

OST-WEST

Europäische Perspektiven

1. Jahrgang 2000, Heft 1

Der „wilde Balkan“ –
Imagination und Realität einer
europäischen Konfliktregion

Schwerpunkt:
Südosteuropa

Demokratische Traditionen
in Serbien

Der Stabilitätspakt für
Südosteuropa – eine Hoffnung

Europa im 21. Jahrhundert

Interview mit Kardinal König

Zentralkomitee
der deutschen Katholiken



Ost-West. Europäische Perspektiven

Impressum

Herausgeber:

Renovabis, Solidaritätsaktion der deutschen Katholiken
mit den Menschen in Mittel- und Osteuropa,
P. Eugen Hillengass SJ, Geschäftsführer,
Kardinal-Döpfner-Haus, Domberg 27, D-85354 Freising,
Tel.: 08161 / 5309-0, Fax: 08161 / 5309-11
E-mail: Renovabis@t-online.de; Internet: <http://www.renovabis.de>

und

Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK),
Dr. Stefan Vesper, Generalsekretär,
Hochkreuzallee 246, D-53175 Bonn,
Tel.: 0228 / 38297-0, Fax: 0228 / 38297-44,
E-mail: info@zdk.de; Internet: <http://www.zdk.de>

Redaktion:

Dr. Gerhard Albert, Freising; Dr. Michael Albus, Mainz (verantwortlich);
Prof. Dr. Thomas Bremer, Münster; Wolfgang Grycz, Königstein;
Dr. Johannes Oeldemann, Freising (Redakteur vom Dienst).

Erscheinungsweise: 4x im Jahr.

Bezugspreis: Einzelheft 12,-- DM, Jahresabonnement 36,-- DM.

Bezugsbedingungen: Bestellungen sind an den Verlag zu richten. Das Abonnement gilt zunächst für ein Jahr; es verlängert sich automatisch, wenn nicht sechs Wochen vor Ablauf dieses Jahres schriftlich beim Verlag gekündigt wird.

Verlag:

Matthias-Grünwald-Verlag GmbH, Max-Hufschmidt-Straße 4a,
D-55130 Mainz, Tel.: 06131 / 9286-0, Fax: 06131 / 9286-26,
E-mail: matthgruen@aol.com; Internet: <http://www.engagementbuch.de>

Anschrift der Redaktion:

Redaktion „Ost-West. Europäische Perspektiven“,
Renovabis, Domberg 27, D-85354 Freising,
Tel.: 08161 / 5309-70, Fax: 08161 / 5309-77,
E-mail: Renovabis@t-online.de; Internet: <http://www.renovabis.de/owep>

ISSN 1439-2089

Editorial

„Ost-West. Europäische Perspektiven“ heißt die neue Zeitschrift, die wir unseren Leserinnen und Lesern heute vorlegen. Mit dem Fall der Mauer 1989 hat sich die Lage in Mittel- und Osteuropa grundlegend geändert. Die Informationen können wieder relativ ungehindert hin- und herfließen. Nun gilt es, die Folgefragen in den Blick zu nehmen, die sich aus der Aufhebung der Spaltung ergeben. Denn mit dem Ende des staatlich verordneten Materialismus sind die Probleme längst nicht gelöst. Im Gegenteil: sie stellen sich schärfer angesichts einer beschwer-ten Vergangenheit und einer gefährdeten Zukunft.

In dieser Situation haben sich die beiden Herausgeber – Renovabis, die Solidaritätsaktion der deutschen Katholiken mit den Menschen in Mittel- und Osteuropa, und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) – zusammengetan und mit „Ost-West. Europäische Perspek-tiven“ eine Plattform der Hintergrundinformation und der Diskussion über die Probleme und Chancen Mittel- und Osteuropas geschaffen.

Wir wollen den Versuch machen, die Fragen, die sich in diesem Zu-sammenhang stellen und die auch für den Westen Europas von großer Tragweite sind, klar herauszuarbeiten und die für eine sachgerechte Beurteilung erforderlichen Hintergründe darzulegen. Dazu wollen wir kompetente Fachleute aus Ost und West gewinnen, die fähig sind, neben der klaren Information auch die geschichtlichen, politischen, gesell-schaftlichen, kulturellen und religiös-kirchlichen Zusammenhänge der Region Mittel- und Osteuropas aufzuzeigen.

Für die erste Ausgabe haben wir den Schwerpunkt Südosteuropa gewählt. Er ist über seine historische Bedeutung hinaus auch mittel- bis langfristig aktuell. Neben den Schwerpunktthemen werden wir auch im-mer wieder an einzelnen Beispielen zeigen – wie etwa in dieser Ausgabe am Thema „Jan Hus und die Tschechen“ – wie sich Fragen von Religion, Politik, Institution und Individuum mischen und trennen.

Ob Serbien zu Europa gehört, ist seit den jüngsten Balkankriegen eine umstrittene Frage. Sie wird in diesem Heft aus unterschiedlichen Blick-winkeln diskutiert. Die Diskussion solcher Fragen bleibt uns ein Anlie-gen. Schreiben Sie uns, wenn Sie uns zustimmen oder anderer Meinung sind. Wir würden uns darüber freuen.

Die Redaktion

Inhaltsverzeichnis

<i>Holm Sundhaussen</i>	
Der „wilde“ Balkan.	
Imagination und Realität einer europäischen Konfliktregion	3
<i>Vesna Pešić</i>	
Demokratische Traditionen in Serbien	16
<i>Erhard Busek</i>	
Der Stabilitätspakt für Südosteuropa – eine Hoffnung	28
<i>Wolfgang Grycz</i>	
Der Kosovo-Konflikt in polnischer Sicht	37
<i>Johannes Oeldemann / Herbert Schedler</i>	
Länderinfos: Albanien	47
Bosnien und Herzegowina	48
Bundesrepublik Jugoslawien	49
Kroatien	50
Makedonien	51
<i>Karl Lehmann</i>	
Europa im 21. Jahrhundert	52
<i>Ferdinand Seibt</i>	
Jan Hus und die Tschechen	60
Diskussion	
<i>Rudolf Grulich</i>	
Gehört Serbien zu Europa?	70
<i>Zoran Andrić</i>	
Gehört Serbien zu Europa?	73
Interview	
<i>Franz Kardinal König</i>	
Den Vorhang des Misstrauens zerreißen	76
Bücher und Medien	79

Der „wilde Balkan“

Imagination und Realität einer europäischen Konfliktregion

Seit rund hundert Jahren erfreut sich der Balkan eines denkbar schlechten Leumunds. Die jüngsten Kriege im früheren Jugoslawien – in Slowenien, Kroatien, Bosnien-Herzegowina und Kosovo –, die während dieser Kriege praktizierten „ethnischen Säuberungen“ und Massenmorde, die jahrelangen Spannungen zwischen Griechenland und der Republik Makedonien (nach 1992), der zeitweilige Zusammenbruch der öffentlichen Ordnung in Albanien und die tiefen Krisen im Übergang von Sozialismus zu Demokratie und Marktwirtschaft in allen Ländern der Region seit Beginn der 90er Jahre haben das Anfang des 20. Jahrhunderts geprägte Bild vom Balkan als „Pulverfass Europas“ zu neuem Leben erweckt. Die Kriege von 1991–99 wurden in Erinnerung an den ersten und zweiten Balkankrieg von 1912/13 als „dritter Balkankrieg“ in diesem Jahrhundert gedeutet. Die fast permanenten Spannungen nach der Jahrhundertwende – die „makedonische Krise“ von 1903, die bosnische Annexionskrise von 1908, das Attentat von Sarajevo 1914, die Zwangs-umsiedlungen großer Bevölkerungsgruppen nach den Balkankriegen, dem Ersten Weltkrieg und dem griechisch-türkischen Krieg von 1922 – verdichteten sich zu einem unentwirrbaren Knäuel von Mord und Totschlag. Der Ende 1918 erstmals in der *New York Times* verwendete Begriff „Balkanisierung“ wurde bald zur allgemeinen Chiffre für staatliche Fragmentierung und gewaltsame Austragung von Konflikten.

Die aus Bulgarien stammende, in den USA lehrende Historikerin Maria Todorova hat 1997 ihre Monographie „Imagining the Balkans“ veröffentlicht, die 1999 in einer (problematischen) deutschen Übersetzung unter dem Titel „Die Erfindung des Balkans. Europas bequemes Vorurteil“ erschienen ist. Darin hat die Autorin haarsträubende und weit gestreute Belege für die Konstruktion des pejorativen Balkanbilds im Westen während der letzten zweihundert Jahre in einem brillant ge-

Prof. Dr. Holm Sundhaussen lehrt Geschichte Ost- und Südosteuropas am Ost-europa-Institut der Freien Universität, Berlin.

schriebenen Diskurs zusammengetragen. Die Unkenntnis und Arroganz, die aus den Stereotypen westlicher Reisender, Journalisten und Publizisten unterschiedlichster Couleur sprechen, sind im besten Fall skurril, im ärgsten Fall abstoßend. Mit Empörung konstatiert Todorova, dass der Balkan dazu herhalten musste, „eine Anzahl externalisierter politischer, ideologischer und kultureller Frustrationen zu absorbieren, die von Spannungen und Gegensätzen herrühren, die den Regionen und Gesellschaften außerhalb des Balkans inhärent sind. Der Balkanismus wurde mit der Zeit ein willkommener Ersatz für das emotionale Ventil, das der Balkan lieferte, indem er den Westen von den Anschuldigungen des Rassismus, Kolonialismus, Eurozentrismus und christlicher Intoleranz gegenüber dem Islam ausklammerte. [...] Wie im Falle des Orients hat der Balkan als ein Müllplatz für negative Charakteristika gedient, gegen den ein positives und selbstbeweihräucherndes Image des ‚europäischen Europäers‘ und des ‚Westens‘ konstruiert worden ist.“¹

Der Balkan also als vorurteilsbeladene, der eigenen Apologetik und Apotheose dienende Erfindung der „Europäer“ und des „Westens“: das negative Bild des Anderen zur Verklärung des Eigenen, – eine ebenso durchsichtige wie unhaltbare Dichotomisierung von „fremd“ und „eigen“! Agatha Christie brachte die Ignoranz des Westens auf den Punkt, als sie den von ihr erfundenen Staat Herzoslowakei 1925 mit den Worten beschrieb:

„Es ist einer der Balkanstaaten ... Haupt-

flüsse: unbekannt. Bedeutendste Berge: auch unbekannt, aber ziemlich zahlreich. Hauptstadt: Ekarest. Bevölkerung: hauptsächlich Straßenräuber. Hobby: Könige ermorden und Revolutionen anzetteln.“²

Die „Unverständlichkeit“ des Balkans speist sich im Wesentlichen aus zwei Quellen: aus der Ignoranz „Europas“ und der Komplexität der Region. Der Balkan ist nicht unverständlicher als andere Teile Europas. Er ist nur komplexer, deutlich komplexer als der Rest des Kontinents. Sofern Vielfalt ein Merkmal Europas ist, ist der Balkan der europäischste Teil Europas. Doch seine Komplexität schreckt ab, ermüdet, entmotiviert. Nur in Konfliktsituationen nimmt das Interesse der Öffentlichkeit schlagartig zu, danach nimmt es ebenso schlagartig wieder ab. Auch

¹ M. Todorova, Die Erfindung des Balkans. Europas bequemes Vorurteil, Darmstadt 1999, S. 267.

² Zitiert nach Todorova, S. 177.

diejenigen, die sich hierzulande mit der Region beschäftigen, sind marginalisiert, selbst in den Reihen der Gelehrten. Jede deutsche Universität, die etwas auf sich hält, besitzt einen Lehrstuhl für die jeweilige „Landesgeschichte“ und für verschiedene Spezialgebiete der deutschen und der vermeintlich „allgemeinen“ Geschichte. Doch die Beschäftigung mit dem Balkan gilt als Exotikum. Autismus ist uns heilig. Und zumindest in diesem Punkt sind „Balkanesen“ und „Europäer“ gleich: Am liebsten beschäftigen sich alle mit sich selbst.

Nationen und Staatenbildung auf dem Balkan

Der Balkanraum – das Gebiet südlich von Save und Donau bis zu den Meerengen – ist mit rd. 480.000 km² größer als das vereinte Deutschland, aber deutlich kleiner als Frankreich. In diesem Raum lebt eine Vielzahl von Völkern, Ethnien und nationalen Minderheiten. Wie viele es sind, vermag niemand genau zu sagen. Denn Nationen sind keine konstanten Größen: sie werden konstruiert, dekonstruiert und rekonstruiert. Sie entstehen, verändern sich und vergehen.

Nach offizieller Lesart gibt es im Balkanraum derzeit acht staatstragende Nationen. In alphabetischer Reihenfolge: Albaner, Bosniaken, Bulgaren, Griechen, Makedonier, Montenegriner, Serben und Türken – acht Titularnationen mit zum Teil sehr unterschiedlichen Sprachen, mit unterschiedlichen Religionen, sich wechselseitig überschneidenden Nationalprogrammen, mit einer außerordentlich bewegten Vergangenheit und ebenso bewegten Vergangenheitsmythen. Fast alle staatstragenden Nationen sind zugleich als Minderheiten in einem oder mehreren Nachbarländern vertreten. Hinzu kommen eine Reihe von Minderheiten, die keinen eigenen Staat haben oder deren Nationalstaat außerhalb der Region liegt: die Ungarn in Serbien, die Kroaten in Bosnien, die Pomaken in Bulgarien und Griechisch(West)-Thrakien, die Roma und Sinti in allen Balkanstaaten usw. Kurzum: acht Nationen und eine Fülle von Minderheiten – in zum Teil extremer Gemengelage und Verschachtelung – auf einem Territorium, das um 65.000 km² kleiner ist als Frankreich! (Das sind fast schon kaukasische Verhältnisse.)

Bis ins 19. Jahrhundert hinein war die ethnische Vielfalt kein grundsätzliches Problem. Zum Problem wurde sie erst im Gefolge der modernen Nation- und Nationalstaatsbildung, die im vorigen Jahrhundert einzetzte und stellenweise bis zur Gegenwart anhält. Nation- und National-

staatsbildung bedeuten Abgrenzung, da es ohne Abgrenzung weder Nationen noch Staaten gibt. Damit stellte sich eine Vielzahl von Fragen, die bis dahin nicht relevant gewesen waren: Was ist eine Nation? Durch welche Merkmale wird sie definiert? Wer gehört zur Nation? Wer wird einbezogen, wer wird ausgeschlossen? Welche Nation hat Anspruch auf welches Territorium? Und warum? Fragen über Fragen, auf die keine allgemeingültigen und allseits akzeptierten Antworten existieren!

Im Balkanraum hat sich im Verlauf des 19./20. Jahrhunderts die Vorstellung von der Nation als Abstammungsgemeinschaft durchgesetzt, ähnlich wie in Deutschland und in Anlehnung an die deutsche Nationalbildung. Damit war der Weg in die Katastrophen des 20. Jahrhunderts

vorgezeichnet. Denn die Abstammung ist ein äußerst rigides Definitionsmerkmal der Nation. Man kann sie sich weder wählen noch kann man sie ablegen (im Unterschied zu Sprache, Religion und

„Im Balkanraum hat sich die Vorstellung von der Nation als Abstammungsgemeinschaft durchgesetzt.“

Kultur). Die Abstammungsgemeinschaft ist eine Zwangsgemeinschaft, der Prototyp einer geschlossenen Gesellschaft. Jemand gehört (durch Geburt) dazu oder er gehört nicht dazu – *tertium non datur*.

Probleme mit diesem objektiven Kriterium ergeben sich vor allem daraus, dass die Abstammung einer Person (oder gar einer ganzen Gruppe) in der Regel nur über wenige Generationen hinweg dokumentiert werden kann. In einer Region, die über Jahrhunderte hinweg durch intensive Bevölkerungsbewegungen gekennzeichnet war, wo die ethnischen Siedlungsstrukturen seit der Völkerwanderungszeit nie dauerhaft zur Ruhe gekommen sind und wo interethnische Heiratspraktiken für komplizierte Gemengelagen bei der Abstammung gesorgt haben – kurzum: in der gebirgigen, verkehrsfeindlichen und kleinräumigen Balkanhalbinsel – erweist sich die Rekonstruktion von Abstammungsgemeinschaften als Quadratur des Kreises.

Vielleicht könnte man damit leben, sofern nicht im Gefolge der Französischen Revolution das Selbstbestimmungsrecht der Völker zum staatslegitimierenden Prinzip erhoben worden wäre. In den älteren Staaten hatte die Ethnizität der Untertanen nur eine zweitrangige oder gar keine Rolle gespielt. Entscheidend war die Untertänigkeit, nicht das Blut. Nun rückte das Blut an die erste Stelle. Dadurch verschärfte sich der Konkurrenzkampf unter den jungen Nationalbewegungen. Und oft wurde er mit kriegerischen Mitteln ausgetragen. Nun wurde wichtig, wer zu welcher Nation gehörte. Denn nur so ließ sich der Anspruch

auf einen eigenen Staat und der Anspruch auf Territorien „rechtfertigen“.

Mit der Formierung bzw. Konstruktion moderner Nationen im 19. Jahrhundert öffnete sich die Pandorabüchse nationaler und territorialer Fragen im Balkanraum. Ein schier endloser Katalog von Fragen ergoss sich auf die politische Agenda Europas: die makedonische Frage, die bosnische Frage, die albanische Frage, die thrakische Frage, die serbische Frage und viele andere mehr. Kaum war eine Frage gelöst (oder schien gelöst zu sein) – zumeist infolge eines Krieges oder mehrerer Kriege –, schon tat sich eine neue auf.

Das Ende des Ersten Weltkrieges markierte den Beginn einer neuen Weltordnung. Die Unterdrückung der Völker sollte (wenigstens in Europa) der Vergangenheit angehören. Jedes Volk sollte seinen eigenen Staat erhalten. Jede Nation – ein Staat; jeder Staat – ein nationales Wesen, lautete der Leitsatz einer neuen Epoche. Der Begeisterung über die „nationale Emancipation“ folgte die Ernüchterung auf den Fuß. Immer mehr Völker meldeten ihren Anspruch auf einen eigenen Staat an. Ihre Forderungen überschnitten sich wechselseitig und unauflösbar. Der Raum zwischen Deutschland und Russland schien in ein buntes Mosaik von Mittel-, Klein- und Kleinststaaten zu zerfallen. Viele dieser Staaten galten als wirtschaftlich nicht lebensfähig (was oft ein Mythos war). Fast alle hatten Probleme mit ihren Nachbarn (oft mit mehreren Nachbarn zugleich). Und alle hatten Probleme im Innern – mit den neu konstituierten ethnischen Minderheiten.

Bei der territorialen Neuordnung der untergegangenen multiethnischen Imperien (des Osmanischen Reiches und der Habsburger Monarchie) traten zwei Grundprinzipien zueinander in Konkurrenz: 1. die Überzeugung, dass jede Nation – gestützt auf das Selbstbestimmungsrecht – Anspruch auf einen eigenen Staat habe und dass die nationale Frage erst dann gelöst sei, wenn alle Mitglieder der Nation unter einem gemeinsamen staatlichen Dach leben. Und 2. die Vorstellung, dass eine Nation zu irgendeinem Zeitpunkt in der Vergangenheit ihre territorialen „claims“ bereits abgesteckt und damit „historische Rechte“ erworben habe, auch wenn diese infolge der osmanisch/türkischen (bzw. habsburgischen) Fremdherrschaft außer Kraft gesetzt worden waren. Die Rechte galten als „heilig“, unvergänglich und unveräußerlich. „Historische Rechte“ wurden vor allem von Vertretern „geschichtlicher Völker“ geltend gemacht, die sich auf die staatsbildende (und kriegerische) Kraft ihrer „Nation“ in früheren Jahrhunderten und die damals erworbenen

territorialen Eigentumsrechte beriefen (Griechen, Bulgaren, Serben). „Geschichtslose Völker“, die keine eigene Staatsbildung in früheren Jahrhunderten vorweisen konnten, stützen sich stattdessen auf das Selbstbestimmungsrecht, das sie mittels Anciennitätstheorien aufzuwerten suchten (z.B. Albaner und Makedonier).

Bevölkerungsverschiebungen und ihre Rechtfertigung

Vielerorts im Balkanraum kam es zu einem konfliktgeladenen, willkürlich gehandhabten Dualismus von Selbstbestimmungsrechten und „historischen Rechten“. Je nach Opportunität beriefen sich die nationalen Protagonisten einmal auf das Selbstbestimmungsrecht, sofern das beanspruchte, noch unter Fremdherrschaft stehende Territorium von Angehörigen der eigenen Nation bewohnt war (ungeachtet der „historischen Rechte“ einer anderen Nation, z.B. Serben in Kroatien), oder sie beriefen sich auf „historische Rechte“, sofern die eigene Nation auf dem geforderten Territorium in der Minderheit war und mit dem Selbstbestimmungsrecht einer anderen Mehrheitsbevölkerung konfrontiert wurde (z.B. Serben im Kosovo).

