegen äußere Feindbedrohung sei keine Quelle für wirklich solidarische Zuwendung. „Sie eröffnet vielmehr erneut jene Spirale der Ressentiments und der Feindbilderklärung, die im Laufe der Geschichte schließlich immer in Selbstzerstörung gemündet ist."

Notizen

Eine Reihe von Defiziten und bedenklichen Regelungen im Gesetzentwurf zur Reform des Sozialhilferechts hat das Zentralkomitee der deutschen Katholiken in einer Anfang November veröffentlichten Stellungnahme kritisiert. Zu einer weiteren Aushöhlung des bewährten Bedarfsdeckungsprinzips etwa führe die Absicht, von 1999 an ein neues Verfahren zur Bedarfsmessung durch Rechtsverordnung einzuführen, den Regelsatz künftig ausschließlich vom Bund festsetzen zu lassen und die Regelsätze bis einschließlich 1998 zu deckeln. Moniert werden ebenso die geplante Verschärfung des Lohnabstandsgebotes sowie Regelungen, die die Situation von Heimbewohnern beeinträchtigen und die den Vorrang der Freien Wohlfahrtspflege und der Kirchen zugunsten gewerblicher Anbieter und zu Lasten Hilfebedürftiger beseitigen.

Der Deutsche Evangelische Kirchentag hat einen neuen Vorstand. Ihm gehören Barbara Rinke (48), Oberbürgermeisterin im thüringischen Nordhausen, Martin Dolde (53), Betriebsingenieur aus Stuttgart, und Rainer Meusel (59), Jurist aus Neuss, an. Jedes der drei Vorstandsmitglieder wird einen der nächsten drei Kirchentage als amtierender Präsident leiten. Der nächste Deutsche Evangelische Kirchentag findet im Juni 1997 in Leipzig statt; 1999 ist dann Stuttgart als Kirchentagsstadt an der Reihe. Mit der Wahl des neuen Kirchentagsvorstandes ging die Amtszeit von Erika Reihlen, Annemarie Schönherr und Ernst Benda zu Ende.

Kritik an dem Anfang November veröffentlichten Urteil des BVG zu Äußerungen wie dem Tucholsky-Zitat „Soldaten sind Mörder" haben die Militärbischöfe der beiden großen Kirchen in Deutschland geübt. Der protestantische Bischof Hartmut Löwe beklagte, auch ein allgemeiner Gebrauch des Begriffs Mörder trage zur Verwahrlosung einer zivilisierten Auseinandersetzung bei, die vom BVG vorgetragene Differenzierung bleibe künstlich und abstrakt. Soldaten trügen bei zur Abwesenheit des Krieges, dienten damit dem Frieden und dürften nicht ins Zwielicht gezogen werden. Vor der diesjährigen 35. Kommandeurstagung der Bundeswehr in München Mitte November unterstrich auch sein katholischer Amtskollege, Johannes Dyba, der Staat könne doch nicht im Ernst die Allgemeine Wehrpflicht festlegen und dann den Soldatenberuf als ein Mordhandwerk bezeichnen lassen. Der Bundestag dürfe nicht Soldaten in Einsätze schicken, in denen sie Leib und Leben riskierten, und sie dann ohne vollen materiellen, ideellen und persönlichen Schutz lassen.

Zum neuen Bischof von Lausanne, Genf und Freiburg i.Ue. ernannte der Papst den bisherigen Weihbischof der Diözese (mit Sitz in Genf) und früheren Sekretär der Schweizer Bischofskonferenz, den Benediktiner Amédée Grab. Der 1930 in Zürich geborene Grab war von 1979 bis 1983 Sekretär der Schweizer Benediktinerkongregation. Er folgt als Diözesanbischof Pierre Mamie nach, der die Westschweizer Diözese 25 Jahre geleitet hatte. Die Berufung erfolgte frei durch den Papst. Der Vorsitzende der Schweizer Bischofskonferenz, der Abt von St.-Maurice (Kanton Wallis), Henri Salina, zeigte sich erfreut darüber, die „ausgezeichnete Zusammenarbeit" mit Bischof Grab weiterführen zu können.