Um den Gegensatz zwischen Selbstbestimmungsrecht und „historischen Rechten“ aufzulösen, wurden ausgefallene Argumentationsmuster entwickelt: Die „fremde“ Bevölkerung sei „eigentlich“ (und „eigentlich“ bedeutete in diesem Zusammenhang: gemäß Abstammung) der eigenen Nation zuzurechnen, auch wenn ihre Mitglieder die „falsche“ Sprache sprachen oder einer „falschen“ Religion anhingen. Zum anderen wurde die Anwesenheit von „Fremden“ (gemeint waren nicht rezente Immigranten, sondern alteingesessene Nachbarn) als unrechtmäßig bzw. Folge einer „illegalen“ Landnahme während der Fremdherrschaft gedeutet. Im ersten Fall kam es darauf an, die „verlorenen Söhne und Töchter“ in den Schoß der jeweils „eigenen Familie“ zurückzuführen (etwa durch Umtaufen, Namensänderungen, sprachliche Umerziehung u.ä.). Im zweiten Fall musste die „illegalen Einwanderung“ durch Ausweisung (Umsiedlung oder Vertreibung) korrigiert werden. In der Praxis griffen Assimilations- und Eliminationsstrategien ineinander.

„Gerechtfertigt“ wurden sie durch die Berufung auf ein „höheres Prinzip“, das seinen Ausgangspunkt in der Perzeption des Osmanischen Reiches als Inkarnation des Bösen hatte. Es handelte sich um eine Variante jenes „Orientalismus“, der von Edward Said in klassischer Form

beschrieben wurde³, eine Art balkanischer „Orientalismus“ im Gefüge des westlichen „Orientalismus“. Der Kampf gegen das osmanische „Ur-übel“ fungierte als Rechtfertigung für die Wiederherstellung der vorosmanischen Staaten und sanktionierte alles, was in der Vergangenheit zur „Verteidigung des Christentums und Europas“ gegen den Islam und Asien geleistet worden war. Die Angehörigen der orthodoxen Kirchen auf dem Balkan verstanden sich als „*antemurale christianitatis*“ gegen den Islam und leiteten daraus „heilige Rechte“ ab, während diejenigen, die ihr Siedlungsgebiet als „Kollaborateure und Vollstreckungsgehilfen“ der („unzivilisierten und wilden“) Osmanen bzw. Türken ausgeweitet hatten, kein Bleiberecht in Anspruch nehmen durften.

Die „Entmischung“ multiethnischer und/oder multikonfessioneller Regionen sowie die Durchsetzung „historischer Rechte“ gegen eine „falsche“ Bevölkerung nahm vielfältige Formen der Inklusion und Exklusion an: einerseits die mehr oder minder forcierte Assimilation der Minderheit (oder von Teilen der Minderheit) an die Titularnation, andererseits eine bunte Palette von Ausgrenzungsmaßnahmen (darunter die weitgehende Marginalisierung der Minderheit oder ihre zwangswise Beseitigung durch Umsiedlung, Vertreibung und extremstenfalls durch Vertreibung in den Tod).

Charakteristische Merkmale der Bevölkerungsverschiebungen auf dem Balkan im 19./20. Jahrhundert sind, 1) dass sie von Staats wegen betrieben, gefördert oder geduldet wurden, 2) dass sie sich gegen alteingesessene Nachbarn (also nicht gegen Immigranten oder Asylanten bzw. gegen Fremde im eigentlichen Sinn) richteten, 3) dass sie auf die ethnationale Reinheit eines unter Berufung auf historische oder Selbstbestimmungsrechte reklamierten Territoriums abzielten und 4) dass sie vornehmlich mit der Wiedergutmachung erlittenen „nationalen Unrechts“ „legitimiert“ wurden.

Während Abwanderung und Flucht der vormals privilegierten Muslime bereits mit der jeweiligen Staatsbildung im Balkanraum (seit 1830) einsetzten, kam die „ethnische Säuberung“ umkämpfter Territorien (in Makedonien, in Thrakien und im albanischen Siedlungsraum) erstmals während der Balkankriege von 1912–13 im großen Stil zur Anwendung. Den Balkankriegen und dem anschließenden Weltkrieg folgten die ersten zwischenstaatlichen Umsiedlungsabkommen in der europäischen Geschichte. Den Höhepunkt vertraglich reglementierter „Bevölke-

³ E. Said, Orientalism, New York 1978.

rungsentmischung“ bildete die unter Beteiligung des Völkerbunds abgeschlossene Konvention vom 30. Januar 1923 zwischen der Türkei und Griechenland. Sie schrieb die obligatorische Aussiedlung der orthodoxen Bevölkerung aus der Türkei (mit Ausnahme der Griechen in Istanbul) sowie der muslimischen Bevölkerung aus Griechenland (mit Ausnahme der Muslime in West-Thrakien) fest. Betroffen waren insgesamt rund 1,6 Millionen Menschen.

Die ethnographische Struktur einiger Regionen wurde auf diese Weise grundlegend verändert. Hatten die Griechen in Ägäisch-Makedonien 1912 nur knapp 43% der Bevölkerung gestellt, so waren es 1926 bereits knapp 90%. In Ost-Thrakien (dem europäischen Teil der Türkei) war der Wandel noch radikaler. Der muslimische Bevölkerungsanteil schnellte von 39% auf 95% hoch. Auch in West-Thrakien, im Kosovo oder im südalbanisch-griechischen Grenzraum kam es zu einschneidenden Veränderungen der ethnographischen Strukturen. Die Gesamtzahl der Flüchtlinge und Vertriebenen zwischen 1912 und 1923 dürfte sich auf etwa 2,2 Millionen belaufen. Hinzu kamen weitere 2 Millionen, die an Kriegsfolgen und Epidemien starben oder körperlich versehrt wurden. Die Flüchtlinge, Vertriebenen, Umgesiedelten und Kriegsopfer machten zusammen über 25% der Bevölkerung aller Balkanstaaten zu Beginn des Ersten Weltkrieges aus. Praktisch gab es kaum eine Familie, die davon nicht in irgendeiner Form betroffen war.

Die während der Kriegsperiode von 1912–22 erprobten Modelle „ethnischer Säuberung“ wurden im weiteren Verlauf des 20. Jahrhunderts mit wechselnder Intensität und unterschiedlicher Gewichtung

fortgesetzt. Die Auswanderung von Angehörigen ethnischer Minderheiten hielt auch während der folgenden Jahrzehnte an. Flucht, Vertreibung, Umsiedlung und Massenmord erfuhren schließlich im

„Die erprobten Modelle „ethnischer Säuberung“ wurden mit wechselnder Intensität fortgesetzt.“

Zweiten Weltkrieg (unter Beteiligung der nationalsozialistischen Besatzungsmacht und ihrer Verbündeten) sowie in den 90er Jahren zwei neue Höhepunkte. Von 1941–45 und von 1991–99 wurden Millionen von Menschen im ehemaligen Jugoslawien (mit Schwerpunkten in Bosnien-Herzegowina, Kroatien und Kosovo) vertrieben sowie mehrere hunderttausend Männer, Frauen und Kinder ermordet (während des Zweiten Weltkrieges waren die Opfer vor allem Serben, bosnische Muslime und Juden, in den 90er Jahren waren es insbesondere bosnische Muslime, Kosovo-Albaner und Serben). Das sind keine „Erfindungen“, keine

bloßen Bilder, sondern Realia. Maria Todorova bringt das verheerende Image des Balkans mit dem osmanischen Erbe in Verbindung. Sie tut es distanziert und kritisch, aber sie besteht darauf, „dass der Balkan das osmanische Erbe ist“⁴. Dieser Setzung ist mit Nachdruck zu widersprechen. Gewiss haben die „Türkenkriege“, die abendländische Türkenpropaganda und die Türkенflüche („Kruzitürken!“) das westliche Bild des Balkans eingefärbt. Noch zu Goethes Zeiten lag die Balkanhalbinsel „weit hinten in der Türkei“. Aber auch die nationbildenden Eliten in der Region haben alles getan, um mit ihrem Sinngebungs- und Deutungsmonopol das osmanische Erbe zu diskreditieren. Jeder patriotisch oder national gesinnte Schriftsteller, der etwas auf sich hielt, war bemüht, das „türkische Joch“ als barbarische Willkürherrschaft der kollektiven Verdammnis zu überantworten.

Die nach fünfhundertjähriger Fremdherrschaft „wiedergeborenen“ Balkannationen haben alle verfügbaren Energien aufgewandt, um das osmanische Erbe zu liquidieren. In Athen, Belgrad oder Sofia erinnert fast nichts mehr an die Zeit des „Jochs“. Selbst die Museen klammern die „Unzeit“ aus. Das Historische Museum in Sofia zelebriert das thrakische Erbe, inszeniert die Erinnerung an den ersten und zweiten bulgarischen Staat des Mittelalters und feiert die „Wiedergeburtszeit“ im 19. Jahrhundert. Das dazwischen liegende halbe Jahrtausend wird der Verdrängung anheim gegeben, als existierte es nicht! Privatpersonen können nach gelgendem Recht eine unbequeme Erbschaft ausschlagen. Gesellschaften können dies nicht. Sie können die Vergangenheit verdrängen, verschweigen, dämonisieren, aber ungeschehen machen können sie sie nicht, obgleich sie das permanent versuchen. Ihr Zorn richtet sich nicht nur gegen die materiellen Überreste, sondern auch gegen die Menschen, die als Teil des ungeliebten Erbes klassifiziert werden (Muslime).

Die Bedeutung der Ost-West-Grenze

Wenn wir im Sinne einer virtuellen Geschichtsschreibung für einen Augenblick so tun, als gäbe es das osmanische Erbe nicht, was gibt es dann? Was lag vor der osmanischen Erbschaft? Welche Strukturen waren geschichtsprägend? Wie sieht die Kehrseite der türkischen Medaille aus? Alle (fast alle) sind sich einig: vor dem „türkischen Joch“ gab es ein

⁴ Todorova, S. 230.

„goldenes Zeitalter“. Dessen Datierung schwankt. Die Griechen haben eine andere Vorstellung von der zeitlich-räumlichen Dimension des „goldenen Zeitalters“ als Bulgaren oder Serben. Aber alle – mit Ausnahme der eingesessenen Muslime – rekurrieren auf das byzantinisch-orthodoxe Erbe. Nach der Verlegung der römischen Reichshauptstadt von Rom nach Konstantinopel im Jahre 330 und der Verwaltungsteilung zwischen den beiden Reichshälften des Imperium Romanum (395) setzte in der oströmischen Hälfte (zu der auch die „Wiege“ des Abendlands gehörte) das byzantinische Millenium ein. Die Verwaltungsgrenze zwischen den beiden Reichshälften verlief mitten durch den Westbalkan (Meridian von Shkodré/Skutari) und lag in unmittelbarer Nähe zum späteren Grenzsaum zwischen den Jurisdiktionsbereichen der christlichen Patriarchate von Rom und Konstantinopel. Bis zur Gegenwart hat sich die Bedeutung dieser markanten Linie nur wenig verschoben (man denke stellvertretend an Bosnien). Für den überwiegenden Teil der Balkanhalbinsel wurde das „Modell Byzanz“ mit seiner ostkirchlichen Staatsreligion geschichtsprägend. Die Entfremdung zwischen den Kirchen von Rom und Konstantinopel war eine lange, quälende Geschichte, die zur Zeit des Patriarchen Photios in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts einen ersten Höhepunkt erreichte, um schließlich in das „große Schisma“ von 1054 zu münden. Auch wenn der Anlass lächerlich war, ist das „große Schisma“ zur Chiffre einer jahrhundertelangen und tiefen Entfremdung zwischen Ost und West geworden.

Um sogleich einem Missverständnis vorzubeugen: wenn hier von der konfessionellen Spaltung Europas die Rede ist, geht es nicht – jedenfalls nicht primär und nicht allein – um Theologie oder Dogmengeschichte. Was für die Bestimmung historischer Räume zählt, sind das jahrhunder telange Sinngebungsmonopol der Kirchen bzw. die transkontextuelle Deutungsmacht der Priester. Was weiter zählt, ist die politische Theologie und das Umfeld, in dem die Kirchen sich entfalteten, von dem sie geprägt wurden und das sie ihrerseits prägten. Es geht um die Konfiguration von geistlicher und weltlicher Macht sowie um das Referenzsystem, in das beide eingebunden waren: um das „Modell Byzanz“ auf der einen und das „okzidentale Modell“ auf der anderen Seite.

Ich muss mich auf Stichworte und vereinfachende Dichotomien beschränken: Die Rede ist von der christlich verbrämten Kontinuität des antiken *Gottkaisertums* sowie der „*Sympphonie*“ von Kirche und Staat im oströmischen Imperium (und seinen Nachahmern) auf der einen und der Rivalität von weltlicher und geistlicher Macht im Westen auf der anderen

Seite (also von den widerstreitenden Konzepten des Eusebios und des Augustinus). Das oströmische Herrschaftideal und die Orthodoxie waren seit dem 4. Jahrhundert eng miteinander verzahnt, ohne gänzlich ineinander aufzugehen. Diese „Symphonie“ stand in einem scharfen Kontrast zur gelasianischen Zwei-Schwerter-Lehre im Westen seit Ende des 5. Jahrhunderts. Des Weiteren geht es um die *neuplatonische* Weltansicht im byzantinisch-orthodoxen („griechischen“) Raum einerseits und die *aristotelische* Denktradition nach der scholastischen Wende im westlichen („lateinischen“) Raum andererseits (d.h. um die widerstreitenden Konzepte von Gregorios Palamas und Thomas von Aquin). Und schließlich geht es um die Fortsetzung des byzantinischen Kaiserrechts über Justinian hinaus und um die damit verbundene Aushöhlung des *römischen Rechts* auf der einen und die einige Jahrhunderte später erfolgte Wiederentdeckung des Corpus Iuris Civilis im Westen auf der anderen Seite. Es gehört zu den Merkwürdigkeiten der Geschichte, dass das römische Recht in Byzanz, wo es unter Justinian kodifiziert wurde, bald in Vergessenheit geriet, Jahrhunderte später von der katholischen Kirche rezipiert und in einem langen komplizierten Prozess zur Grundlage des gesamten westlichen Rechtssystems wurde, um schließlich im 19./20. Jahrhundert wieder in den byzantinisch geprägten Ursprungsort „re-exportiert“ zu werden.

Damit sind drei Aspekte benannt – *Herrschaft*, *Theologie/Philosophie* und *Recht* –, deren Ausgestaltung und/oder Vermittlung maßgeblich von den Kirchen bzw. Glaubensgemeinschaften getragen wurden und die folgenschwere Auswirkungen auf alle Bereiche des öffentlichen Lebens hatten: auf die Legitimation von Herrschaft, auf die Stellung von Individuen und Gruppen innerhalb der Gesellschaft, auf das Verhältnis von Herrschaft bzw. Staat und Gesellschaft, auf die Herausbildung von Eigentumsrechten, auf das Verständnis von Recht und Gerechtigkeit, auf die Entwicklung von Philosophie und Wissenschaft usw. Über Jahrhunderte hinaus sind Politik, Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur durch die divergierenden Modelle von Byzanz und Abendland, Konstantinopel und Rom geprägt worden. Es ist kein Zufall, dass z.B. die Theorie der Gewaltenteilung oder die Eigentumsrechte im Westen entwickelt wurden. Und wer die Geschichte des Ständestaats, der Stadt, der Aufklärung und Säkularisierung, der neuzeitlichen Institutionenbildung oder die Bildungsgeschichte im europäischen (Ost/West-)Vergleich untersucht, stößt ungeachtet mancher Überschneidungen und gleitender Übergänge immer wieder auf die Trennungslinie zwischen Orthodoxie und West-

kirchen (Katholizismus und Protestantismus). Auch wenn sich die Trennungslinie an einigen Stellen im Lauf der Jahrhunderte mäanderartig einmal west-, dann wieder ostwärts verschob, erwies sich ihr Hauptbett als erstaunlich konstant. Dies bedarf einer Erklärung. Die Konfessionsgrenze bietet sie. Vielleicht ist sie nicht die einzige Erklärung, möglicherweise sogar eine falsche, aber eine andere, überzeugendere Erklärung liegt bislang nicht vor.

Tatsache ist, dass im Geltungsbereich der Orthodoxie bzw. der autokephalen orthodoxen Kirchen – im Balkanraum ebenso wie in Russland, das nie unter osmanischer Herrschaft stand – jene Entwicklungen ausgeblichen sind oder nur als Randphänomene wirksam wurden, die maßgeblich das Erscheinungsbild des abendländischen Europa prägten: der jahrhundertelange Kampf zwischen weltlicher und geistlicher Macht sowie die großen Bewegungen, die in der einen oder anderen (bejahenden oder abwehrenden) Form auch etwas mit dem Sinngebungs- und Deutungsmonopol der Kirche zu tun hatten: Renaissance, Humanismus, Reformation, Gegenreformation, Aufklärung und anderes mehr. Dass es sowohl im Ausstrahlungsbereich des okzidentalnen wie des byzantinischen Modells Abweichungen vom dominanten Trend gegeben hat (nicht zuletzt infolge wechselseitiger Beeinflussungen), ändert nichts daran, dass sie als Abweichungen empfunden und in ihrer Entfaltung behindert wurden oder nur in stark abgeschwächter Form zur Wirkung kamen.

Auch die ins 19. Jahrhundert hinein reichende kulturelle Distanz der Balkanhalbinsel gegenüber West- und Mitteleuropa war nicht allein eine Folge der osmanischen Herrschaft (wenngleich sie durch diese perpetuiert wurde), sondern hatte sich bereits im

Zuge der langen Entfremdung zwischen West- und Ostkirche sowie aufgrund des „Lateiner-Hasses“ nach dem vierten Kreuzzug (der Plünderung Konstantinopels, der Zerschlagung des Byzantinischen Reiches und der Etablierung der

„Lateiner-Herrschaft“ 1204) herausgebildet. Der Lateiner-Hass war noch zur Zeit der osmanischen Eroberung Konstantinopels 1453 so lebendig, dass die Herrschaft des Islam im Vergleich zur Kirchenunion mit Rom als das kleinere Übel erschien. Der „Westen“ war seinerseits unfähig, die Vorurteile und die Geringschätzung gegenüber den „Schismatikern“ zu überwinden. Trotz wiederholter Kollaboration der ortho-

„Die kulturelle Distanz der Balkanhalbinsel gegenüber West- und Mitteleuropa ist eine Folge der langen Entfremdung zwischen West- und Ostkirche.“

doxen Christen des Osmanischen Reiches mit katholischen Mächten (v.a. Habsburg und Venedig) blieb das Verhältnis der Balkanchristen zum „Westen“ auch in der Folgezeit ambivalent und schwankte zwischen Ablehnung und Bewunderung. Daran hat sich selbst in postosmanischer Zeit, seit Beginn der „Europäisierung“ bzw. „Verwestlichung“ des Balkans, wenig geändert: „Westler“ und „Anti-Westler“ standen sich weiter unversöhnlich gegenüber; zum Teil tun sie es noch heute.

Balkanbild und Balkanwirklichkeit

Das osmanische Erbe hat die byzantinische Erbschaft nicht aufgehoben, sondern allenfalls modifiziert, wenn nicht eingefroren. Die Ideologie der „nationalen Wiedergeburt“ eröffnete keinen Neuanfang in postosmanischer Zeit, sondern implizierte eine Rückwärtswendung, die in einem permanenten Spannungsverhältnis zum Modernisierungswillen der jungen, westlich orientierten Eliten stand.

Kurzum: Es gibt nicht nur ein Balkanbild und ein „bequemes Vorurteil“ des Westen, es gibt auch ein Bild des Westens und ein „bequemes Vorurteil“ im Balkan. Darüber hinaus gibt es jene unseligen Bilder, die die Balkangesellschaften von ihrer eigenen Vergangenheit konstruiert haben. Hinsichtlich ihrer bestenfalls mittelmäßigen intellektuellen Qualität bestehen zwischen den Bildern keinerlei Unterschiede. Und wenn der Balkan eine Erfindung ist, dann ist er in erster Linie eine Erfahrung des Balkans. Die indigenen Balkanbilder – die Glorifizierung des „goldenen Zeitalters“ vor der osmanischen Eroberung, die Verteufelung der „Türkenzeit“ und die mythenbefrachtete „Wiedergeburts“-Ideologie – prägen maßgeblich die Realität des Balkans. Sie blockieren die Entfaltungsmöglichkeiten der Region, vereiteln die Versöhnung mit den Nachbarn, verhindern die kritische Auseinandersetzung mit der Vergangenheit und verstehen den Blick in die Zukunft.

Maria Todorova weicht in ihrem Buch der Frage nach dem Verhältnis von Balkanbild und Balkanrealität aus. Sie hat kein Buch über den Balkan geschrieben, sondern ein Buch über den Westen, über dessen Arroganz und Ignoranz. Daran gibt es nichts zu beschönigen. Was uns fehlt, ist ein Buch über den Balkan, darüber, was er ist, wie er ist und warum er ist, wie er ist.

Literaturhinweise zum Thema finden Sie in der Rubrik Medieninfo.

Demokratische Traditionen in Serbien

In der europäischen Geschichte lässt sich kaum ein Beispiel dafür finden, dass ein Land unter ähnlich großem Druck stand, sich zu demokratisieren, wie das heutige Serbien. Serbien ist auch das erste Land, das angeblich wegen des Verstoßes gegen die Menschenrechte eine Intervention von NATO-Truppen erlebt hat. Auch wenn das Problem der Rechte der Albaner durch die Präsenz der internationalen Streitkräfte im Kosovo gelöst ist, so blieb Serbien doch unter Sanktionen und in völliger internationaler Isolation. Serbien hat sich ergeben, ohne jedoch seine internationale Position um auch nur einen Zentimeter zu verbessern. Dafür wurde ihm ein neues Ultimatum gesetzt: Es muss ein demokratisches Land werden bzw. es muss Präsident Milošević absetzen.

Die Berechtigung solcher Forderungen basiert auf der Korrelation zwischen Demokratie und Stabilität, die heutzutage für unwiderlegbar gehalten wird. Solange sich Serbien nicht demokratisiert, wird es eine Bedrohung für Frieden und Stabilität in Südosteuropa darstellen. Ein so starker Druck auf ein Land hinsichtlich seiner inneren Ordnung und auch hinsichtlich der Personen, die über es herrschen, wird von einigen als Vorbote neuer internationaler Regeln betrachtet, auf deren Grundlage über Sanktionen und sogar über militärische Interventionen gegen solche Länder beschlossen werden wird, die die Rechte ihrer Bürger verletzen. Ähnlich hat sich auch Präsident Clinton bei der Vollversammlung der Vereinten Nationen im September 1999 geäußert. Aber es hat den Anschein, dass es sich im Falle Serbiens nicht nur um die Verletzung von Menschenrechten (die niemand bestreitet) handelt, sondern auch um einen lang dauernden Konflikt zwischen den serbischen nationalen Zielen und den dafür angewandten Mitteln einerseits und den wichtigsten Trends und Standards des modernen Europa andererseits.

Die Tatsache, dass es Europa zehn Jahre nicht gelungen ist, eine Lösung für den ehemaligen jugoslawischen Raum anzubieten und einzule-

Dr. Vesna Pešić, Soziologin, war bis 1999 Vorsitzende der „Serbischen Bürgerallianz“, einer der Oppositionsparteien in Serbien.

richten, sowie das Faktum, dass Milošević auf diesen Misserfolg seine Diktatorenstellung aufgebaut hat, haben zu einem fast völligen Abbruch der Beziehungen zwischen dem Westen und Serbien geführt. Niemals, auch nicht in den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg, hat es eine solche Propaganda gegen den Westen gegeben wie im heutigen Serbien, und umgekehrt hat es niemals eine solche Paranoia und solche Ressentiments gegen Serbien gegeben, die fast einen neuen Rassismus gegenüber dem Balkan darstellen. Es hat den Anschein, als habe Serbien dazu gedient, noch einmal das europäische Stereotyp über den Balkan als einen Ort unverbesserlicher Wildheit und Brutalität zu bestätigen, worüber die bulgarische Historikerin Maria Todorova so überzeugend geschrieben hat. Europa ist des Balkans so sehr überdrüssig geworden, dass deutliche Anzeichen für seine Entschlossenheit bestehen, das Problem ein für allemal durch die Öffnung der Integrationsprozesse mit Europa zu lösen. Eine solche Wendung würde zweifellos auch Serbien helfen, sich aus der Krise zu ziehen, aber eben nicht nur Serbien. Serbien hat ohne Zweifel eine zentrale Rolle in den jüngsten Verwicklungen auf dem Balkan gespielt, aber es ist nicht der einzige Spieler. Es kann leicht geschehen, dass Serbien die Stafette jemand anderem übergibt, z.B. den Albanern, falls sie sich auf den Weg der nationalen Einigung begeben sollten, also auf den gleichen Weg, auf den sich auch die Serben gemacht haben.

Wie auch immer die Sache mit den internationalen Faktoren stehen mag, und wie diese auch immer Serbiens Engagement im vorherigen und in diesem Jugoslawien beurteilen mögen, Serbien muss sich demokratisieren und Milošević ablösen. Wenn es das nicht tut, dann werden es die großen Mächte wirtschaftlich erdrücken und bis zum völligen Verfall des Staates und seines Territoriums destabilisieren. Schon jetzt sieht es so aus, dass die großen Mächte jeden unterstützen, der mit Ansprüchen auf das Territorium Serbiens hervortritt. So ist die Frage der Demokratie zur Frage der Selbsterhaltung Serbiens geworden. Daher ist es durchaus sinnvoll, einen Blick in die Vergangenheit zu werfen, um herauszufinden, ob Serbien gewisse demokratische Traditionen besitzt, an die es sich wieder annähern könnte. Muss Serbien ein demokratisches Bewusstsein und demokratische Institutionen schaffen, als habe es solche niemals gegeben, oder kann es sich auf seine Vergangenheit stützen und in ihr Inspiration, Halt und einen Wegweiser finden?

„Serbien muss sich demokratisieren und Milošević ablösen.“

Hat Serbien eine demokratische Tradition?

In dieser Frage teilen sich die Historiker in zwei Lager. Die eine Seite würde behaupten, dass Serbien eigentlich überhaupt keine demokratische Tradition hat, während man im anderen Lager darauf hinweisen würde, dass diese Tradition eindrucksvoll ist, wobei man sich vor allem auf die berühmte Periode zwischen 1903 und 1914 beriefe, als Serbien „der demokratischste Staat Europas“ gewesen sei. Es ist ohne Zweifel, dass Serbien gewisse demokratische Traditionen hat, aber es ist ebenso ohne Zweifel, dass diese nicht genügend tiefe Wurzeln fassen konnten, um entscheidend auf die jetzigen Ereignisse Einfluss nehmen zu können. Am genauesten würde man wahrscheinlich konstatieren, dass die demokratischen Werte nie zur Leitlinie des serbischen Staates und seiner Gesellschaft geworden sind, sondern dass sie vor allem ihren Platz am Rande der historischen Ereignisse und des kollektiven Bewusstseins gefunden haben.

Einen der Gründe dafür, dass das demokratische Bewusstsein marginalisiert worden ist, muss man im Fehlen einer serbischen staatlichen Kontinuität suchen. Es ist schwer, eine Verbindung zwischen dem Serbien des 19. Jahrhunderts, als die demokratischen Institutionen entstanden, und dem heutigen Serbien zu ziehen. Zwischen ihnen stehen drei jugoslawische Staaten, und alle drei waren undemokratisch. Vielleicht wird es für den nicht fachkundigen Leser ungewöhnlich sein, wenn wir behaupten, dass Serbien eine relativ stabile demokratische Entwicklung nur als unabhängiger Staat hatte, während man über die drei jugoslawischen Staaten vor allem behaupten könnte, dass sie gewisse demokratische Bewegungen, politische Bündnisse, demokratische Konzeptionen und Dissidentengruppen gebildet haben, nicht aber stabile demokratische Institutionen.

In der Tatsache, dass Serbien als Staat verschwunden ist, verbirgt sich ein Teil der Erklärung für die Agonie, in welcher es sich heute befindet. Das Königreich Serbien ist verschwunden, weil es die serbische „nationale Frage“ gelöst hat. Diese war durch zwei starke Bilder definiert. Das eine ist der Mythos über die Erneuerung des Kaiserreichs von Zar Dušan, und das andere bezog sich auf die Vereinigung aller Serben, die in zwei Kaiserreichen, nämlich dem Osmanischen und dem Österreichisch-Ungarischen, verteilt lebten. Diese Mythen haben einen Widerspruch zwischen der demokratischen Entwicklung Serbiens und der Lösung der serbischen nationalen Frage aufgebaut. Das ist der Hauptgrund dafür,

dass sich demokratische Traditionen nicht in der serbischen Kultur verwurzeln konnten. Vielmehr hat sogar das Gefühl für Nation, vor allem für ihre territoriale Erweiterung, den Sieg über die demokratische und wirtschaftliche Entwicklung davongetragen, indem diese Ziele leichtfertig auf die Zeit *nach* einer endgültigen Lösung der nationalen Frage verschoben wurden. Dieses Übergewicht des Nationalen gegenüber dem Demokratischen hat sich in einer starken nationalistischen Ideologie verankert, die in der ganzen neueren serbischen Geschichte eine wichtige, ja sogar entscheidende Rolle gespielt hat.

Grundsätzlich ist noch das traditionalistische (patriarchale) Bewusstsein zu nennen, das die Bauern als zahlreichste Klasse getragen haben. Dieses Bewusstsein hat sich vor allem im ambivalenten Verhältnis gegenüber dem Staat und der Regierung gezeigt. Während der Staat einen hohen Rang in den nationalen Zielen des serbischen Volkes innehatte, war die Regierung als Art der Herrschaftsausübung den Untergebenen entfremdet. Ein engerer Kontakt wurde nur in den Kriegen hergestellt. Die Regierung wurde in einer Mischung aus Angst, Respekt und Ignoranz erlebt, die sich zuweilen in anarchischen Aufständen entleerte, welche die Abschaffung der Willkürherrschaft verlangten. Die Bereitschaft, eine Herrschaft durch Aufruhr abzulösen, ist bis heute serbische Tradition geblieben. Die bäuerliche Tradition wurde unter den Bedingungen des Fehlens nationaler Kommunikationskanäle in der Gesellschaft auf urbanes Handeln übertragen. Aber es blieb eine passive und unbewegliche bäuerliche Masse, die das ambivalente Verhalten gegenüber der Herrschaft bewahrt hat, welches heute auf Unterordnung und Einhalten einer sicheren Distanz reduziert ist. Früher ist der Staat durch die Kriegsführung von bäuerlichen Massen gegen die Türken entstanden, während die Herrschaft niemals die Interessen der Bauern ausdrückte.

In den Bemühungen, die Beziehungen zwischen Demokratie und Nation neu zu definieren, hat das Überleben von bäuerlich-patriarchalen Strukturen keine ausreichende Dynamik der Gesellschaft ermöglicht. Die Dynamik war reduziert auf relativ kleine Gruppen der Stadtbevölkerung, während die Mehrzahl der Bauern praktisch passiv war. Diese Mehrheit ist nur in Kriegen und Revolutionen (nationalen und sozialen) erwacht, in denen sie eine soziale Beweglichkeit verwirklichte und ihre Kriegsbeute oft Jahrzehnte nach der Beendigung der Kriege verlangte.

„Das Übergewicht des Nationalen gegenüber dem Demokratischen hat sich in einer starken nationalistischen Ideologie verankert.“

Als natürlicher Träger von freiheitlichen und demokratischen Ideen war die zahlenmäßig kleine und dünne Bürgerschicht ein großes Manko für die Entwicklung der Demokratie in Serbien. Sie ist in Kriegen und Revolutionen verschwunden, und an ihre Stelle sind neue und ungebildete Menschen gekommen, die aus den Siegerlagern stammten. Während einer Generation haben sich die Eliten mehrfach abgewechselt, wobei die Richtung der Veränderung immer die gleiche war: von einer Führungselite zu einer ungebildeten und wieder von vorne zu einer neuen ungebildeten, nachdem sich die vorhergehende bereits kultiviert hatte. Diese radikalen sozialen Veränderungen haben ebenso wie die Veränderungen des staatlichen Rahmens nicht die Bildung und die Bewahrung von Bewusstsein und Wissen über demokratische Traditionen unterstützt. Es sah so aus, als würde man immer von vorne beginnen. Daher auch der große Verlust von Energie, daher aber auch die berechtigte Kritik an der Intelligenzia. Auch die „Gebildeten“ sind eigentlich aus dem vorhergehenden Krieg entstanden und hatten daher kein Selbstvertrauen, das auf wirklicher Bildung und stabiler Herkunft basiert hätte. In fast allen großen Wendepunkten, besonders seit der Bildung Jugoslawiens, fiel die serbische Elite, oder doch ihre Mehrheit, unter das Niveau des Volkes, und daher gelang es ihr nicht, die Funktion einer „Bewahrerin“ des Bewusstseins und des Wissens über die guten Traditionen der Vergangenheit einzunehmen. Sie betonte lieber ihr Halbwissen von der serbischen Demokratie im Sinne einer Rachenostalgie und der tragischen Verluste, die sich das serbische Volk von anderen zurückholen sollte, statt einmal erreichte Normen von politischem Verhalten, hinter die man nicht zurückgehen sollte, als verpflichtend zu postulieren.

Doch eine gewisse authentische Vorstellung von demokratischen Institutionen des Staates war am Rand des kollektiven Bewusstseins immer vorhanden. Sie zog sich wie ein roter Faden durch alle drei jugoslawischen Staaten, auch wenn sie, oder obgleich sie schon in der Mitte des 19. Jahrhunderts in Serbien verschwunden war. Dank ihrer kann auch das heutige Serbien einen Anhalt für die Zukunft und demokratische Veränderungen finden. Serbien ist kein geistig leeres Land. Auch in der letzten Periode, die für die Entwicklung der Kunst am wenigsten günstig war, blühten Theater, Musik, Film und Übersetzungen. In dieser selben Periode unter Milošević war Serbien im März 1991, im Juni 1992 und im Juni 1993 auf den Beinen, und 1996/97 hat es drei Monate hintereinander auf den Straßen demonstriert und verlangt, dass die Wahlresultate anerkannt würden, um welche die Regierung das Volk betrogen hatte. Ser-

bien ist auch 1999 mit der Forderung auf die Straße gegangen, dass Präsident Milošević zurücktritt, der wegen Kriegsverbrechen angeklagt ist, denn nur sein Rücktritt kann Serbien von der Isolation und dem Verfall befreien.

Obgleich Revolten und Revolutionen die häufigste Art und Weise sind, durch die in Serbien Veränderungen erreicht werden, und obgleich diese serbische Tradition die bekannteste ist, müsste der Öffentlichkeit doch klar gemacht werden, dass es wenigstens noch *drei Quellen demokratischen Bewusstseins* in Serbien gibt, die friedlich und konstruktiv sind. Die erste Quelle ist die Entwicklung demokratischer Institutionen im 19. und 20. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg; die zweite Quelle sind politische Konzeptionen, welche im Rahmen einzelner Bewegungen und Gruppen entstanden sind; und die dritte Quelle sind die politischen Bewegungen der Dissidentengruppen selber, die gegen undemokratische Regimes und für demokratische Veränderungen und Institutionen gekämpft haben. Ich werde versuchen, diese drei Quellen demokratischer Traditionen nur zu skizzieren, denn zu einer breiteren Ausführung reicht hier der Platz nicht.

Die Entwicklung im Königreich Serbien

Serbien als moderner Staat ist durch den Ersten und Zweiten Serbischen Aufstand seit Beginn des 19. Jahrhunderts (1804 und 1815) langsam entstanden. Den Status einer autonomen türkischen Provinz erlangte Serbien durch ein Dekret aus dem Jahre 1838, wonach der Fürst eine uneingeschränkte Herrschaft in innenpolitischen Fragen hatte. Schnell begannen in Serbien zahlreiche Aufstände mit dem Ziel, die Macht des Fürsten einzuschränken. Die erste Verfassung, die den Namen „Sretenjski“ (= Darstellungsverfassung) trägt, wurde 1835 erlassen (am Feiertag Darstellung des Herrn, serb. Sretenje, am 14. Februar), und sie ist bekannt durch ihre demokratische und liberale Gesinnung. Die erste serbische Verfassung war derart fortschrittlich, dass nicht nur Fürst Milos sich gegen sie wehrte, sondern auch die konservativen Mächte wie Russland, Österreich und die Türkei sich gegen sie verbündeten. Diese Verfassung galt praktisch nur einige Monate, denn der Fürst suspendierte sie mit Hilfe der großen Staaten. Doch der Kampf um die Einschränkungen seiner Macht setzte sich fort, vor allem hinsichtlich der Frage nach dem Staatsrat, eines Gremiums, dessen Mitglieder auf Lebenszeit gewählt wa-

ren und dessen Rolle es war, die Macht des Fürsten zu beschränken. Der Fürst hätte Entscheidungen nur mit Zustimmung des Staatsrates treffen können. Durch die Verfassung von 1838, die als „türkische Verfassung“ bekannt ist, wurde ein solcher Staatsrat installiert, und es entstand eine moderne Bürokratie und ein Gerichtswesen als Grundlage des europäischen serbischen Staates.

In den nächsten 20 Jahren kam es zur Stagnation der demokratischen Entwicklung. Mitte des Jahrhunderts entstand eine starke Jugendbewegung, die Intellektuelle und junge Leute, die im Ausland ausgebildet waren, um sich versammelte. Sie vertraten ein liberales und demokratisches Programm in wirtschaftlicher ebenso wie in politischer Hinsicht. Diese Bewegung prägte auch ein neues Programm der nationalen Befreiung, denn Serbien war immer noch türkischer Vasall. Die Bewegung der jungen Intellektuellen unterschied sich wesentlich von den vorhergehenden Aufständen und Revolten, denn sie entstand in einer Zeit des Friedens und hatte typisch zivilen Charakter (im Unterschied zu Aufständen, die militärisches Gepräge hatten). Sie entstand als Ausdruck der Dynamik der zivilen und bürgerlichen Gesellschaft. Abgesehen davon, dass diese Bewegung entscheidenden Anteil an der Entwicklung des modernen serbischen Staates hatte, ist sie auch deswegen bedeutend, weil damit die Tradition einer Bewegung junger Intellektueller begann, die so wichtig ist für das Erwachen der Demokratie in sehr unterschiedlichen historischen Perioden. Im Unterschied zu Bauern- und Arbeiterbewegungen haben die Jugendbewegungen verschiedene ideelle Projekte und verschiedene Formen von organisiertem Handeln entwickelt, welche die Entwicklungspotenziale der Gesellschaft eröffnet und artikuliert haben.

Die liberalen Bewegungen aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts und vor allem die „Vereinigte Serbische Jugend“ waren ebenso von nationalem Romantismus wie auch von liberalen Ideen geprägt, die für die Entwicklung des modernen Staates die meisten Verdienste haben. Doch die fortschrittliche Jugend hat sich noch mehr verdient gemacht, weil sie die Idee der nationalen Befreiung (in erster Linie gegenüber dem Türkischen und dem Österreichischen Reich) ausgeglichen hat und den Kampf um Demokratie der Bürger innerhalb des Staates mit neuem Sinn versehen hat. Als erster hat das Jevrem Grujić im Jahre 1848 getan, der Gründer der Vereinigung der serbischen Jugend und ein führender Vertreter des liberalen Denkens in Serbien. Er hat als erster gesagt, dass äußere Freiheit ihren Sinn ohne innere Freiheit verliert, denn es würden „innere Türken“ bleiben. Die Verbindung der äußeren Befreiung des Staates mit

der inneren Freiheit der Bürger hat den Grund für die demokratische Ideentradition und für die Übereinstimmung des Begriffs der Nation mit der modernen Demokratie gelegt, die auf gleichen Rechten der Bürger und einer verfassungsmäßigen Beschränkung der Staatsmacht begründet ist. Dazu haben am meisten die Liberalen beigetragen, aber auch die frühen Sozialdemokraten, welche die Idee von der Verbindung zwischen der äußeren und der inneren Freiheit akzeptiert und weiterentwickelt haben. Und tatsächlich begann der Aufstieg der Demokratie in Serbien, nachdem die berühmte Versammlung am Andreastag (am kirchlichen Feiertag des Hl. Apostels Andreas, am 13. Dezember 1858) zusammengetreten war, welche junge Liberale versammelte, und erreichte seinen Höhepunkt in der Zeit zwischen 1903 und 1914.

Die stufenweise Einrichtung von politischer Demokratie lehnte sich an die Entwicklung einer Bürgerschicht an, obgleich die soziale und wirtschaftliche Entwicklung langsamer vor sich ging als die politische. Bei relativer Ausgewogenheit von liberalen, nationalen und sozialen Ideen näherte sich Serbien mit der Entwicklung seiner Institutionen dem Kreis der europäischen Gesellschaften an und unterschied sich nicht wesentlich von ihnen. Besonders wichtig war die Entwicklung auf politischer und auf konstitutionell-legislativer Ebene. Unter dem Einfluss liberaler Ideen wurde schon 1861 und 1862 die türkische Verfassung gründlich geändert, so dass zum ersten Mal eine Volksversammlung (Parlament) als ständige Einrichtung eingeführt wurde, obwohl sie am Anfang nur beratenden Charakter hatte. Bereits 1869 wurde eine neue Verfassung erlassen, die dem Parlament gesetzgeberische Macht (wenn auch sehr beschränkt) verlieh. Es wurden Parlamentswahlen für jedes vierte Jahr vorgeschrieben, was zu einer Aktivierung des Volkes beitrug, und zahlreiche Bürgerrechte wurden verkündet.