In einem buddhistischen Kloster auf Taiwan kamen zehn christliche und zehn buddhistische Intellektuelle zu einem vom Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog organisierten Kolloquium zusammen. Thema der fünftägigen Begegnung waren Konvergenzen und Divergenzen von Buddhismus und Christentum im Blick auf die Deutung der menschlichen Existenz, das Verlangen nach Erlösung, die endgültige Wirklichkeit und das Nirwana sowie die Gestalten des Buddha und Jesu Christi. In einer Schlußerklärung (Églises d'Asie, 1.11.95) wird festgehalten, die Teilnehmer des Kolloqiums hätten zu einem tieferen gegenseitigen Respekt für ihre Traditionen gefunden. Man habe im Dialog zahlreiche Mißverständnisse klären können und es sei zu einem wirklichen Fortschritt im Blick auf das Verständnis der jeweils anderen Religion gekommen.

Der frühere Bischof der südniederländischen Diözese Roermond, Johannes Gijsen, wurde von Johannes Paul II. zum Apostolischen Administrator der Diözese Reykjavik ernannt. Zu ihr gehören die knapp 2500 Katholiken auf Island. Gijsen, dessen konservativer und unkollegialer Kurs erheblich zur Polarisierung in seinem eigenen Bistum wie in der niederländischen Kirchenprovinz beigetragen hatte, war Anfang 1993 aus Gesundheitsgründen nach einundzwanzigjähriger Amtszeit als Bischof von Roermond zurückgetreten und hatte sich in ein österreichisches Kloster zurückgezogen. Vor seiner Ernennung zum Apostolischen Administrator von Reykjavik war Bischof Gijsen nie in Island. Allerdings war zwischen 1968 und 1986 ein Priester aus dem Bistum Roermond erster Bischof von Reykjavik. Auch andere Priester und Ordensleute aus Limburg waren in der Vergangenheit auf Island tätig.

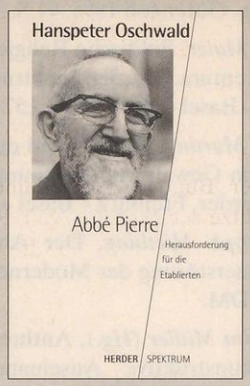
Unter dem Thema „Wir sind Zeuginnen" haben sich Ende Oktober rund 160 Delegierte aus 73 der 122 Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes zu einer mehrtägigen Konsultation über Frauen getroffen und einen Aktionsplan erstellt, in dem Lösungsvorschläge für zahlreiche Problemfelder benannt werden. Unter anderem werden die Mitgliedskirchen aufgefordert: Verbindungspersonen für Frauenfragen zu benennen, die Teilnahme von Laiinnen und ordinierten Frauen auf allen Entscheidungsebenen der Kirchen zu gewährleisten, eine kritische geschlechtsspezifische Analyse über Führungs- und Arbeitsstil zu unternehmen, eine ernsthafte Suche nach neuen Rollenmodellen für das ordinierte Amt zu betreiben, die sowohl Frauen als auch Männern zugute komme.

Aus Anlaß der UN-Weltfrauenkonferenz in Peking (vgl. HK, November 1995, 583 ff.) veröffentlichte die „offizielle", vom Staat anerkannte Chinesische Bischofskonferenz ihren ersten Hirtenbrief seit ihrer Gründung im Jahre 1980. Der Text weist auf die Haltung Jesu gegenüber den Frauen hin und bezeichnet Maria als die herausragendste Vertreterin aller Frauen. Gleichzeitig äußern die Bischöfe ihre Anerkennung für die veränderte Rolle der Frau im „Neuen China", verglichen mit der jahrtausendelangen Unterdrückung in der chinesischen Geschichte: „Unsere Schwestern im Herrn sind Zeugen der großartigen Reformen des letzten halben Jahrhunderts und haben diese in die Tat umgesetzt." Es gebe in China aber weiterhin Vorfälle der Prostitution, des Handels mit Frauen und der Mißachtungen von Frauen und Kindern. Die Frauen werden zur Liebe für Land und Volk, zur Pflege des Werts der Familie und zur Unterstützung der Arbeit der Kirche aufgerufen.