In den nächsten 20 Jahren kam es zu einer intensiven Entwicklung Serbiens. In dieser Periode wurde es zu einem unabhängigen Staat in der Form eines Königreiches (1878). Es entstanden politische Parteien, und unter dem Eindruck des Aufstands von Timok und des verlorenen Krieges gegen Bulgarien kam es zu einem neuen demokratischen Aufschwung, der sich vor allem in der Verfassung von 1888 zeigte. Das war eine Verfassung, die im wahrsten Sinne des Wortes die Bildung einer parlamentarischen Demokratie ermöglichte: Das Parlament hatte volle

„Die Verbindung der äußeren Befreiung des Staates mit der inneren Freiheit der Bürger hat den Grund für die demokratische Ideentradition gelegt.“

gesetzgeberische Aktivität und das Recht, den Staatsetat zu erlassen; die Regierung musste sich vor dem Parlament verantworten, alle Rechte und Freiheiten der Bürger waren anerkannt, das Gerichtssystem war unabhängig usw. Bereits 1893 kam es zur Suspendierung der fortschrittlichen Verfassung, worauf eine ähnliche Verfassung erneut erst 1903 erlassen wurde, als das goldene Zeitalter der serbischen Demokratie begann, welches bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges dauerte.

Jugoslawien: Demokratisches Bewusstsein am Rand

An den Rändern des politischen Lebens in den beiden ersten jugoslawischen Staaten (beide waren undemokatisch, wobei der zweite die Demokratie nach dem Modell der Sowjetunion abgeschafft hat) entstanden demokratische Bewegungen, Koalitionen, politische Konzeptionen und Dissidentengruppen. Eine institutionelle Entwicklung von Demokratie hat nicht nur nicht bestanden, sondern ist von einem halbdemokratischen Staat, wie Jugoslawien es am Anfang und am Ende war, bis zur Diktatur des Proletariats und einem Einparteienmonopol immer geringer geworden.

Die Demokratie hatte im ersten Jugoslawien keine Chance. Es begann als Verfassungsmonarchie (die Veitstagsverfassung wurde am Tag des Hl. Veit, am 28. Juni 1919 erlassen), aber der König verfügte über

„Die Demokratie hatte im ersten Jugoslawien keine Chance.“

einige Vollmachten, die im Widerspruch zur parlamentarischen Demokratie standen. Doch die Verfassung wurde vor allem deswegen sabotiert, weil die Kroaten

sie nicht akzeptierten und sie überhaupt nur mit einer geringen Mehrheit (welche die Muslime ermöglichten) verabschiedet wurde. Tatsächlich begannen sofort nach der Vereinigung die nationalen Konflikte und Unzufriedenheiten. Wegen der ständigen nationalen Querelen hatte König Alexander einen fatalen Fehler begangen und 1929 eine Diktatur eingeführt, womit praktisch die Idee des Jugoslawentums in den Augen der nichtserbischen Völker, vor allem der Kroaten, zerstört war. Erst 1935 kam es zu einer gewissen Rückkehr der Demokratie (nach der Ermordung von König Alexander 1934), als Wahlen ausgeschrieben wurden, zu denen eine vereinigte kroatisch-serbische Opposition mit einer einheitlichen Liste antrat. Diese Opposition und die über nationale Koalition bildeten 1937 einen Block der nationalen Übereinstimmung und ver-

langten Wahlen für eine verfassungsgebende Versammlung. Zu wirklichen Veränderungen kam es 1939, als der *Sporazum* unterschrieben wurde, die Übereinkunft über die Bildung der Banschaft Kroatien, durch die den Kroaten ein hoher Grad an Autonomie gewährt wurde. Aber da war es bereits zu spät, der Krieg hatte begonnen. In diesem Krieg wurde das erste Jugoslawien überrollt und durch Deutschland und seine Bündnispartner in Stücke geteilt. Der erste jugoslawische Staat ist auch im Blut des Bürgerkriegs und des Völkermordes untergegangen, den der Unabhängige Staat Kroatien an Serben, Juden und anderen beging.

Sowohl im ersten als auch im zweiten Jugoslawien gab es eine gewisse Kontinuität mit den liberalen und demokratischen Ideen, welche in der Mitte des vorigen Jahrhunderts in Serbien entstanden sind. Die einzelnen Punkte dieser Kontinuität wurden nicht so verstanden, sondern man könnte eher sagen, dass sie eine Verteidigungslinie der inneren Freiheit und des Widerstandes gegen die Diktatur gehalten haben. Besonders lässt sich die Tradition der Bewegung junger Intellektueller beobachten, in deren Rahmen die Idee von Freiheit wieder aufgegriffen wurde. Im kommunistischen Serbien entstand bereits 1954 die erste Studentenbewegung, die trotz ihrer begrenzten Wirkung den Beginn der weiteren Einschränkung von Freiheiten verschieben konnte. Später hat die Studentenbewegung von 1968 vor allem in Belgrad die sozialistische Beschaulichkeit massiv beunruhigt. Vor allem durch ihr selbstständiges Wirken (also unabhängig von der kommunistischen Partei) und durch das Potenzial, sich von einer radikal linken zu einer liberalen Bewegung zu entwickeln, hat die Studentenbewegung von 1968 eine Schlüsselrolle in der Erneuerung des demokratischen Bewusstseins in Serbien gespielt. Ende der 70er und Anfang der 80er Jahre wurde der Kern der 68er zu einer liberalen „Petitionsbewegung“, welche alle wesentlichen Fragen von Bürgerrechten und des Mehrparteiensystems artikulierte.

Wenn man nach der Kontinuität liberaler Ideen in der serbischen Tradition sucht, muss man unbedingt den ersten Dissidentenkreis um Milovan Djilas erwähnen, den berühmtesten Dissidenten in der gesamten kommunistischen Welt. Djilas lässt sich als Erneuerer der liberalen Ideen in Serbien betrachten, ungeachtet der Tatsache, dass ein Bewusstsein über diese Kontinuität nicht vorhanden war. Djilas hatte zahlreiche Nachfolger in Dissidentenkreisen, aber in einem weiteren Sinne waren seine besten Schüler die „serbischen Liberalen“, die unter der Führung von Marko Nikezić und Latinka Perović Ende der 60er Jahre äußerst wichtigen Einfluss in Serbien hatten. Das Wesen des serbischen Libera-

lismus ließ sich in der Konzeption einer wirtschaftlichen Entwicklung Serbiens und seiner Modernisierung betrachten. Die Entwicklungskonzeption war auch das Wesen der nationalen Politik. Wenn Serbien sich auf die eigene Entwicklung konzentriert hätte, hätte es radikal auf die Kontrolle des jugoslawischen Zentrums verzichtet, zum Nutzen von gleichberechtigten Absprachen der Völker darüber, was der gemeinsame Staat in seiner Verantwortung haben sollte.

Damit lässt sich die Hypothese vom serbischen Zentralismus und vom besonderen Interesse Serbiens bestreiten, den Polizisten für den gemeinsamen Staat zu spielen. Diese weitreichenden Ideen wurden durch die Säuberungen von Tito und durch die Vertreibung einiger hundert fähiger und gebildeter Menschen aus führenden Positionen aufgehalten. Durch die Einsetzung einer gehorsamen serbischen Führung geriet Serbien für lange Zeit in eine Sackgasse. Die Vermutung ist nicht übertrieben, dass die gewaltsame Absetzung der serbischen Liberalen 1972 das Phänomen eines serbischen Ressentiments und die Erneuerung des Nationalismus ermöglicht hat. Als die Berliner Mauer fiel und als ganz Osteuropa eine neue Chance bekam, eine demokratische Entwicklung zu nehmen, entschied sich Serbien dafür, sich auf den Ruinen Jugoslawiens territorial zu vergrößern und alle Serben unter einer Staatsmacht zu versammeln.

Beide jugoslawischen Staaten haben bestätigt, dass das wichtigste Hindernis für die Entwicklung zur Demokratie der permanente Versuch war, die nationale Frage zu lösen, und zwar nicht nur die serbische nationale Frage, sondern die aller Völker, die zu Jugoslawien gehörten. Weder dem ersten noch dem zweiten Jugoslawien ist es gelungen, sich als ziviler und demokratischer Staat zu konstituieren bzw. eine zivile Nation zu bilden, welche das ethnische Verständnis von Nation überwunden hätte. Beide jugoslawischen Staaten bestätigen, dass sich Demokratie nur dort entwickeln kann, wo man sich nicht mehr mit der Lösung der nationalen Fragen beschäftigt, wenigstens nicht durch extreme Bewegungen oder durch eine drastische Diskriminierung eigener Bürger nur deswegen, weil sie nicht dem dominanten ethnischen Volk angehören.

Zusammenfassung

Es gibt serbische demokratische Traditionen. Um sie zu aktivieren, ist es notwendig, sie vom Nebengleis auf das Hauptgleis zu verlegen. Damit das geschieht, müssten liberale und demokratische Ideen den Sieg über

radikale nationalistische und kommunistische Ideologien davontragen. Dieser Sieg müsste durch eine wirtschaftliche Entwicklung und die Öffnung gegenüber Europa befestigt und bestätigt werden. Die Vergangenheit lehrt uns, dass die Verbindung zwischen der inneren und der äußeren Freiheit als Damm gegen Nationalismus und Kommunismus oft gegenüber den Angriffen extremer Ideologien nachgegeben hat. Dazu haben auch einige ungleichmäßige wirtschaftliche Entwicklungen beigetragen, eine wirtschaftliche Rückständigkeit und die langsame Entwicklung von Kapitalismus und bürgerlicher Schicht. Daraus erwuchsen extreme Kräfte, die in der gesamten neueren Geschichte Serbien zwischen dem nationalistischen und dem kommunistischen Dogma hin- und hergezogen haben. Am Ende des 20. Jahrhunderts haben sich diese beiden unglücklich miteinander verbunden und eine fast undurchdringliche Wand gegenüber der demokratischen Entwicklung gebildet, aber auch gegenüber der eigenen Tradition, die mit der Idee der inneren und äußeren Freiheit verbunden ist.

Die Verwicklung liegt weiterhin in der engen Verbindung zwischen Demokratie und Nation. Das Konzept der fortschrittlichen serbischen Jugend aus dem 19. Jahrhundert ist auch heute noch aktuell, denn es hat keine Wurzeln in Gesellschaft und Staat gefasst. Während der Druck, der von außen auf Serbien ausgeübt wird, eine sehr begrenzte Einflussmöglichkeit auf einen möglichen Sieg der demokratischen

„Die Hinwendung zur Demokratie ist eine reale Chance für das heutige Serbien.“

Kräfte hat, können die inneren Umstände real dazu beitragen. Es ist möglich geworden, der inneren Freiheit neue Bedeutung zu verleihen, denn Serbien hat sich von der Lösung der nationalen Frage befreit. Es ist im Kampf um Großserbien unterlegen, und zwar nicht nur militärisch, sondern auch moralisch. Diese Tatsache dringt in das Bewusstsein der Menschen ein, besonders nach dem Verlust des Kosovo, so dass sich jetzt als reale Chance die Hinwendung zur Demokratie öffnet. Dazu kann auch die Erinnerung beitragen, dass eine solche Hinwendung in Übereinstimmung mit der serbischen Tradition liegt, die leider so oft vergessen wird.

Der Stabilitätspakt für Südosteuropa – eine Hoffnung

Als die internationale Staatengemeinschaft Ende Juli 1999 bei einem großangelegten Gipfel mit Minutenstatements den Abschluss des Stabilitätspaktes der Europäischen Union für Südosteuropa feierte, wollte man den Eindruck erwecken, dass nun alles den richtigen Weg in dieser Ecke des Kontinents ginge. In Wirklichkeit war bestenfalls ein Anfang gesetzt, allerdings einer, der von ganz entscheidender Bedeutung ist. Angesichts der Probleme mit Russland, der Erweiterung der Europäischen Union nach dem Osten und einer Fülle von anderen Problemen, hat man eigentlich die Frage einer Strategie für Südosteuropa immer straflich vernachlässigt. Es hat vier Kriege auf dem Balkan bedurft, um das Bewusstsein zu schärfen. Die Europäische Union hat zwar schon lange von einem „regional approach“ gesprochen, ihn aber nicht wirklich gehabt. In der Nachbarschaft der heutigen EU liegen Länder, die Beitrittskandidaten der ersten Reihe sind, wie Ungarn und Slowenien, dann aber gab es mit Rumänien und Bulgarien Kandidaten der zweiten Reihe, Länder in der Krise wie Bosnien-Herzegowina und Albanien, schließlich solche, wo man keine Antwort parat hatte wie Kroatien und Makedonien und dann noch Jugoslawien, mit dem wir bis heute nicht so recht etwas anzufangen wissen.

Ein für alle mal ist mit dem Stabilitätspakt festgelegt worden, dass das eigentliche Ziel die Integration bedeutet. Dennoch sind noch einige Probleme offen, vor allem die Frage, wie die Organisation des Stabilitätspakts geschieht. Die Gefahr ist sehr groß, dass rivalisierende Interessen sichtbar werden, dass zuviel Initiativen, aber auch Sonderbemühungen von Regierungen dort stattfinden, statt ein einheitliches europäisches Bild entstehen zu lassen. Schon vom Ansatz her wird es schwierig sein, den Spezialkoordinator des Stabilitätspaktes mit der Mission der Vereinten Nationen im Kosovo und dem Office des High Representative

Dr. Erhard Busek, Vizekanzler a.D. der Republik Österreich, ist Vorsitzender des Instituts für den Donauraum und Mitteleuropa in Wien und Koordinator der „Southeast European Cooperative Initiative“ (SECI).

in Bosnien-Herzegowina zu koordinieren. Mehr noch wird sichtbar, dass manche Regierungen wie die griechische und italienische gewisse Sonderinteressen verfolgen, die durch die geopolitische Lage motiviert sind. Unklar ist auch noch die Strategie, die beim Wiederaufbau verfolgt wird. Oft war von einem Marshallplan die Rede, der seit 1989 aber nie wirklich gekommen ist. Neben der notwendigen Geldausgabe für Flüchtlingsprobleme und Beseitigung von Kriegsschäden wäre es allerdings wichtiger, Finanzierungssysteme herauszubilden, die Kredite mit langer Dauer und geringer Zinsrate geben, um die notwendige Infrastruktur zu schaffen. Entscheidend ist aber, dass die Länder der Region selbst bestimmen, was sie als Priorität ansehen und wo ihnen geholfen werden soll. Das Warten auf die nächste „Geber-Konferenz“ ist in Wirklichkeit keine Lösung.

Ein Sonderkapitel stellt Jugoslawien dar: Zu meinen, mit dem Abgang von Slobodan Milošević seien alle Probleme gelöst, wäre sehr naiv. Mit den Serben sind die Beziehungen der europäischen Staaten am geringsten entwickelt. Der Ab- und Ausschluss von der übrigen Staatengemeinschaft hat dazu geführt, dass ein isoliertes Bewusstsein entstanden ist, bei dem die Geschichte und die Interpretation der eigenen Rolle zu einer problematischen Positionierung geführt hat. Wir müssen uns aber die Frage stellen, die übrigens nicht nur für Jugoslawien gilt, ob wir überhaupt genügend über die Menschen Bescheid wissen, die dort zu Hause sind. Kennen wir ihre Geographie, ihre Literatur, ihre Lebensgewohnheiten und nicht zuletzt ihre Geschichte? Gehen wir nicht allzu oft mit unseren Kategorien heran, ohne richtig einzuschätzen, dass hier unterschiedliche Entwicklungsstufen vorliegen und insbesondere dann, wenn wirtschaftliche und soziale Probleme bestehen, die eigenen Gefühle und Mythen eine besondere Rolle spielen?

„Das eigentliche Ziel des Stabilitätspakts ist die Integration in die Europäische Union.“

Vorurteile gegenüber „dem Balkan“

Seit bald zehn Jahren schockieren uns die Nachrichten über die Geschehnisse in dieser Ecke Europas, die wir mit Balkan bezeichnen. Vier Kriege sind es, zahllose Vertriebene und Tote, Zerstörungen – und noch immer keine Perspektive der Stabilität. Manche mögen mit den Vorurteilen, die uns zu eigen sind, sagen, dass das eben „typisch Balkan“ sei. Ich glaube,

dass wir den Menschen, die dort zu Hause sind, herzlich unrecht tun. Einige Argumente dazu seien angeführt:

Vergessen wir nicht, dass es seit mehr als 150 Jahren andere Mächte sind, die auf den Balkan Einfluss nehmen. Das Osmanische Reich wurde von Russland, der Habsburger-Monarchie, aber auch den Westmächten bekämpft, manchmal aber auch unterstützt. Man hat sich Stücke herausgerissen oder politische Lösungen erzwungen, die naturgemäß immer zu ungerechten Grenzen führten. Von einer Selbstbestimmung war bisher nie die Rede! Der dort nach dem Zweiten Weltkrieg vorherrschende Kommunismus hat dazu geführt, dass die nationalen Probleme quasi in ein Gefrierfach gegeben wurden. Die Ideologie des Internationalismus hat es nicht zugelassen, sich diesen Fragen zu widmen. Auch wir im Westen haben lange gebraucht (Südtirol, Irland), bis wir die entsprechenden Lösungen gefunden haben. Als die kommunistischen Staatsparteien verschwanden, kamen alle diese Probleme, die bei uns weiter fortgeschritten, aber deswegen noch lange nicht gelöst sind, in aller Deutlichkeit zum Vorschein, manchmal in einer Dynamik, die durch die Unterdrückung beängstigend stark ist.

Unsere Auffassung von Titos Jugoslawien beruhte meistens nicht auf einer wirklichen Kenntnis der Situation. Ein Ferienaufenthalt an der dalmatinischen Küste und die relative Liberalität nach außen haben uns glauben lassen, dass dort alles in Ordnung sei. Dass es ein äußerst labiles System war, das nur durch die Person Titos als Fixpunkt zusammengehalten wurde, hat in Wirklichkeit niemand registriert.

Die Fehler der Vergangenheit

Nach 1989 erscholl der Ruf „Zurück nach Europa!“ in den ehemaligen Ländern des Warschauer Paktes. Weniger hat man sich um Südosteuropa gekümmert, da es durch Konflikte auf sich aufmerksam machte. Den wenigsten Ländern wurde eine wirkliche Perspektive eröffnet, vielmehr glaubten wir, alle anderen belehren zu müssen, wie sie sich zu verhalten haben. Dass es eine Zeit braucht, Demokratie zu lernen und zu leben, eine freie Marktwirtschaft zu haben und für sich selbst Verantwortung zu übernehmen, das haben wir nicht richtig eingeschätzt.

Für all das bezahlt die Region eine Rechnung. Es ist aber nicht nur die Region Südosteuropa, wie wir sie besser nennen sollten – denn Balkan und Balkanisierung sind keine freundlichen Worte –, sondern es ist auch Europa. Alle Krisenzonen sind etwa eine Flugstunde entfernt und wir

mussten inzwischen bitter lernen, dass die mangelnde Stabilität dort auch uns durch Migration, Kriegshandlungen und Instabilität beeinflusst. Damit ist die Frage, ob wir überhaupt mit diesen Ländern etwas zu tun haben, hinreichend beantwortet. Es gibt die Verantwortung des Nachbarn, der schließlich auch ein Interesse haben muss, dass es im Haus daneben ordentlich, friedlich und zukunftsorientiert zugeht.

Es kommt noch dazu, dass wir in der Vergangenheit ein tüchtiges Maß an Verantwortung und damit auch Schuld auf uns geladen haben. Am Beispiel der Kosovo-Krise ließe sich leicht erläutern, dass es etwa die Habsburger waren, die die Serben um 1700 aus dem Kosovo mitgenommen haben, um sie in der Vojvodina oder in Ungarn anzusiedeln – mit freiem Grund und Boden und Steuerprivileg. Die Serben wurden als Wehrbauern benutzt. Schließlich wurde Serbisch als Schriftsprache in Wien entwickelt, um sie gegen die Türken instrumentalisieren zu können. Das haben wir alles vergessen, es zeigt aber deutlich, dass die Verantwortung schon in der Geschichte beginnt.

Nehmen wir aber nicht nur die Argumente der Vergangenheit, sondern auch die der Zukunft. Mit welchem moralischen Recht kann man erklären, dass Völker und Länder von der europäischen Integration auszuschließen sind? Man muss ihnen Zeit und Hilfe geben, aber wir haben nicht das Recht, uns selbst einzureden, dass wir die besseren und wichtigeren Europäer seien. Die Globalisierung führt nebenbei noch dazu, dass wir alles an Europa mobilisieren müssen, damit wir in diesem Wettbewerb der Welt bestehen können. Die strategische Bedeutung von Südosteuropa für das östliche Mittelmeer, für den Raum des Schwarzen Meers, als Brücke zu den islamischen Ländern, zur Kaukasus-Region und zu Zentralasien ist von entscheidender Bedeutung. Hier findet nicht nur die Begegnung mit der von der Orthodoxie geprägten Welt statt, die wir überhaupt noch nicht begriffen haben, sondern auch mit der islamischen Welt. Beide Generalproben haben wir nicht bestanden. Johannes Paul II. ist zuzustimmen, wenn er von den beiden Lungenflügeln Europas spricht und die orthodoxe Welt damit meint. Schließlich ist nicht nur Benedikt von Nursia ein Heiliger Europas, sondern auch Kyrill und Method, die die Evangelisierung und damit die Schrift in diesen Teil Europas gebracht haben.

Damit wird aber auch klar, dass es nicht nur ein Problem von Militärbündnissen und Wirtschaftsräumen ist, sondern vor allem der Bildung. Eine Reihe von Projekten wie Schüler- und Studentenaustausch, die Identifizierung des unterschiedlichen Geschichtsverständnisses und die

Heranbildung von Journalisten wurden begonnen. Die Schule hat hier eine große Aufgabe, nämlich unvoreingenommen ein Bild dieses Subkontinents zu vermitteln. Auch im Austausch kann hier viel gewonnen werden, weil vor allem das Verständnis für andere die entscheidende Brücke für die Zukunft darstellt.

Bewusstseinswandel im Westen ist notwendig

Dem Staatskanzler Metternich, der den Wiener Kongress dominierte, wird der Satz zugesprochen: „Der Balkan beginnt am Rennweg in Wien.“ Er muss es gewusst haben, denn sein Palais steht dort. Was will ich damit sagen? Die entscheidende Aufgabe besteht darin, den Balkan eben nicht in diesem Sinn bei uns beginnen zu lassen, sondern dafür zu sorgen, dass es auch eine entsprechende Zone Europas wird. Der Stabilitätspakt der Europäischen Union für Südosteuropa ist ein guter Weg dazu, weil er die Perspektive der Integration auch für diese Länder eröffnet hat. Der Weg dorthin ist allerdings schwierig. Dennoch haben wir nicht einmal militärisch eine gewisse Stabilität gefunden, geschweige denn politisch. Was sind die Gefahren? Dass wir in einem Neo-

kolonialismus den Menschen in Südosteuropa erklären, was sie tun sollen. Sie müssen es selbst entdecken und selber gestalten, letztlich auch selbst verantworten, denn es handelt sich um ihre Heimat.

Leider hat der Westen viele Ankündigungen parat gehabt. So war etwa immer wieder von einem Marshallplan die Rede, in Wirklichkeit ist aber herzlich wenig geschehen. Wir erklären allen, welche Bedeutung Menschenrechte haben, tun aber herzlich wenig dazu, um auch deren Realisierung zu ermöglichen. Oft sind freiwillige Organisationen privater Art viel wirksamer als Regierungen, wie die Korruptionsfälle der letzten Zeit bewiesen haben.

Eine wichtige Voraussetzung aber gibt es: Wir müssen überhaupt Kenntnis nehmen von diesen Ländern. Noch gibt es viele, die nicht einmal wissen, wo diese neuen „alten Länder“ liegen, wie die Hauptstädte heißen und welche Sprachen dort gesprochen werden. Es gibt auch viele Absurditäten wie etwa der Staatsname von Makedonien: „The Former Yugoslav Republic of Macedonia“. Kann man so einen Staat bezeichnen oder wie soll man die Bürger dieses Staates bezeichnen? Wissen wir genau wo die Republik Moldau liegt, welche Sprachen dort gesprochen

werden und welche Bedeutung dieses Land hat? Ist uns klar, dass seit 1989 in der Nähe von uns 23 neue Staaten entstanden sind? Haben wir die Voraussetzungen geschaffen, um gerechte Urteile abzugeben, anstatt jener Vorurteile, die auch die Medien beherrschen?

Fragen über Fragen, die nicht nur diese Länder, sondern auch uns betreffen. Gefragt ist das Antlitz Europas, die endgültige Form des Kontinents, für die wir alle Verantwortung tragen. Denn schließlich handelt es sich um Nachbarn, denn Nachbar ist heute nicht nur einer, an den wir grenzen, sondern der sich auch in unserer mittelbaren Umgebung befindet. Zu kurz sind die Distanzen geworden. Auf der einen Seite sind wir ungeheuer stolz auf die kulturelle Vielfalt, die uns letztlich auch die Vermischung mit den Menschen aus diesen Ländern gebracht hat. Auf der anderen Seite entwickeln wir aber auch eine gewisse Xenophobie, die uns das Leben einfacher macht. Natürlich ist Europa schwieriger geworden. Früher konnte man zwischen Ost und West unterscheiden, heute müssen wir uns über eine differenzierte Landschaft auch ein differenziertes Bild machen. Bildungsaufgabe genug, wobei es sich nicht um ein Wissen handelt, damit man Kreuzworträtsel besser lösen kann, sondern eines, das wir brauchen, um wirklich gute Europäer zu sein.

Der Stabilitätspakt

Am 16. September 1999 hat sich nun der „Runde Tisch für Südosteuropa“ in Brüssel konstituiert. Der Spezialkoordinator Bodo Hombach hat hier nicht nur die Staaten der Region und die Mitgliedsländer der Europäischen Union vereint, sondern auch die USA, Kanada, Japan, Russland und die Ukraine sind dabei. Einerseits ist es sehr gut, wenn alle an einem Tisch sitzen, andererseits wird natürlich die Beschlussfassung dadurch noch schwieriger. Dennoch gelang es, in einer ersten Runde einen Arbeitsplan zu verabschieden, wobei dem „Regionaltisch Südosteuropa“ die Aufgabe zukommt, ein „clearing house“, also eine Koordinationsstelle und Ort der gegenseitigen Information zu sein, das versucht, nicht nur eine Übersicht, sondern auch eine Zuordnung der Aktivitäten vorzunehmen, die an sich reichlich existieren, aber manchmal in Konkurrenz oder gar in Widerspruch miteinander arbeiten. Daneben gibt es die „High Level Group“, die aus der Weltbank, der EU-Kommission, den USA, sowie anderen internationalen Finanzinstitutionen besteht. Formal ist diese nicht mit dem Stabilitätspakt verbunden, hat aber die Aufgabe, im Rahmen der G7, also der reichsten Länder der Welt, Geld für die

vorgeschlagenen Projekte zu sammeln. Der Weg wird sicher dorthin führen, dass die Projekte über den Runden Tisch und seine Arbeitsgruppen dorthin gelangen. Wie das funktioniert, kann heute noch nicht gesagt werden, aber ein guter Wille ist wirklich zu verzeichnen.

Unter dem Runden Tisch sind drei Arbeitstische eingerichtet worden, die wieder die Möglichkeit haben, Unterformationen zu bilden, wobei man das in gesunden Grenzen halten möchte. Der erste Tisch befasst sich mit *Demokratisierung und Menschenrechten* und arbeitet unter dem Vorsitz des ehemaligen niederländischen Außenministers Max van der Stoel, der als Hochkommissar für die nationalen Minderheiten in der OSZE bisher schon eine imponierende Arbeit in aller Stille geleistet hat, um Krisen zu vermeiden. Aufgabe dieser Arbeitsgruppe ist es, die grenzüberschreitende Zusammenarbeit zwischen den Ländern der Region zu fördern, dafür zu sorgen, dass die Völker und die Minderheiten in Frieden miteinander leben und aufeinander zugehen, sowie Beamte darauf zu trainieren, eine moderne Verwaltung zu etablieren. Insbesondere ist es auch die Aufgabe, bis auf die Kommunalebene zu wirken, um nach dem Gesichtspunkt der Subsidiarität ein demokratisches Funktionieren zu gewährleisten. Ein wichtiger Punkt ist der Vergleich der Gesetzgebung sowie die Beachtung der Menschenrechte. Dass auch die Medien und die kulturelle Dimension (Erziehung, Betreuung der Jugend), der Dialog zwischen den Ethnien und Religionen dazugehört, versteht sich von selbst. Als Sonderaufgabe ist noch die Betreuung der Flüchtlinge zu verzeichnen, wobei das Hochkommissariat für Flüchtlingsfragen der Vereinten Nationen besonders eingeschaltet ist.

Der zweite Arbeitstisch befasst sich mit dem *wirtschaftlichen Wiederaufbau, der Entwicklung und der Zusammenarbeit*. Hier muss erwähnt werden, dass es bereits eine Reihe von Initiativen gibt, die auf diesem Gebiet arbeiten, so etwa die „Southeast European Cooperative Initiative“ (SECI), die bereits nach dem Dayton-Agreement zwischen der EU und den USA geschaffen wurde. Dabei geht es um die grenzüberschreitende Zusammenarbeit, die Verbesserung der Grenzsituationen sowie des Zolls, die Angleichung der Verwaltungsregelungen an die Europäische Union und die Sicherstellung der Transportwege, die sich zum Teil in einem katastrophalen Zustand befinden. Ein anderes Aufgabenfeld ist das Bankensystem und die Währungspolitik, da viele Staaten der Region eine galoppierende Inflation haben und Banksicherheiten weitgehend unbekannt sind. Diese Gruppe wird sich auch damit befas-

sen müssen, inwieweit der Freihandel stärker eingeführt werden kann, dessen Ziel es sein muss, die Unternehmen der Region zu aktivieren und die Märkte nicht mit westlichen Gütern zu überschwemmen, was zu einem Ende der lokalen Produktion führen würde. Auch Umweltfragen sind hier genannt, die in grenzüberschreitender Zusammenarbeit zu leisten sind, genauso Energieprobleme etwa in der Versorgung mit Gas, Öl und Strom. Den Vorsitz in dieser Arbeitsgruppe hat der internationale Direktor der italienischen Nationalbank, Scaramuci, wobei diese Gruppe bereits Mitte Oktober in Italien ihre Arbeit begonnen hat.

Der dritte Arbeitstisch befasst sich mit *Fragen der Sicherheit* und steht unter den Auspizien der Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (OSZE). Ein Schwede, Botschafter Eliasson, hat hier den Vorsitz übernommen, wobei gerade diese Gruppe eine der komplexeren Aufgaben hat, nämlich Probleme der Justiz und der internen Verwaltung zu klären, diskriminierende Gesetze zu beseitigen, die Zusammenarbeit mit Europol sicherzustellen, Asylrechte zu sichern und die Wanderungsbewegungen zu kanalisieren sowie für die Entwicklung der Polizei zu sorgen. Ein weiterer Komplex sind natürlich Fragen der militärischen Sicherheit, die in Zusammenarbeit mit der NATO zu klären sind. Die Kontrolle der Waffenarsenale offizieller und privater Art wird eine der großen Fragen sein. Genauso wie die Folgen des Krieges wie zum Beispiel die Beseitigung von Landminen.

Bei allen diesen Tischen gibt es einen Co-Vorsitz aus der Region, der alle halben Jahre wechselt. Es wird sich zeigen, ob dieses System, das partiell eine geringe Kontinuität hat, wirklich arbeitet und dazu führt, dass die Länder der Region selbst ihren Willen artikulieren können und selbstständig Verantwortung übernehmen. Ebenso ist es eine Gefahr, dass ein Zuviel an Institutionalisierung und Konferenzen entsteht, und zuwenig Bereitschaft existiert, wirklich zu helfen.

Bleibende Herausforderungen

Es hat zwar bereits eine „Geber-Konferenz“ gegeben, es ist aber nicht absehbar, was wirklich an Geld zur Verfügung steht. Die bisher genannten Unsummen sind weder in der Öffentlichkeit günstig, noch in Wahrheit realistisch, weil weder das Ausmaß der Schäden noch die geeignete Art der Investition absehbar ist. Ganz sicher wäre es gut, Kredite mit

langer Laufzeit und niedrigen Zinssätzen zur Verfügung zu stellen, denn die bisherige Strategie der geschenkten Gelder wie in Bosnien-Herzegowina hat sich nicht bewährt. Jeder muss eigentlich lernen, das zu verdienen, was er investiert, wobei unter den schwierigen Umständen von Südosteuropa natürlich auch entgegenkommendere Bedingungen notwendig sind. Aufgabe der Europäischen Union und anderer Länder ist es, Experten und Machbarkeitsstudien zur Verfügung zu stellen, aber nicht die Aufgaben anstelle der Länder selbst zu besorgen. Das ist aber eine bleibende Versuchung, denn offen gestanden kommen wir uns alle gescheiter vor als die anderen. Und dies erst recht in der gegebenen politischen Situation im Südosten unseres Kontinents.

Fassen wir zusammen: Die Richtung stimmt, die Anfänge sind gesetzt, aber der Teufel sitzt wie immer im Detail. Entscheidend ist aber, dass wir in der nächsten Zeit nicht das Interesse an Südosteuropa verlieren, denn Konfliktpotential ist dort noch genug vorhanden. Das generelle Ziel aber muss sein, nicht Grenzen zu verändern, sondern die Bedeutung der Grenzen zu reduzieren, um sie schließlich im Wege der europäischen Integration zum Verschwinden zu bringen. Damit sind ethnische Probleme leichter zu lösen als mit Protektoratsverwaltungen und gut gemeinten Missionen. Entscheidend ist, dass man die Länder der Region dazu bringt, mehr und mehr eigene Verantwortung zu übernehmen. Südosteuropa sollte nicht auf die Dauer ein Protektorat werden oder gar eine koloniale Existenz im Verhältnis zur Europäischen Union führen, sondern ein Raum der eigenen Verantwortung sein, denn nur so gibt es eine funktionierende Partnerschaft. Dazu braucht es aber Geduld, denn auch wir haben Demokratie nicht von heute auf morgen gelernt, und schon gar nicht auf kurzem Weg zur sozialen Marktwirtschaft gefunden. Südosteuropa ist ein Teil Europas, einer der nicht ausgegrenzt werden darf, sondern der ein ganz wesentlicher Bestandteil des Kontinents ist. Noch dazu an einer geopolitisch empfindlichen Stelle. Wir müssen daher Hilfe zur Selbsthilfe geben!

Hinweis der Redaktion: Weitere Informationen und der vollständige Vertrags- text des „Stabilitätspakts für Südosteuropa“ finden sich auf den Internet-Seiten des Auswärtigen Amtes (http://www.auswaertiges-amt.de/6_archiv/inf-kos/stabili/index.htm) und der EU-Kommission (<http://www.europa.eu.int/comm/dgla/see/intro/index.htm>).

Der Kosovo-Konflikt in polnischer Sicht

Einen feierlichen Dankgottesdienst für die Aufnahme Polens in die NATO hielt Militärbischof Głódź am 14. März 1999 in Warschau. Diese Aufnahme, so sagte der Bischof im Range eines Generals, sei „der Beginn einer neuen Etappe in unserer Geschichte“¹. Schon einen Monat zuvor hatte er nach der Entscheidung des polnischen Sejms über den Beitritt zum Bündnis erklärt, jetzt müsse die Devise des polnischen Soldaten – „Gott, Ehre, Vaterland“ – „noch heller erstrahlen“, denn die polnischen Soldaten brächten in die NATO „ihre Geschichte und ihr Ethos“ ein.²

Die Erleichterung, dass man endlich in einem gesicherten Paktsystem angekommen sei, war – nimmt man die äußerste Rechte und Linke aus – allgemein im Land verbreitet. Aber die Freude wurde bald durch das Eingreifen in Jugoslawien getrübt. Die NATO war, wenn auch regional begrenzt, „im Krieg“. Wie reagierte die polnische öffentliche Meinung auf diese Entwicklung? Wie namhafte katholische Kommentatoren?

Am 22. Mai 1999 schrieb die linke Warschauer Wochenzeitschrift „Polityka“, dass „Polen nach außen ein entschiedenes, mit der NATO solidarisches Gesicht zeigt. Dennoch hat der Kosovo-Konflikt die polnischen Politiker gespalten, dabei unterscheiden sich in seiner Beurteilung nicht nur die Linke und die Rechte – die Trennungslinien verlaufen auch quer durch die einzelnen Formationen.“ Bester Beweis dafür könne die Freiheits-Union (UW) sein, die sich „emotional und kompromisslos für die NATO ausspricht“, während „fast ein Viertel ihrer Wähler eine in dieser Frage abweichende Meinung zeigt“.³ Andererseits habe der Belgrad-Besuch

„Der Kosovo-Konflikt hat die polnischen Politiker gespalten – die Trennungslinien verlaufen quer durch die politischen Formationen.“

¹ KAI, „Biuletyn Informacyjny“, Warschau, Nr. 11/99.

² KAI, „Biuletyn Informacyjny“, Nr. 7/99.

³ „Polityka“, Warschau, Nr. 32/99.

Wolfgang Grycz, Slawist, ist Mitglied der Redaktion dieser Zeitschrift.

von vier Abgeordneten des postkommunistischen Bündnisses der Demokratischen Linken (SLD) den Widerspruch vieler ihrer Parteigenossen gefunden. Die in diesem Zusammenhang zitierten Politiker der einzelnen Parteien zeigen ein weites Meinungsspektrum: von der unbedingten militärischen Durchhalteparole bis hin zur Verurteilung der NATO-Angriffe. Bei vielen Vertretern der einzelnen Parteien offenbart sich jedoch die Tendenz, eine friedliche Lösung zu finden. Nach einer Erhebung vom Ende März 1999 sprachen sich bei der Bauernpartei PSL 39% der Wähler gegen die NATO-Intervention aus, bei der postkommunistischen SLD sind es 35%, bei der Freiheits-Union UW 23% und beim Wahlbündnis „Solidarność“ (AWS) nur 16%.

Renommierte katholische Zeitschriften haben den Balkan-Problemen schon lange Aufmerksamkeit geschenkt. So hat sich auch die katholische Warschauer Monatszeitschrift „Więź“ mehrfach mit der Frage beschäftigt, was mit dem Kosovo werden solle. Noch in der Dezember-Ausgabe 1998 schrieb Redaktionsmitglied Jacek Borkowicz, es treffe nicht zu, „dass Albaner aus dem Kosovo nicht mit den Serben zusammen leben können. Es trennt sie ja kein Meer von Blut. Die nationalen Erwartungen der Albaner könnten durch eine wirkliche und umfassende Autonomie für das Kosovo befriedigt werden – und diese Autonomie kann ihnen nur ein demokratisches Jugoslawien sichern.“ Hier fänden die Albaner natürliche Verbündete bei den serbischen Studenten, bei der serbischen Intelligenz und auch in Montenegro. „Heute sagen viele Serben offen: wir sind gegen Milošević, aber auch gegen die Teilung unseres eigenen Landes. Wenn der Westen die albanische Irredenta im Kosovo unterstützte, dann würde dies nur die – ohnehin schon unerhört schwierige – Situation der serbischen demokratischen öffentlichen Meinung verschlechtern ..., es gäbe auch der serbischen Xenophobie Nahrung.“⁴

Der Verfasser erhofft sich zu jener Zeit noch viel von den serbischen Oppositionellen, macht ihnen aber auch klar, dass nur ein wirklicher Föderalismus des Staates Jugoslawien eine Lösung bringen könne, „in dem jedoch – entgegen dem Namen – nicht nur Slawen leben“.

An die Konsequenzen denken!

Nach dem Beginn der NATO-Aktion kam es zu unterschiedlichen Reaktionen. Aber auch bei denen, die diesen Angriff eindeutig bejahten,

⁴ „Więź“, Warschau, Nr. 12/98.

finden sich nachdenkliche Stimmen. Die Beraterin des Ministerpräsidenten Buzek, Agnieszka Magdziak-Miszewska, ebenfalls Redakteurin von „Więź“, schreibt in der Mai-Nummer ihrer Zeitschrift: „Zu Beginn möchte ich klarlegen, dass ich keinen Zweifel habe, dass wir die in diesem Augenblick einzig mögliche Entscheidung getroffen haben – Milošević hat uns keine Wahl gelassen: die Bombardierungen mussten beginnen ...“⁵ Sie betont, dass sie absichtlich die Wir-Form verwende, denn „wir – Polen – ... sind Mitglied der NATO ...“ Die von ihr nachstehend geäußerten Zweifel sollen die Notwendigkeit dieser Entscheidung nicht in Frage stellen, doch beträfen sie die „nach meiner Überzeugung fundamentale Frage: Wussten wir, was wir machen, und sahen wir die möglichen Konsequenzen unserer Handlungen voraus? Die Ausführung unserer Entscheidung vertrauten wir Spezialisten an. An sie, die in unserem Namen handelten“, seien ihre folgenden Fragen gerichtet.

Die meisten Kommentatoren seien sich im klaren, dass seit dem Krieg um das Kosovo „die Welt nicht mehr die gleiche ist“. „Zum ersten Mal wurde ein souveräner Staat wegen des permanenten, drastischen Bruchs der Menschenrechte militärisch angegriffen, zum ersten Mal geschah das in Europa, und zum ersten Mal wurde die Entscheidung über den Beginn einer Militärintervention vom Bündnis der 19 Staaten gefällt“, ohne dass man ein Mandat des UN-Sicherheitsrates gehabt hätte.