Das Taschenbuch mit Linie



Band 4396, DM 16,80
öS 125,- / SFr 16.80



Band 4415, DM 16,80
öS 125,- / SFr 16.80



Band 4436, DM 16,80
öS 125,- / SFr 16.80

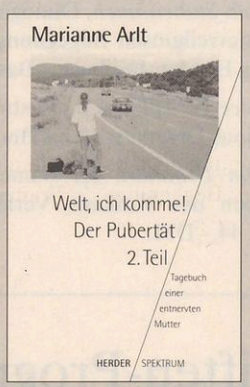
bereits im Oktober erschienen



Band 4409, DM 16,80
öS 125,- / SFr 16.80



Band 4385, DM 16,80
öS 125,- / SFr 16.80



Band 4411, DM 17,80
öS 132,- / SFr 17.80



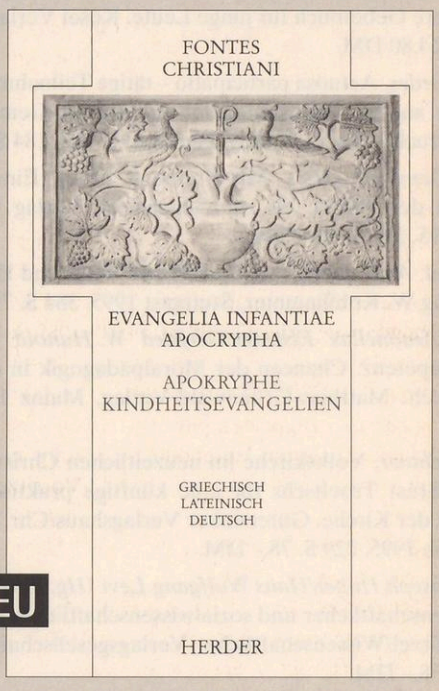
Band 4399, DM 16,80
öS 125,- / SFr 16.80

Sterbende auf ihrem Weg begleiten, Tod und Sterben aus der sozialen Isolierung befreien: das ist Ziel und Aufgabe der Hospizbewegung. Das erfahrene Team informiert über alles, was man braucht, um kompetent helfen zu können.

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

HERDER / SPEKTRUM neu im Dezember

Ein spannender Einblick in frühchristliches Schrifttum



NEU

Fontes Christiani Band 18, 380 Seiten
gebunden DM 64,– /öS 499,– /SFr 63.50
ISBN 3-451-22233-7
Paperback, DM 54,– /öS 421,– /SFr 53.50
ISBN 3-451-22133-0

Erstmals wird hier eine Textausgabe außerkanonischer Kindheitsevangelien vorgelegt, die zugleich eine komplette deutsche Übersetzung mit kurzer Kommentierung bietet.
Sie enthält das *Protevangelium des Jakobus*, die *Kindheitserzählung des Thomas*, das *Arabische Kindheitsevangelium*, das *Lateinische Kindheitsevangelium*, *Pseudo-Matthäusevangelium* und *Die Geburt Marias*. Diese apokryphen Evangelien sind vor allem für die kirchliche Marienlehre und die Ikonographie bedeutsam geworden. Ein spannender Einblick in frühchristliche Schriften.

In jeder Buchhandlung !

HERDER

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Günter Baadte/Anton Rauscher (Hg.), Minderheiten, Migration und Menschenrechte. Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1995. 186 S. 19,80 DM.

Klaus Berger, Wer war Jesus wirklich? Quell-Verlag, Stuttgart 1995. 229 S. 29,80 DM.

Jean Claude Bologne, Von der Fackel zum Scheiterhaufen. Magie und Aberglaube im Mittelalter. Walter Verlag c/o Patmos Verlag, Düsseldorf 1995. 309 S. 44,80 DM.

Meinrad Bumiller/Elisabeth Groß/Klaus Ritter, Wohin geht die Reise? Das andere Gebetbuch für junge Leute. Kösel Verlag, München 1995. 176 S. 24,80 DM.

Paul Josef Cordes, Actuosa participatio – tätige Teilnahme. Pastorale Annäherung an die Eucharistiefeier in kleinen Gemeinschaften. Bonifatius Druck – Buch – Verlag, Paderborn 1995. 184 S. 26,80 DM.

Alexander Demandt (Hg.), Mit Fremden leben. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart. Verlag C. H. Beck, München 1995. 314 S. 48,– DM.

Sabine Demel, Abtreibung zwischen Straffreiheit und Exkommunikation. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1995. 384 S. 79,– DM.

Volker Eid/Antonellus Elsässer/Gerfried W. Hunold (Hg.), Moralische Kompetenz. Chancen der Moralpädagogik in einer pluralen Lebenswelt. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1995. 216 S. 39,80 DM.

Christian Fechtner, Volkskirche im neuzeitlichen Christentum. Die Bedeutung Ernst Troeltschs für eine künftige praktisch-theologische Theorie der Kirche. Gütersloher Verlagshaus/Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh 1995. 229 S. 78,– DM.

Peter Fritz/Joseph Huber/Hans Wolfgang Levi (Hg.), Nachhaltigkeit in naturwissenschaftlicher und sozialwissenschaftlicher Perspektive. Verlag S. Hirzel/Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1995. 137 S. 38,– DM.