Daraus ergeben sich weitere Fragen: Hat man sich mit diesem Präzedenzfall ein für alle Mal dafür entschieden, dass Menschenrechte der höchste Wert seien? Wichtiger als die Achtung der staatlichen Souveränität? Wenn ja, „sind wir imstande uns vorzustellen, wie eine Rechtsordnung einer Welt aussieht, die nach dem Prinzip übergeordneter Menschenrechte funktioniert? Lässt sich eine solche Welt überhaupt bauen?“ Wenn aber der „Cassus Serbien“ ein Ausnahmefall sein soll, dann frage sie sich, „welche unumstößlichen Argumente wir für unsere Weigerung gegenüber Völkern haben, die an vielen Orten der Welt nicht weniger als die Albaner im Kosovo leiden?“ Weiter müsste man sich fragen, ob mit dem Beginn des Bombardements auf Belgrad „wir uns klar waren, dass wir gerade vielleicht eine Destabilisierung des brüchigen *status quo* auf dem Balkan beginnen und dass wir damit die Verant-

„Welche unumstößlichen Argumente haben wir für unsere Weigerung gegenüber Völkern, die an vielen Orten der Welt nicht weniger als die Albaner im Kosovo leiden?“

⁵ „Więź“, Nr. 5/99.

wortung nicht nur für die Rückkehr der Flüchtlinge ins Kosovo übernehmen ...“

Die Autorin sorgt sich um die Reaktionen in Russland. Rechne man nicht zu sehr damit, dass sich dieses Land ja gar keinen völligen Bruch mit dem Westen leisten könne? Ganz besonders aber ist sie um die Ukraine besorgt, um deren Stellung zum Westen. Sie fragt: „Rechneten wir damit, dass der Preis für unsere Balkan-Operation die völlige Marginalisierung des pro-westlichen Teils der politischen Klasse der Ukraine bedeuten kann? Anders gesagt: Wussten wir, dass die Konsequenz unseres Handelns der politische Verlust Kiews sein kann?“

Einen Monat später kommentiert Magdziak-Miszewska das 50-jährige Jubiläum der NATO vor dem Hintergrund der Kosovo-Krise. Man habe dieses Fest schon lange sorgfältig vorbereitet, es sollte den 50-jährigen Frieden in Europa feiern, den die NATO ermöglicht habe. „Der Krieg mit Jugoslawien hat den Charakter des Jahrestages dramatisch verändert ...“⁶ Nicht nur dass keine russische und weißrussische Delegation erschien, das „Kosovo stellte die inhaltlichen Diskussionen über die Einzelheiten einer neuen NATO-Strategie in den Schatten. Ersetzt wurden sie, entsprechend der Not des Augenblicks, durch die Demonstration der Einheit unter den Bündnismitgliedern und ihres unverbrüchlichen Glaubens an den Sieg der Prinzipien, in deren Namen man sich zum Krieg entschlossen hat“, wenngleich man in Washington dieses Wort als politisch inkorrekt vermeide.

Die Verfasserin schreibt, ob man trotz der Balkan-Tragödie aus diesem NATO-Jubiläum nicht etwas mehr machen können als eine Manifestation der euro-atlantischen Solidarität. Hätte man nicht hier einen NATO-Plan für den Balkan oder zumindest dessen Konturen vorlegen können? Ihre Antwort auf diese Frage: „Das Problem besteht darin, dass die in Washington manifestierte Einheit in Wirklichkeit keine ist. Im Wege stehen, wie gewöhnlich, die Unterschiede der europäischen Interessen. Das Kosovo-Drama offenbart mit ganzer Kraft das Deklarative solcher Begriffe wie gemeinsame Außenpolitik und gemeinsame Verteidigungspolitik der Europäischen Union. Das ist immer noch vor allem eine Außenpolitik Deutschlands, Italiens, Frankreichs und Großbritanniens, diktierter von dem eigenen nationalen Interesse und manchmal ganz einfach von nationalem oder staatlichem Ehrgeiz ...“ Die Analyse der Warschauer Publizistin schließt recht pessimistisch: „Die

⁶ „Wieź“, Nr. 6/99.

Vision eines Europas des 21. Jahrhunderts wird immer weniger optimistisch und immer schwerer vorausschaubar. Ebenso schwer lässt sich heute die Zukunft der NATO vorausschauen, deren 50. Geburtstag wir ohne Feuerwerk, gerade mal mit einem Schluck eines etwas bitteren Champagners feierten.“

Gegensätzliche Meinungen – offen ausgetragen

Die überwiegende Mehrzahl der polnischen Beobachter und Kommentatoren hat den NATO-Einsatz gegen Jugoslawien als notwendiges Übel gebilligt, dennoch bleibt viel Nachdenklichkeit zurück. Auch äußern sich gerade im katholischen Bereich genügend Stimmen, die davor warnen, die Serben insgesamt zu verteufeln. Jacek Borkowicz bittet seine Landsleute, hier kein vorschnelles Urteil zu fällen. Man müsse den serbischen Nationalismus verurteilen, müsse aber auch seine komplizierte Genese kennen. Er distanziert sich von hochmütigen Thesen mancher westlicher Persönlichkeiten, denen zufolge „nicht nur Milošević, sondern auch das ganze serbische Volk das moralische Recht auf Souveränität über das Kosovo verloren hat“. Sie müsse man daran erinnern, „dass auch der Westen mittelbar zur Entstehung des Tyrannen Milošević beigetragen hat, weil er seinem geistigen Vater Tito ermöglichte, so stark zu werden. Und hier geht es gar nicht um die Gemeinsamkeit im serbischen Nationalismus: Tito war ja nicht Serbe, sondern Kroate. Es geht darum, dass der eine wie der andere Kommunisten sind.“ Das serbische Volk aber müsse, „bevor es sich für die von seinen Landsleuten im Kosovo verübten Verbrechen verantwortet, die Möglichkeit haben, die Lage richtig einzuschätzen. Bei der Informationsblockade, die Milošević den serbischen Medien auferlegte, wäre es unangebracht zu behaupten, dass die Serben insgesamt die Vertreibung der Kosovo-Albaner unterstützten ... Von den Serben als solchen können wir im Augenblick nur sagen, dass sie durch die Kriegspropaganda Belgrads verführt sind. Seien wir also nicht voreilig mit generalisierenden Beurteilungen“.⁷

Ganz entschieden begrüßt der auch in Deutschland bekannte Schriftsteller Stanisław Lem in der Krakauer katholischen Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny“ die Militäraktion der NATO. Er geht so weit, unter Berufung auf das Alte Testament und „die Geschichten von Sodom

⁷ „Wieź“, Nr. 5/99.

und Gomorrha“ zu schreiben: „... mit großem Vergnügen sähe ich einen Feuerregen, der nicht nur über die Serben, sondern auch über verschiedene europäische Hauptstädte niedergeht“. Dagegen wendet sich mit Entschiedenheit in der gleichen Zeitung, eine Woche später, Pater Stanisław Musiał SJ. Er will „die subjektiven Empfindungen“ des Autors nicht moralisch qualifizieren, aber den auf Jugoslawien niedergehenden tatsächlichen „Feuerregen“ bewerten. Sein Urteil fällt scharf aus:

„Ich verstehe, dass unsere politischen Führer jeglicher Couleur, die von dem kürzlichen Erfolg der Aufnahme Polens in die NATO verzauert sind, für diesen ‚Feuerregen‘ sein müssen, aber müssen die Massenmedien fast einstimmig den Politikern sekundieren? Ich würde dazu raten, erst einmal die Vorstellungskraft zu gebrauchen und den Versuch zu machen, sich in die Lage der Menschen hineinzufühlen, auf die der ‚Regen‘ aus Bomben fällt. Ich bin unmittelbar vor dem 2. Weltkrieg geboren, und mein stärkstes Erlebnis aus der Kriegszeit – war eben das Dröhnen der über unseren Ort hinwegfliegenden Bomber und der Anblick der brennenden sowjetischen Panzer ... Bis heute suchen mich im Schlaf die Albträume jener Jahre heim.“⁸

Er sei überzeugt, dass Präsident Milošević und seine Leute von solchen Angriffen unbehelligt blieben. Der Durchschnittsmensch sei der „Adressat des ‚Feuerregens‘“. „Am stärksten leiden Alte und Kranke, in

ganz besonderer Weise die Kinder. Man braucht seine Vorstellungskraft nicht zu überanstrengen, um sich die Angst und das Entsetzen klarzumachen, das sich in deren Augen spiegelt, wenn die Luftsichtzsirenen losbrüllen. Ich glaube, dass

keinerlei Wiederaufbauplan die psychischen Schäden beheben kann, die die Kinder in Jugoslawien davontragen.“ Die Piloten, die aus der Luft Tod und Vernichtung bringen, hätten vielleicht als Kinder Kriegsspiele an Computern betrieben, jetzt „spielen sie“ schon den richtigen Krieg.

P. Musiał (der sich in Polen mit seinem langjährigen Einsatz gegen Antisemitismus nicht nur Freunde gemacht hat) verwahrt sich gegen den Vorwurf, „dass ich nur mit den Serben Mitleid zeige. Das stimmt nicht. Noch mehr als die Serben bemitleide ich natürlich die Albaner aus dem Kosovo, die ermordet, aus ihren Häusern vertrieben wurden, sich unter

⁸ „Tygodnik Powszechny“, Krakau, Nr. 23/99.

schwierigen Bedingungen in Flüchtlingslagern drängen ... Die These meiner Ausführungen ist folgende: Die Angriffe der NATO trugen zur *Vervielfältigung* der Tragödie aller Bewohner der Region bei.“ Zu einem beabsichtigten „Marshallplan für den ganzen Balkan“ bemerkt der Verfasser: „Das ist so, als wollte man sagen: zuerst ruinieren wir euch, dann bauen wir euch wieder auf ... Es ist eine Illusion zu glauben, das Gespenst des Nationalismus auf dem Balkan (und irgendwo anders) lasse sich mittels Bomben vertreiben.“

So scharf wie P. Musiał hat kaum ein anderer namhafter polnischer Geistlicher Stellung gegen die Bomben auf Jugoslawien genommen. Dennoch macht auch der sehr sachliche Kosovo-Hintergrundbericht der kirchenoffiziösen Warschauer katholischen Nachrichtenagentur KAI deutlich, dass die eigentlichen Ziele der NATO-Angriffe erst einmal unerreicht blieben. Es heißt dort: „Die Luftangriffe der NATO-Streitkräfte sollten grundsätzlich u.a. dazu führen, dass Jugoslawiens Präsident Slobodan Milošević beseitigt wird, dies sollte Delegationen der beiden zerstrittenen Seiten wieder an den Verhandlungstisch bringen und die Möglichkeit schaffen, eine dauerhafte Lösung zu finden. Doch ‚Slobo‘ denkt gar nicht daran, abzutreten, sondern im Gegen teil – seine Position hat sich angesichts der Luftangriffe sogar noch gefestigt.“⁹ Zugleich verweist die Nachrichtenagentur darauf, Welch große Aufmerksamkeit der Vatikan dem Drama im Kosovo widmet. Besonders die Friedensappelle des Papstes und die entsprechenden vatikanischen diplomatischen Missionen und humanitären Aktionen werden hervorgehoben.

Nach dem Sieg

Als der Krieg im Kosovo offiziell vorbei war, wandte sich die Aufmerksamkeit der Frage zu, wie es weitergehen soll. „Was tun mit diesem Sieg?“ – so lautet die Überschrift eines Beitrags, den Jacek Borkowicz in der August-Nummer von „Więź“ veröffentlichte. Er nennt den „Krieg im Kosovo ... ein technisches Meisterstück. In ihm starben keine Soldaten (nicht einmal Soldaten des Gegners!), zerstört wurden dagegen – von marginalen Fehlern abgesehen – Militärbasen und andere strategische

⁹ KAI, „Biuletyn Informacyjny“, Nr. 14/99.

Objekte. Dass man der jugoslawischen Armee aus der Luft durch einen in der Praxis unverwundbaren Gegner zusetzte, brachte schließlich den erwünschten Erfolg – Milošević’ Truppen zogen sich kampflos aus dem Kosovo zurück, wohin die albanischen Flüchtlinge wieder zurückströmten.“¹⁰

Dennoch sollten „für den Sinn dieses Krieges ... nicht technische Gründe entscheidend sein. Der Beginn der NATO-Luftangriffe provozierte nicht so sehr den serbischen Diktator, sondern gab ihm den – wohl erwarteten – Vorwand, eine große Aktion zur ethnischen Säuberung durchzuführen. Eine Million Albaner wurde aus ihren Häusern vertrieben, die zu einem großen Teil vernichtet wurden. Zehntausend von ihnen fielen (nach ersten Schätzungen) Massakern zum Opfer. Das alles geschah in den zwei Monaten, während deren NATO-Flugzeuge Belgrad bombardierten. Der sterile Luftkrieg, der auf den Monitoren der Paktbasen in Italien verfolgt wurde, hatte als Begleiterscheinung den Leichengeruch in den unzugänglichen Bergen des Kosovo. Konnte man diesen Menschen wirklich nicht helfen? Werden in den Kriegen des 21. Jahrhunderts ausschließlich Zivilisten sterben?“

Trotz dieser drängenden Fragen meint der polnische Autor, dass der NATO-Sieg „über das Jugoslawien eines Milošević eine Tatsache ist“. Jetzt aber trete eine andere Frage in den Vordergrund: „Was machen, um den Frieden im Kosovo zu bewahren?“

Vor allem, so Borkowicz, dürfe man es nicht „zu einer neuen ethnischen Säuberung kommen lassen, die diesmal von den zurückkehrenden Albanern gegenüber den Serben durchgeführt würde“. Dazu müssten u.a. „die albanischen Partisanen der UÇK völlig entwaffnet werden. Die KFOR muss die einzige bewaffnete Kraft auf dem Territorium des Kosovo bleiben. Wie lange? Mindestens einige Jahre, sicher länger als bis zu den ersten freien Wahlen. Der im Kosovo entfachte Hass wird nur langsam erlöschen.“

Die Verurteilung der Verbrechen des Milošević-Regimes steht für die meisten polnischen Beobachter außer Frage, dennoch gelten die neuen Sorgen dem Schicksal der verbliebenen Serben (und Roma) im Kosovo. Anfang August 1999 berichtet in der „Polityka“ Marek Orzechowski aus Prizren, das optimistische Szenario einer nun beginnenden albanisch-serbischen Versöhnung im Kosovo habe sich als Illusion erwiesen.

¹⁰ „Więź“, Nr. 8/99.

Jetzt nähmen die einst unterdrückten und vertriebenen Albaner die Justiz in die eigene Hand – sie übten Rache auf eigene Faust.¹¹

Diese Sorge um das Schicksal der verbliebenen Serben wuchs auch bei Leuten, die aus ihrer starken Sympathie für die albanische Sache nie einen Hehl gemacht hatten. So auch die vorzügliche Kennerin der Jugoslawien-Problematik Anna Husarska. Noch im Juli 1999 hatte sie im Krakauer „Tygodnik Powszechny“ ihre eindeutig pro-albanische Haltung bekundet. Den gemäßigten Albaner-Führer Rugova hatte sie als „Kreuzung aus Gandhi und Apparatschik“ bezeichnet.¹² Elf Wochen später, im „Tygodnik Powszechny“ vom 10. Oktober 1999, zeigt sie, dass sie – bei allem Wohlwollen für die Albaner – nachdenklich geworden ist. Sie hat drei Jahre lang vor dem Ausbruch des Konflikts in einer internationalen Krisengruppe im Kosovo gearbeitet. Dabei konnte sie die Unterdrückung der albanischen Mehrheit an Ort und Stelle beobachten. Ganz Prishtina habe damals unter dieser bedrückenden Atmosphäre gelitten. Heute endlich dürfte die Mehrheitsbevölkerung wieder sie selber sein. Dennoch kommen ihr Bedenken:

„Aus irgendeinem Grund fühle ich mich jedoch nicht wohl hier und teile nicht restlos ihre (der Albaner) Freude.“ Sie wolle kein vorschnelles Urteil fällen nach all dem, was die Serben hier angerichtet hätten. Doch: „Im Kosovo, in das ich unlängst zu einem Kurzbesuch zurückkehrte, stieß ich auf viele Anzeichen, die davon zeugen, dass hier etwas Ungutes geschieht.“¹³

Früher, unter den Serben, habe sie am meisten die weit zu hörende Beschallung mit serbischer Volksmusik gestört, keiner konnte wagen, dagegen zu protestieren. „Jetzt werden die Gespräche auf der Hauptstraße von Prishtina durch Lieder erschwert, die zum Ruhm der Helden und Märtyrer der UÇK erklingen und mit höchster Lautstärke von den Straßenverkäufern, die mit Kassetten handeln, auf die Menschen losgelassen werden. Der Redakteur der hiesigen albanisch-sprachigen Tageszeitung ‚Koha Ditore‘, mit dem ich zu sprechen versuchte, sagte einem der Händler, er sollte die Musik ein wenig leiser stellen, dafür wurde er mit einem missbilligenden Blick und einem unverschämten Kommentar in albanischer Sprache bedacht.“ Wenn sie mit ihrem jugoslawischen Auto-Kennzeichen parken wolle, müsse sie den Wagen durch eine inter-

¹¹ „Polityka“, Nr. 32/99.

¹² „Tygodnik Powszechny“, Nr. 30/99.

¹³ „Tygodnik Powszechny“, Nr. 41/99.

nationale Organisation bewachen lassen, sonst könnte ein „albanischer ethnischer Purist“ ihn zerstören, „für den diese Kennzeichen – aus Montenegro – einen Beweis darstellen, dass ich ein Feind bin.“

Sie berichtet davon, welche Angst die verbliebenen Serben in der Hauptstadt des Kosovo haben: von 40.000 sind nur einige Tausend übrig, zumeist „alte, allein stehende Menschen, die keine Kraft zur Flucht haben“. Einer dieser Zurückgebliebenen ist die siebzigjährige Witwe Milka. Sie fürchtet sich vor den Albanern, hat jedoch in den vierzig Jahren ihres Lebens im Kosovo kein Albanisch gelernt, die Sprache von 90% ihrer damaligen Nachbarn. Jetzt aber „ist es sehr riskant, auf der Straße Serbisch zu sprechen. Vor einigen Wochen überzeugte sich Milka davon am eigenen Leibe: als sie Brot kaufen wollte, beschimpften die anderen Kunden sie, und der albanische Bäcker bediente sie nicht – später brachte er ihr das Brot in die Wohnung, aber erst, nachdem er sich überzeugt hatte, dass niemand ihn sieht.“ Allerdings hat diese alte Serbin keinerlei Gewissensbisse wegen der ethnischen Säuberungen, die ihre serbischen Landsleute einst an den Albanern verübtten.

Überhaupt sei, so Anna Husarska, „die sprachliche Diskriminierung die wohl ärgerlichste und rassistischste Erscheinung im Kosovo. Viele unter meinen albanischen Bekannten, mit denen ich mich einst auf Serbo-Kroatisch verständigte, wollen jetzt mit mir nicht in dieser Sprache sprechen, und mein Albanisch ist immer noch sehr schlecht. Manchmal existiert jedoch keine andere *lingua franca*. Als ich die provisorische Regierung von Herrn Hashim Thaci aufsuchte, zuckte ein hoch stehender Beamter, den ich seit vielen Jahren kenne, darüber nur mit den Schultern und sprach weiter Serbisch, selbst als seine Assistentin uns den Kaffee brachte. Aber ein anderer hoher Beamter verstummte in ähnlicher Situation für einen Augenblick, dann ging er zu einem eingerosteten Französisch über. Als ich die Vermutung äußerte, es sei wohl etwas mit ihm nicht in Ordnung, stellte er fest: Die Sekretärin könnte ihn denunzieren, dass er unpatriotisch sei.“

Aber es gebe auch andere, die sich dem Terror der Straße und der Propaganda nicht ergeben wollen. Dazu gehörten ihre besten Freunde, die „auf der Straße Serbisch mit mir sprechen. Wir sprechen jedoch hauptsächlich über ihre Befürchtungen, dass das Kosovo von allen Menschen gesäubert wird, die keine ethnischen Albaner sind. Sie meinen, das werde kein glückliches Kosovo sein, und ich stimme ihnen zu.“

Länderinfo Albanien

Fläche: 28.748 km²

Einwohner: 3.364.571 (07/1999)

Politisches System:

Präsidialrepublik (seit 1991);

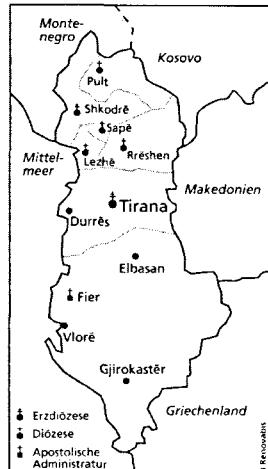
Parlament mit 155 Mitgliedern

Staatsoberhaupt: Rexhep Mejdani

Regierungschef: Ilir Meta

Ethnische Gruppen:

95% Albaner, 3% Griechen, 2% andere.



Konfliktlinien:

Seit dem gewaltsamen Ausbruch des Volkszorns, der Folge des Zusammenbruchs mehrerer betrügerischer Anlagefirmen war, befindet sich das Land am Rand der Anarchie. Mafiose Strukturen bestimmen weitgehend die Geschehnisse im Land und behindern den Aufbau. Viele Albaner versuchen, sich ins Ausland abzusetzen.

Religionszugehörigkeit:

Zuverlässige Angaben aus neuerer Zeit gibt es nicht. Die Zahl der Atheisten ist relativ groß. Von denjenigen, die sich zu einer Religionsgemeinschaft bekennen, sind ca. 70% Muslime, 20% Orthodoxe und 10% Katholiken.

Kirchliche Strukturen:

Die *Römisch-Katholische Kirche* (Schwerpunkt im Norden des Landes) umfasst die Erzdiözese Shkodrë mit den Suffraganbistümern Sapë, Lezhë, Pult und Rrëshen, die Erzdiözese Durrës-Tirana sowie die Apostolische Administratur Südalanien. Die autokephale *Orthodoxe Kirche von Albanien* (Schwerpunkt im Süden des Landes) umfasst vier Eparchien. Sie wird vom griechischstämmigen Metropoliten Anastasios Yannulatos geleitet, der seit Juli 1998 von drei weiteren Bischöfen unterstützt wird.

Renovabis-Projekte und Schwerpunkte der Förderung:

Schwerpunkt der Projektförderung ist der Aus- und Weiterbildungsbereich; 70% der Projekthilfen für Albanien gingen bislang in diesen Sektor.

Interessante Internet-Adressen:

<http://www.albanian.com/main>

<http://www.osteuropa.de/albania>

<http://www.albanien.ch>

Länderinfo Bosnien und Herzegowina

Fläche: 51.233 km²

Einwohner: 3.482.495 (07/1999)

Politisches System:

Republik (seit 1992); seit dem Dayton-Abkommen (1995) ist die Republik in zwei administrative Gebiete (*Entitäten*) aufgeteilt: die bosniakisch-kroatische Föderation und die Republika Srpska; auf Republikebene Zweikammerparlament (je ein Drittel der Sitze für die drei ethnischen Gruppen);

Staatsoberhaupt: dreiköpfiges Präsidium (Rotation alle acht Monate) mit Alija Izetbegović (Bosniake), Ante Jelavić (Kroate), Živko Radišić (Serbe);

Regierungschef: Haris Silajdžić, Svetozar Mihajlović (wöchentl. abwechselnd).

Ethnische Gruppen:

44% Bosniaken, 31% Serben, 17% Kroaten, 8% andere.

Konfliktlinien:

Der Zusammenhalt und die innere Ordnung des Staates werden im Wesentlichen durch die Präsenz der SFOR-Truppen garantiert und aufrechterhalten. Die Bewegungsfreiheit der Bürger und die freie Wahl des Wohnorts bestehen nur theoretisch. Durch mehrmalige Vertreibung der Bevölkerung ist die Rückkehr in ursprüngliche Siedlungsgebiete äußerst schwierig.

Religionszugehörigkeit:

44% Muslime, 31% Orthodoxe, 17% Katholiken (Schätzwerte).

Kirchliche Strukturen:

Die *Römisch-Katholische Kirche* des Landes bildet eine eigene Kirchenprovinz (Vrhbosna) mit der Erzdiözese Sarajevo und den Diözesen Banja Luka, Mostar-Duvno und Trebinje-Mrkanj (in Personalunion mit Mostar). Die orthodoxen Gläubigen des Landes werden von fünf Bischöfen der *Serbischen Orthodoxen Kirche* mit Sitz in Sarajevo, Banja Luka, Bihać, Mostar und Tuzla betreut.

Renovabis-Projekte und Schwerpunkte der Förderung:

Förderungsschwerpunkte sind der Aufbau multi-ethnischer Schulen in kirchlicher Trägerschaft sowie der Wiederaufbau der pastoralen Infrastruktur. Weiter hervorzuheben ist der Einsatz von Fachkräften für zivile Konfliktbearbeitung sowie die Förderung von Existenzgründungen in der Herzegowina.

Interessante Internet-Adressen:

<http://www.cco.caltech.edu/~bosnia/bosnia.html>

<http://www.unhcr.ch/world/euro/bosnia.htm>



Länderinfo Bundesrepublik Jugoslawien

Fläche: 102.136 km²

Einwohner: 11.206.847 (07/1999)

Politisches System:

Bundesrepublik (seit 1992);

Zweikammerparlament mit

Abgeordnetenhaus

und Rat der Republiken;

Staatsoberhaupt: Slobodan Milošević

Regierungschef: Momir Bulatović

Ethische Gruppen:

63% Serben, 14% Albaner, 6% Montenegriner, 4% Ungarn, 13% andere.

Konfliktlinien:

Die durch die serbische Führung unter Milošević provozierten Kriege in Kroatien, Bosnien und Herzegowina sowie zuletzt im Kosovo hatten verheerende Auswirkungen auf Jugoslawien sowohl in politischer, sozialer als auch wirtschaftlicher Hinsicht. Die aus Serbien und Montenegro bestehende Bundesrepublik droht durch Absetzbewegungen in Montenegro auseinander zu brechen. Der Kosovo-Konflikt bewirkte massive Schäden an der Infrastruktur und trennte das Kosovo faktisch vom übrigen Staatsgebiet ab.

Religionszugehörigkeit:

44% Orthodoxe, 12% Muslime, 4% Katholiken (Schätzwerke).

Kirchliche Strukturen:

Die Bevölkerungsmehrheit gehört der *Serbischen Orthodoxen Kirche* an, die seit 1879 autokephal ist und seit 1990 von Patriarch Pavle I. (Stojčević) geleitet wird. Zur *Römisch-Katholischen Kirche* in der Bundesrepublik Jugoslawien gehören die Erzdiözese Belgrad mit den Diözesen Subotica und Zrenjanin, ein Teil der kroatischen Diözese Djakovo, ein Teil der Diözese Skopje-Prizren (im Kosovo) sowie das Erzbistum Bar und das Bistum Kotor in Montenegro.

Renovabis-Projekte und Schwerpunkte der Förderung:

Der Schwerpunkt der Förderung in Serbien liegt zur Zeit im Bereich der Not hilfe, die sowohl in Zusammenarbeit mit der katholischen als auch mit der orthodoxen Kirche erfolgt. Im Kosovo liegt das Hauptaugenmerk auf dem Wiederaufbau zerstörter Schulen und Privathäuser.

Interessante Internet-Adressen:

<http://www.gov.yu> (offizielle Website der Bundesrepublik Jugoslawien)

<http://www.serbian-church.net> (Website der Serbischen Orth. Kirche)

<http://www.unhcr.ch/world/euro/fryugo.htm>



Länderinfo Kroatien

Fläche: 56.538 km²
Einwohner: 4.676.865
(07/1999)

Politisches System:
Republik (seit 1991);
Zweikammerparlament (Sabor) mit
Repräsentantenhaus und Komitats-
haus;
Staatsoberhaupt: Vlatko Pavletić
(amtierend)
Regierungschef: Zlatko Mateša

Ethische Gruppen:
84% Kroaten, 6% Serben, 10% andere.

Konfliktlinien:

Die während des Krieges 1991 bis 1995 vertriebenen Serben können nicht in ihre Heimatorte zurückkehren, da ihre Häuser teilweise von Flüchtlingen aus Mittelbosnien besetzt sind und die Rückkehr durch die Autoritäten nicht begünstigt wird. Der Wiederaufbau zerstörter Regionen wird durch Kapitalknappheit verzögert, weil internationale Gelder wegen der unbefriedigenden Menschenrechtslage zurückgehalten werden.

Religionszugehörigkeit:
77% Katholiken, 5% Orthodoxe, 18% andere (Schätzwerthe).

Kirchliche Strukturen:

Die *Römisch-Katholische Kirche* in Kroatien umfasst drei Kirchenprovinzen: Die Erzdiözese Zagreb mit den Diözesen Djakovo, Požega und Varaždin; die Erzdiözese Rijeka-Senj mit den Diözesen Krk und Poreč-Pula; die Erzdiözese Split-Makarska mit den Diözesen Dubrovnik, Hvar und Šibenik (sowie Kotor in Montenegro); das exempte Erzbistum Zadar und die Eparchie Križevci für die Katholiken des byzantinischen Ritus. Die *orthodoxen Gläubigen* des Landes werden von drei serbischen Bischöfen in den Eparchien Zagreb-Ljubljana, Dalmatien und Slawonien betreut.

Renovabis-Projekte und Schwerpunkte der Förderung:

Wiederaufbau pastoraler Infrastrukturen in den vom Krieg betroffenen Regionen; Ausbau des katholischen Sekundarschulwesens.

Interessante Internet-Adressen:

<http://www.croatien.de>

<http://www.unhcr.ch/world/euro/croatia.htm>



Länderinfo Makedonien

Fläche: 25.333 km²

Einwohner: 2.022.604 (07/1999)

Politisches System:

Republik (seit 1991);

Parlament mit 120 Sitzen;

Staatsoberhaupt: Boris Trajkovski

Regierungschef: Ljubčo Georgievski

Ethische Gruppen:

66% Makedonier, 23% Albaner,

4% Türken, 3% Roma, 4% andere.

Konfliktlinien:

Die Entwicklung des ethnischen Konflikts im Kosovo und die dramatische Zuspitzung seit Mitte des Jahres wird in Makedonien mit großer Besorgnis beobachtet. Die makedonische Bevölkerung äußert ihr Missfallen über die massiven Hilfslieferungen nach Kosovo, zumal die makedonische Wirtschaft durch den Wegfall der Verkehrswege durch Jugoslawien und der dortigen Absatzmärkte erhebliche Beeinträchtigungen erlitt.

Religionszugehörigkeit:

67% Orthodoxe, 30% Muslime, 2% Katholiken (Schätzwerte).

Kirchliche Strukturen:

Die *Makedonische Orthodoxe Kirche*, die sich 1967 einseitig für autokephal erklärte, als solche jedoch von keiner der anderen Orthodoxen Kirchen anerkannt ist, umfasst sieben Eparchien und wird seit Oktober 1999 vom 44jährigen Erzbischof Stefan (Veljanovski) geleitet. Die *katholischen Christen* des Landes gehören zur Diözese Skopje-Prizren. Die Mehrzahl der lateinischen Katholiken dieses Bistums lebt nicht in Makedonien, sondern im Kosovo und wird von einem in Prizren residierenden Weihbischof betreut. In Makedonien selbst gehören die Katholiken mehrheitlich dem byzantinischen Ritus an.

Renovabis-Projekte und Schwerpunkte der Förderung:

Projekte zur Stärkung der pastoralen Infrastruktur mit Betonung des ökumenischen Aspekts; perspektivisch Schwerpunktsetzung im Frauen- und Minderheitenbereich, sowie Ausbau der Jugendarbeit.

Interessante Internet-Adressen:

<http://www.vmacedonia.com/index2.html>

<http://www.unhcr.ch/world/euro/macedon.htm>



Europa im 21. Jahrhundert

Trotz aller Krisen und Kriege des 20. Jahrhunderts, die auch an der Jahrtausendwende nicht Halt machen: Europa geht hoffnungsvoll in das 21. Jahrhundert. Versöhnung und Einheit sind gewachsen, in den Herbstmonaten des Jahres 1999 wurde dies an verschiedenen Orten in Deutschland ins Gedächtnis gerufen, bekräftigt und gefeiert. Am 31. Oktober etwa wurde mit der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zu Rechtfertigungslehre“ in Augsburg ein jahrhundertelanger konfessioneller Streit beigelegt und ein wichtiger Schritt auf dem Weg zur Einheit der Kirchen Europas und der Welt getan. Am 9. November jubelten in Berlin Zehntausende über den Fall der Mauer vor zehn Jahren und über das Ende der Spaltung Europas in der Zeit des Kalten Krieges.

„Hoffnung ist möglich“, so sagten es die europäischen Bischöfe jüngst auf ihrer zweiten Sonderversammlung, und sie nennen auch „Zeichen der Hoffnung“: „Mit Freude stellen wir die zunehmende Öffnung der Völker füreinander fest, die Versöhnung von Nationen, die lange Zeit verfeindet waren, die fortschreitende Ausdehnung des Einigungsprozesses auf die Länder Osteuropas. Es wachsen Anerkennung, Zusammenarbeit und Austausch aller Art, so dass nach und nach eine europäische Kultur, ja ein europäisches Bewusstsein entsteht, das hoffentlich, besonders bei den Jugendlichen, das Gefühl der Brüderlichkeit und den Willen zum Teilen wachsen lässt.“

Europa gehen aber an der Schwelle zum 21. Jahrhundert auch die Krisen und die Aufgaben nicht aus. Vor allem die Gewalt und das Flüchtlingselend im Kosovo dürfen im Jubel über ein auf dem Weg zur Einheit voranschreitendes Europa nicht aus dem Blick geraten. Gerade aufgrund gewachsener Hoffnung in Europa – die auch die Hoffnung des Evangeliums ist – und in der Rückbesinnung auf seine Wurzeln muss sich Europa unermüdlich seinen Aufgaben und Verpflichtungen – für die eigenen

Bischof Dr. Karl Lehmann, Bischof von Mainz, ist Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz.

Länder, aber auch für die Länder anderer Kontinente – stellen und an der Vision für das nächste Jahrhundert weiterarbeiten.

Europas Wurzeln

Das zusammenwachsende Europa braucht eine neue Identität, die freilich nicht nur im politischen Bereich oder in der Übereinstimmung wirtschaftlicher Interessen gründen kann. So wichtig das Zusammenwachsen in der politischen und ökonomischen Dimension auch sein mag, so darf die kulturelle, d.h. geistig-spirituelle und ethische Identität des neuen Europa nicht so vernachlässigt werden, wie dies bisher weithin der Fall war. Die Frage nach diesen geistigen Wurzelkräften des künftigen Europa lässt sich auch nicht durch den bloßen

Hinweis auf die je verschiedenen Kulturen in den einzelnen Regionen und Ländern, Sprachen und Nationen oder gar durch den Hinweis auf die weltanschauliche Neutralität und die Religionsfreiheit beantworten. Denn dies wür-

„Das zusammenwachsende Europa braucht eine neue Identität, die nicht nur im politischen Bereich oder in wirtschaftlichen Interessen gründen kann.“

de, spirituell und ethisch gesehen, einen Rückzug auf die Pluralität gleichgültig nebeneinander stehender Weltanschauungen oder einer Fluchtbewegung ganz ins Private gleichkommen. Tendenzen dafür gibt es genug. Hier hat der Westen gewisse Reserven der Länder und Kirchen in Mittel- und Osteuropa noch nicht genügend begriffen.

Die europäische Kultur ist aus vielen Wurzeln zusammengewachsen. Der Geist Griechenlands und die römische Welt, die Errungenschaften der lateinischen, keltischen, germanischen und slawischen Völker, die hebräische Kultur und auch die islamischen Einflüsse gehören zu diesem Ganzen. Auch wenn die Völker Europas vielleicht häufiger gegeneinander als miteinander gehandelt haben, so entstammen sie doch einer gemeinsamen kulturellen Überlieferung. Es gibt auch keine Epoche, die nicht an diesen geistigen Grundlagen weitergebaut hätte. Europa war immer ein solches Wagnis im Wandel und ist darum auch heute ein „unvollendetes Projekt“ (J. Habermas). Es wäre eine Fiktion, sich so zu verhalten, als ob dies je anders gewesen wäre, und es wäre ein Versäumnis, die uns heute gegebene Chance nicht zu ergreifen.

Die Spaltung Europas hat das Schwergewicht auf Westeuropa und die Völker germanischer und romanischer Herkunft verschoben. Wir

müssen wieder neu lernen, dass die slawische Welt gleichursprünglich und gleichberechtigt zu diesen Säulen Europas gehört.

Es ist müßig, sich um die Vorherrschaft des einen oder anderen kulturellen Elementes im geistigen Fundament Europas zu streiten. Niemand kann aber sicherlich leugnen, dass der christliche Glaube ganz entscheidend zum bleibenden Wurzelboden Europas gehört. Daran haben auch die Kirchenspaltungen des 11. und 16. Jahrhunderts in Ost und West nichts ändern können, so sehr die einheitsstiftende Kraft des christlichen Glaubens dadurch bis heute empfindlich geschwächt wurde. Europa wurde der erste Kontinent, der sich in seinem ganzen vielgestaltigen Erbe vom christlichen Glauben erfassen ließ und damit die Voraussetzung schuf für eine vom Glauben der Kirche geprägte Einheit und Kultur.

In diesem Sinne sprechen wir mit Recht von „christlichen Wurzeln“ Europas. Niemand will damit behaupten, „Europa“ und „Christentum“ würden schlechthin zusammenfallen. Eine solche Identifizierung wäre auch nicht im Interesse des Christentums selbst, denn der christliche Glaube ist eine Einladung zur Gemeinschaft mit Gott, die an alle Menschen gerichtet ist. Das Christentum darf in seiner universalen Sendung nicht „eurozentrisch“ verkürzt werden. Es hat durch die Kraft des Geistes die Fähigkeit zur Inkulturation bei allen Völkern und in allen Sprachen. Aber niemand wird deshalb leugnen, dass der christliche Glaube der Kultur Europas so sehr Gestalt verliehen hat, dass sie ohne ihn ihre Identität nicht bestimmen könnte. Auch der einzelne Europäer, selbst wenn er sich vom Glauben völlig lossagen sollte, muss sich immer wieder der Frage nach dem Sinn des Christentums und der von ihm inspirierten Kultur stellen.

Die Neuheit und die tief wirksame, ja unverbrauchbare Kraft des christlichen Glaubens zeigen sich in der europäischen Kultur auch dann noch, wenn andere, zum Teil auch entgegengesetzte oder feindselige Tendenzen die Geschichte mitbestimmen. Der christliche Glaube hat auch sehr viele Anstöße für Einstellungen und Einrichtungen gegeben, die – wenigstens später – oft außerhalb der Kirche oder manchmal auch gegen sie verliefen. Man denke nur an den Humanismus, die Rolle der Technik, die Bedeutung der Wissenschaft und die Entdeckung sowie den Rang der Menschenrechte. Auch die konkrete Humanität Europas ist noch in Bewegungen, die dem christlichen Glauben ferner gerückt oder gar fremd geworden sind, vom christlichen Erbe inspiriert, z.B. in Werken der Wohltätigkeit. Heute ist eine solche Herkunft oft vergessen, wird nicht selten verleugnet oder auch entstellt. Aber es bleibt eine ernst-

hafte Frage, wie weit grundlegende Einsichten des christlichen Menschenbildes, wie z.B. Personwürde, abgespalten werden können vom lebendigen Wurzelgrund des Glaubens, ohne dass sie – wenigstens auf Dauer – ihren authentischen Sinn verlieren. Das Christentum muss heute, gerade auch in gemeinsamer ökumenischer Verantwortung, manches Geistesgut, das aus dem Bereich der Kirche selbst ausgewandert und fast unkenntlich geworden ist, wieder identifizieren, sich neu aneignen und mit seinem eigenen Leben füllen. So ist z.B. Menschenwürde für jede einzelne Person und in jedem Fall nicht aufrechtzuerhalten ohne die Glaubensüberzeugung, dass der Mensch Ebenbild Gottes ist und darin seine Auszeichnung und Würde findet.

Wenn wir von Europa und seinen Wurzeln sprechen, blicken wir aus christlicher Verantwortung also nicht primär zurück, träumen nicht nostalgisch von einem romantisch vergoldeten „Abendland“ (das es in dieser Gestalt dann doch niemals gab!), sondern sorgen uns um das gegenwärtige und künftige Europa mit seinen Spannungen und Widersprüchen. Europa darf sich nicht bloß auf sein christliches Erbe berufen, sondern muss durch das heutige Zeugnis der Christen in Stand gesetzt werden, in der Begegnung mit der Person und der Botschaft Jesu Christi neu über seine Zukunft zu entscheiden. Dazu brauchen wir Kirchen im Westen nicht zuletzt die Hilfe und das Beispiel der Schwestern und Brüder in Mittel- und Osteuropa, die ihre Stärke und Freude des Glaubens, lange im Leiden erprobt, nicht um das Linsengericht moderner Anpassung preisgeben dürfen.

Europas Aufgaben ... für die Welt

Die Kirche denkt weltweit. Sie kann Europa nicht ohne die anderen Kontinente begreifen. Es wäre nämlich das verhängnisvolle Zeichen eines kollektiven Egoismus, wenn das neue Europa sich selbstzufrieden von den Nöten der übrigen Welt zurückziehen würde. Dafür gibt es leider einige Anzeichen. Aber dies dürfen wir nicht hinnehmen. Im Gegenteil, Europa muss möglichst bald seine weltweite Verantwortung und Verpflichtung gegenüber den Armen, unterentwickelten Völkern, der Hungersnot, der Schuldenlast, vielfältiger Unge rechtigkeit und der Bedrohung der Schöpfung unter Beweis stellen. Die

„Die Kirche denkt weltweit. Sie kann Europa nicht ohne die anderen Kontinente begreifen.“

Migrationsbewegungen und das Nord-Süd-Gefälle werden von den künftigen Europäern verlangen, dass sie immer wieder über ihre eigenen Interessen hinausgelangen und sich den noch stärker werdenden Nöten der Weltgesellschaft zuwenden.

In diesem Sinn appelliert auch die Europäische Bischofssynode in ihrer Schlussbotschaft: „Haltet Europa offen für alle Länder der Welt, indem ihr fortfahren, im gegenwärtigen Kontext der Globalisierung Formen nicht nur der wirtschaftlichen, sondern auch der sozialen und kulturellen Zusammenarbeit zu entwickeln, und greift den Appell auf, den wir – mit dem Heiligen Vater – erneut an euch richten, die internationalen Schulden der Entwicklungsländer zu erlassen oder wenigstens zu reduzieren, wie einige Länder es schon getan haben.“

... innerhalb Europas

Auch innerhalb Europas werden fundamentale Rechte des Menschen auf Leben, Gleichheit, Freiheit und Frieden noch immer missachtet und mit Füßen getreten. Menschenwürde und Grundrechte gilt es im zusammenwachsenden Europa für alle Menschen zu verwirklichen. Auch die Kirche hat dabei ihre Aufgabe.