Alexandre Ganoczy, Chaos – Zufall – Schöpfungsglaube. Die Chaostheorie als Herausforderung der Theologie. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1995. 240 S. 42,– DM.

Rolf Grawert/Bernhard Schlink/Rainer Wahl/Joachim Wieland (Hg.), Offene Staatlichkeit. Festschrift für Ernst-Wolfgang Böckenförde zum 65. Geburtstag. Verlag Duncker & Humblot, Berlin 1995. 436 S. 148,– DM.

Reimer Gronemeyer, Wozu noch Kirche? Rowohlt Berlin Verlag, Berlin 1995. 219 S. 34,– DM.

Michael Krupp, Den Sohn opfern? Die Isaak-Überlieferung bei Juden, Christen und Muslimen. Gütersloher Verlagshaus/Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh 1995. 91 S. 38,– DM.

Hans Maier, Politische Religionen. Die totalitären Regime und das Christentum. Herder/Spektrum Band 4414, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1995. 157 S. 12,80 DM.

Anke Martiny, Israel – und du wunderst dich täglich. Innenansichten von Gewalt und Hoffnung. Herder/Spektrum Band 4380, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1995. 155 S. 14,80 DM.

Christoph Miething, Der Absolutismus der Freiheit. Wider die Selbstzerstörung der Moderne. Passagen Verlag, Wien 1995. 173 S. 39,80 DM.

Joachim Müller (Hg.), Anthroposophie und Christentum. Eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung. Paulusverlag, Fribourg 1995. 240 S. 39,80 DM.

Peter Pappert, Den Nerv getroffen. Engagierte Stimmen zum Kruzifix-Urteil von Karlsruhe. Verlag Bergmoser + Höller, Aachen 1995. 256 S. 19,80 DM.

Horst Georg Pöhlmann, Begegnungen mit dem Hinduismus. Dialoge, Beobachtungen, Umfragen und Grundsatzüberlegungen. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 1995. 212 S. 29,80 DM.

Neil Postman, Keine Götter mehr. Das Ende der Erziehung. Berlin Verlag, Berlin 1995. 248 S. 36,– DM.

Manfred Spieker (Hg.), Nach der Wende: Kirche und Gesellschaft in Polen und Ostdeutschland. Sozialethische Probleme der Transformationsprozesse. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1995. 430 S. 68,– DM.

Hermann Josef Spital, Gott läßt sich erfahren. Über die Weitergabe des Glaubens. Paulinus Verlag, Trier/Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1995. 164 S. 26,80 DM.

Bertram Stubenrauch, Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag der interreligiösen Begegnung. Quaestiones Disputatae Band 158. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1995. 264 S. 48,– DM.

Terrence W. Tilley u. a., Postmodern Theologies. The Challenge of Religious Diversity. Orbis Books, Maryknoll 1995. 182 S. 18,95 $.

Gordon Urquhart, Im Namen des Papstes. Die verschwiegenen Truppen des Vatikans. Verlag Droemer-Knaur, München 1995. 384 S. 44,– DM.

Aus unserem Zeitschriften-Programm

STIMMEN DER ZEIT
Heft 12/1995

Wolfgang Seibel SJ: Dreißig Jahre Zweites Vatikanum – *Eduard Schick:* Ein Jahrhundertereignis. Rückschau auf das Zweite Vatikanische Konzil – *Roman Malek SVD:* China im „Religionsfieber"? Bemerkungen zu einem Phänomen – *Peter Knauer SJ:* Die „Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen" und das Zölibatsgesetz – *Paul Konrad Kunz:* Wendezeit in der DDR. Romane von Günter Grass, Erich Loest und Volker Braun – *Rüdiger Funiok SJ:* Spieler im Cyberspace.

ANZEIGER FÜR DIE SEELSORGE
Heft 12/1995

Bischof Joachim Wanke: Die politische Dimension des christlichen Glaubens – *Ingeborg Hoffmann:* Ich möchte in meinem Leben wohnen bleiben – *Jan Milic Lochmann:* Gott mit uns. Weihnachtliche Gedanken zu Joh 1,1 – 14 – *Jörg Grond:* 15 Denkanstöße zur Gottesfrage – *Peter Birkhofer:* Die Botschaft des Täufers – *Bruno Frohn:* Worauf es eigentlich ankommt – *Paul M. Müller:* Gewissen – was ist das eigentlich? – *Monika Nadler:* Von der Macht des Schicksals – *Weihbischof Franz Josef Kunle:* Gott mit Kindern wiederfinden.

Verlag Herder