Die Kirche leistet für das künftige Europa das Beste, wenn sie ihrem eigenen Auftrag treu bleibt und das tut, was ihre ureigene Aufgabe ist und was sie täglich vollzieht: die Verkündigung des Evangeliums. Alle Erneuerungsbemühungen der letzten Jahrzehnte, auch des Zweiten Vatikanischen Konzils, zielten daraufhin, dass die Kirche selbst immer mehr fähig werde, den Menschen unserer Zeit das Evangelium zu verkünden. Dann baut sie nämlich durch ihre Verkündigung und den Religionsunterricht, ihre Theologie und ihre vielfältige Präsenz in der Gesellschaft die Werte auf, die einer Erneuerung bedürfen: die Menschenwürde, das Menschenbild, das Ethos des Alltags, die Verwirklichung einer Einheit in den „Grundwerten“ mitten in aller weltanschaulichen Vielfalt.

Die katholische Kirche kann aber auch ihren Beitrag leisten im schwierigen Prozess der europäischen Integration. Als Weltkirche muss sie in ihren eigenen Strukturen immer wieder neu um die Balance von Einheit und Vielfalt ringen. Deshalb wird die Kirche einerseits gewiss für wirksame Strukturen einer europäischen Einigung eintreten, aber auch den Integrationsprozess kritisch begleiten. Brüssel darf nicht eine große

Planierraupe werden, die auf dem Weg zur Integration besonders die regionalen Kultureigenheiten niederwalzt. Die Modernisierung ist nicht so unschuldig, wie sie sich gibt. Sie gefährdet und zerstört oft auch unreflektiert z.B. religiös geprägte Milieus. Neben den europäischen Einheitskonzepten sind die nationalen und regionalen Besonderheiten der europäischen Länder nicht minder wichtig. Es gibt eine Einheitsbesessenheit, die ungeniert an der Vielheit der Sprach-, Denk- und Lebensformen Europas vorbeigeht. Die Kirchen werden hier gerade durch ihre feste Verwurzelung in den einzelnen Ländern eine Europa-Mentalität fördern, die das verbindliche Allgemeine bejaht, ohne die Bedeutung des Lokalen und Regionalen zu verwischen.

Vision Europa

Europa ist schon lange eine Vision. Es waren nicht nur Politiker, sondern vor allem auch Schriftsteller, die gegen den Nationalismus in Europa zu Feld zogen und poetisch-utopisch ein Gemeinschaftsgefühl beschworen, das endlich aus der verwirrenden Vielfalt und der tödlichen Zerstrittenheit herausführen sollte. Oft genug sind sie von denen belächelt worden, die sich als „Pragmatiker“ auf das „Machbare“ beriefen. Die europäische Kooperation wurde dabei vielfach als Voraussetzung der Friedenssicherung und der Wahrung einer gemeinsamen Kultur verstanden. Die Visionen und Polemiken sind von einer verblüffenden Aktualität. Wenn es gelegentlich auch zu einer Begegnung zwischen poetischer Europa-Vision und politischer Praxis kam, so fehlt gerade in unserer Zeit zum Thema „Europa“ z.B. eine fruchtbare Begegnung zwischen Schriftstellern und Politikern. Den einen geht so leicht die zukunftsweisende Inspiration ab, den anderen misslingt die Vermittlung mit der nüchternen betrachteten Realität.

Diese Spaltung findet sich wohl in sehr vielen Menschen. Auf der einen Seite lebt in jedem von uns die Sehnsucht nach einer Überwindung enger Grenzen, nationalistischer Übersteigerung, des ruinösen wirtschaftlichen Verdrängungswettbewerbs und überholter Kleinstaaterei. Viele trauern noch um den unsinnigen Tod so vieler auf den Schlachtfeldern Europas. Schikanen bei Grenzübertritten verursachen Kopfschütteln. Auch wenn uns oft weniger als eine Flugstunde von anderen Ländern trennt, so ist zum Beispiel die Anerkennung vieler Schul- und Studienabschlüsse immer noch nicht ausreichend gelöst. Überall, wo

sich solche Hindernisse auftürmen, gibt es bei uns allen kleinere und größere Europa-Visionen. Aber die Realität holt uns rasch wieder ein. Die Vielfalt der Sprachen zeigt uns rasch die eigenen Grenzen auf. Die wirtschaftliche Situation hat immer noch zwischen den einzelnen Staaten ein großes Gefälle. Geht es um wirtschaftliche Interessen, werden Verhandlungen knallhart. Wir alle haben unser Wunschbild Europa im Kopf, aber es ist nicht das Ergebnis des Ausgleichs vieler Bestrebungen und Interessen, die überall existieren und berücksichtigt werden wollen, sondern eben oft nicht viel mehr als eine vage Utopie.

Hinzu kommen Ängste. Jahrzehntelang war Europa in Ost und West gespalten. Die Mauer durch Deutschland und Mitteleuropa schien der einzige wirkliche Gegensatz zu sein. Nachdem sie gefallen ist, zeigt es sich, wie viele Sperren noch in unseren Köpfen sind. Dies gilt für ganz

Europa. Alte nationalistische Einstellungen, die wir längst überwunden glaubten, stehen über Nacht wieder auf. Allianz-Muster aus dem Ersten Weltkrieg und der Zwischenkriegszeit gewinnen in den Beziehungen der Staaten untereinander wieder die Oberhand. Blutige Bürgerkriege, wie im ehemaligen Jugoslawien, zerschlagen jäh unsere Europträume. Viele glauben auch, wir müssten zu viel für dieses Europa opfern: eine ziemlich stabile Währung, einen relativ hohen Lebensstandard, viele soziale Errungenschaften, große Freiheiten, kulturelle Vielfalt und regionalen Reichtum. Sie wissen einen mächtigen Verwaltungsapparat, der mit seiner bürokratischen Macht vieles einebnnet und in eine gleichmacherische Uniform presst. Manchen erscheint der Integralismus der Europäischen Union mit seinen vielen Regelungsmechanismen wie das große Tier der Apokalypse. Diese Angst wird zuweilen auch bewusst geschürt.

Aber es darf nicht bei dieser unfruchtbaren Gegensätzlichkeit bleiben. Wir dürfen uns nicht entmutigen und zerreiben lassen zwischen einer Europa-Vision, die an der Wirklichkeit schnurstracks vorbeilauf, und einem platten Pragmatismus, der keine moralische Kraft aufbringt gegen den Druck der Stärkeren, der Anpassung aller an das, was ist, und der Gewalt derer, die sich rücksichtslos durchsetzen. Wir müssen uns neu auf die realen Möglichkeiten und unsere Verantwortung besinnen, um die Zukunft gewinnen zu können.

Dabei spielt auch der Blick in die Vergangenheit eine Rolle. Das neue Europa ist nicht die Wiederherstellung einer früheren geschichtlichen

„Nachdem die Mauer gefallen ist, zeigte es sich, wie viele Sperren noch in unseren Köpfen sind. Dies gilt für ganz Europa.“

Stufe seiner Existenz, es wird aber auch nicht einfach in den Treibsand einer geschichtslosen Zukunft hineingesetzt. Der wahre Blick in die Vergangenheit kann auch befreiend wirken für die Zukunft. Europa war – wie bereits gesagt – eigentlich von Anfang an und besonders auch in der Neuzeit immer eine Einheit in Vielfalt. Seine Kultur war aus griechischen, römischen, jüdisch-christlichen, arabischen und humanistischen Wurzeln gewachsen. Immer ging es um die zentralen Ideen der Freiheit, der Menschenwürde und der Verantwortung, die mehr und mehr von den Institutionen der Demokratie geschützt wurden. Die schwierige Aufgabe einer wirklichen Einigung des vielgestaltigen Europa ist durch die Teilung in Ost und West lang verdeckt geblieben. Wir haben eher mit der Dauerhaftigkeit der Teilung gerechnet. Der Ernstfall einer europäischen Einigung aus Ost und West war lange Zeit eher eine Utopie, auch wenn viel davon gesprochen worden ist. Nun besteht die echte Möglichkeit, dass Europa wieder neu zu sich kommt und zu sich erwacht. Die Revolutionen in Mittel- und Osteuropa haben dazu beigetragen, dass in Europa die Geschichte nicht mehr stillsteht, sondern dass sie neu in Bewegung geraten ist.

Europas Geschichte ist spannungsvoll und widersprüchlich. Sie hat auch düstere Seiten. Es ist eine Geschichte der unaufhörlichen Kriege, des Imperialismus, der Unterdrückung der übrigen Welt, des Ausblutens anderer im Dienste unseres Wohlstands. Sind nicht auch viele Ideale und Träume der Freiheit Vorwand für Anarchie und Willkür gewesen? Und doch haben wir am Ende dieses Jahrhunderts eine besonders gute Chance für ein friedvolles und vereintes Europa. Die Zeit vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis heute ist die längste Friedenszeit, die Europa jemals erfahren hat. Die Zukunft Europas ist so offen wie schon lange nicht mehr – und trotz allen Leidens auch so voller Hoffnung.

Jan Hus und die Tschechen

Am 6. Juli 1415 wurde Jan Hus, seines Priesteramtes entkleidet, aus der Kirche verstoßen und von dem zu Konstanz tagenden XVI. Allgemeinen Konzil der weltlichen Macht übergeben. Der Pfalzgraf bei Rhein waltete seines schreckliches Amtes. Jan Hus erlitt den Feuertod, eine Hinrichtungsweise, zu deren Vollzug im Auftrag der Kirche sich die römisch-deutschen Kaiser als Schutzhölzer der Christenheit seit Friedrich II. ausdrücklich verpflichtet hatten. Zwei Wochen danach traf bei den Konzilsvätern eine Urkunde ein, an der 452 Siegel hingen. Der Adel von Böhmen und Mähren sagte dem Allgemeinen Konzil seine Fehde an, weil er sich zum Schutz von Jan Hus und dem guten Ruf des Landes verpflichtet fühlte. Das Konstanzer Konzil ist dennoch vom böhmischen Adel niemals militärisch attackiert worden. Der römisch-deutsche König und künftige Kaiser Sigismund aber ist seither des Wortbruchs angeklagt worden, denn er hatte dem Prager Prediger und Professor Jan Hus einen Geleitbrief nach Konstanz ausgestellt. Bei ihm beklagten sich die Stände aus Böhmen und Mähren auch schon vor dem Prozessende, das alles sei gegen die Ehre der tschechischen Zunge.

Die böhmischen Freunde und Anhänger Hussens wurden allesamt der Häresie angeklagt und kirchlich verfolgt, in einzelnen Prozessen noch über die Mitte des 15. Jahrhunderts, vornehmlich in Deutschland. Sie wurden von der Kirche bekämpft, als sie sich vier Jahre nach Hussens Tod in Böhmen erhoben und dank ihres revolutionären Elans und mit Hilfe einer neuen militärischen Taktik, die das Fußvolk und die neuen Pulvergeschütze einzusetzen wusste, auch in fünf Feldzügen nicht zu besiegen waren. Vier davon waren vom Papst offiziell als Kreuzzüge ausgerufen worden. Erst ein Kompromiss auf dem nächsten Allgemeinen Konzil von Basel beruhigte die Christenheit in Mitteleuropa. Mit diesem Kompromiss von 1436 lebten fortan in Böhmen die Anhänger

Prof. Dr. Ferdinand Seibt ist Vorsitzender des Collegium Carolinum (Forschungsstelle für die böhmischen Länder, München) und Mitglied der deutsch-tschechischen und deutsch-slowakischen Historikerkommission.

der alten Kirche und die Anhänger Hüssens nebeneinander, der Konfessionalismus im lateinischen Europa hatte seinen Anfang genommen. Die Päpste haben diesen Kompromiss allerdings niemals anerkannt.

Die meisten adeligen Herren in Böhmen, weit weniger in Mähren, kaum einer in Schlesien, das damals ebenfalls böhmisch war, hielten fest am Andenken Hüssens als eines aufrechten und unbescholtenen Mannes, der zu Unrecht und zur Schande der tschechischen Zunge in Konstanz verurteilt worden war, ohne überführt und ohne geständig zu sein, *inconvictus et non confessus*. Viele Gläubige, Priester und Magister, die Notabeln der drei Prager Städte, der vielen böhmischen Kleinstädte und der im Anliegen der neuen religiösen Bewegung neugegründeten Stadt Tabor, sahen in ihm einen Märtyrer der Bewegung. Zwar erhoben ihn nur die Konservativeren unter ihnen auch buchstäblich zur Ehre der Altäre in Liturgie und Bild, die beide von den radikalen Neuerern abgelehnt wurden. Aber es bleibt kein Zweifel, dass Jan Hus in aller Augen als unschuldiges Opfer des Konzilsgerichts galt, der standhaft die Wahrheit verteidigt hatte. Worin die Wahrheit bestand, darin wurden die Reformer, bald Rebellen und schließlich Revolutionäre im ausgesprochenen Sinn, untereinander nicht recht einig. Aber im Stillen wirkte die Tatsache, dass Hüssens Schicksal wie eine *imitatio Christi* vor aller Augen stand, dessen Prozess bekanntlich ebenso den Eindruck der Unschuld hinterlassen hatte – und dessen Nachfolge alle bekannten: die böhmischen, vier Jahre nach Hüssens Tod gewaltsam aufgestandenen Kirchenreformer ebenso wie die Kreuzfahrer, die eher marodierend als kämpfend nach Böhmen zogen und für gewöhnlich vor den Hussitenheeren die Flucht ergriffen.

Jan Hus und die deutschen Reformatoren

Auf seinem Weg nach Konstanz im Herbst 1414 hatte Hus seinerzeit von Waldsassen über Nürnberg durch Franken und Schwaben freundliche Aufnahme und aufmerksame Zuhörer gefunden. Nach seinem Tod gab es auch in Deutschland Sympathisanten, gar Anhänger, und noch im späteren Verlauf des Jahrhunderts „deutsche Hussiten“. Meist wurden sie nur durch kirchliche Gerichtsverfahren bekannt. Angesehene Gelehrte wie Wessel Gansfoort oder Jakob Vener äußerten sich mit Anteilnahme. Als sich Martin Luther, fast genau hundert Jahre nach Hüssens Tod, auf der berühmten Leipziger Disputation von Johannes Eck in die

Enge gedrängt sah, übertrat er mit dem berühmten Satz: „Auch Konziliën können irren!“ die Grenzen der Rechtgläubigkeit. Der Satz war zugunsten Hussens gesprochen. Und fortan blieb, durch Luther und die gesamte breite Entwicklung des Luthertums, Hus nirgendwo, auch nicht in Böhmen, ein so umfassendes und ehrenvolles Andenken gesichert, wie eben gerade in Deutschland. In Deutschland wurden Hussens Schriften um die Mitte des 16. Jahrhunderts gedruckt, in heute noch benützten Ausgaben. In Deutschland ging er in die neue Selbstdarstellung der protestantischen Kirchengeschichte ein. In Deutschland galt bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts in Varianten oder dem Sinne nach Luthers Satz: „.... dass wir alle Hussiten gewesen sind, ohne es zu wissen“.

In Böhmen und Mähren, in Schlesien und in den Lausitzen, die damals als Königreich Böhmen miteinander den größten Territorialblock im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation bildeten, bei Tschechen wie bei Deutschen, die diese vier Ländern bewohnten, war das Andenken Hussens zwiespältig. Hier wurde, nach dem Tod des böhmischen Königs bei Ausbruch der Revolution und angesichts der Unfähigkeit seines legitimen Nachfolgers Sigismund, eben diesen Thron zu erobern, in einer mehr oder minder stabilen Adelsrepublik fünfzehn Jahre die böhmische Integrität trotz konfessioneller Instabilität verteidigt und behauptet. Das tschechische Mähren, das deutsche Schlesien und die mehr oder minder deutschsprachigen Lausitzen blieben katholisch, zum Teil sogar dezidiert und als besondere Stütze der alten Kirche. Auch die böhmischen Hussiten hatten nicht das ganze Land in ihren Händen. Der überwiegend von Deutschen besiedelte nördliche Elbebogen zählte nicht dazu, auch nicht das westböhmische Egerland, das ohnehin als Reichsland manchen Sonderweg ging, aber auch nicht die vornehmlich tschechischen bedeutenden Grenzstädte im Süden Pilsen und Budweis.

Andererseits gab es auch deutsche Hussiten im Land, vornehmlich auf dem religiös arrangierten „linken“ Flügel der Bewegung. Es gab au-

„Der historische ‚Hussitismus‘ war also nicht einfach eine Sache der Tschechen.“

genscheinlich Kontakte zu den deutschen Waldensern, die als Kolonisten gekommen waren, und das zweisprachig bewohnte Saaz (Žatec) sandte Emissäre aus, um in Deutschland für die Bewegung zu

werben. Das zeigt, dass der „Hussitismus“ nicht nur eine Sache der Tschechen war. Der tschechische „Eiserne Bischof“ Jan von Olmütz stand ebenso dagegen wie der deutsche Prager Erzbischof Konrad dafür. Er kam aus Westfalen nach Böhmen und lebte bis zu seinem Tod 1431

unter stiller Duldung der politischen Kräfte und lange auch in vorsichtiger Abwägung der päpstlichen Diplomatie im Lande, nachdem er sich 1421 zu den *Vier Prager Artikeln* bekannt hatte, dem hussitischen Rahmenprogramm. Der historische „Hussitismus“ war also nicht einfach eine Sache der Tschechen.

Nicht gleichermaßen wichtig, aber doch der Erinnerung wert bleibt dabei, dass die Hussiten selber sich niemals so nennen oder so genannt werden wollten. War doch diese Bezeichnung eine inquisitionsübliche Nomenklatur der Anhänger eines Verketzerten. Aber immerhin steckt auch darin der Mangel klarer Identifikation. Die Sache Hussens genoss bei der politischen und meinungsbildenden Elite im Lande wohl weit mehr Anerkennung als das Anliegen der Revolution, die sich nur unter anderem auf ihn und sein Martyrium berief, während sie auf ihrem rechten Flügel so etwas verfolgte wie eine böhmische Nationalkirche, tschechisch betont, auf ihrem linken Flügel aber eher den Idealen der christlichen Gleichheit und Brüderlichkeit zugetan war. Dort hatten auch die deutschen Hussiten ihren Platz.

Die Geschichte Hussens überstand die Hussitenzeit bei weitem und leichthin, wie andere oft eher formal als sachlich umstrittene Prozesse der Weltgeschichte. Sie war nicht die Ursache der hussitischen Revolution, aber ein mutmaßlich unersetzlicher Bestandteil, und sie wurde umgekehrt durch den spektakulären Verlauf der Kämpfe mit den schier unüberwindlichen Böhmen wiederum der Weltgeschichte eingeprägt. Nach den „Basler Kompaktaten“ (auch: Prager Kompaktaten) von 1436 in Böhmen in der Überzahl, in Mähren, Schlesien und den Lausitzern aber gar nicht oder kaum vertreten, bestand eine Kirchengemeinschaft aus den „gemäßigten“ Hussiten, mit Kelchkommunion und armen Kirchengemeinden, die Hus als ihren obersten Schutzpatron verehrten. Päpstlich nicht anerkannt, aber die apostolische Sukzession ihrer Priester beachtend, ist sie 1919 von neuem begründet worden. Sie vertritt heute in Prag am klarsten das religiöse Bekenntnis zu Jan Hus.

In biblischem Fundamentalismus den Reformideen Hussens vielleicht näher, entwickelte sich in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts die Gemeinschaft der Böhmisches und Mährischen Brüder, die Brüderunion, die Hussens Andenken durch ihre Begründung der protestantischen Weltmission seit dem 17. Jahrhundert in alle Welt trug. Während dem fand Hus in seinem Heimatland, von 1526 bis 1918 von Habsburgern regiert, keine uneingeschränkte Verehrung, auch nicht unter dem Vorzeichen der böhmischen Toleranz. Als Thomas Müntzer 1521 als

Prediger in der Prager Altstadt „Hussens Posaunen“ erklingen lassen wollte, wies ihn der Rat als Aufrührer aus der Stadt. Immerhin kam mit dem Luthertum auch ein neuer Impuls zugunsten Hussens ins Land, so dass Zacharias Theobald, ein deutschböhmischer Lutheraner, in seiner Hussitengeschichte um 1610 von der hussitischen Morgendämmerung reden konnte, der das lutherische Tageslicht folgte. Das populäre Bild von Luther als dem Schwan, der auf die Gans Jan Hus – eine sprachlich ungerechtfertigte Anspielung auf seinen Namen – gefolgt sei, um das Werk zu vollenden, scheint bei Deutschen wie bei Tschechen verbreitet gewesen zu sein. Politisch virulent wurde Hussens Gedächtnis in der böhmischen Revolution von 1618, die gemeinhin als „Ständeaufstand“ verkannt und verkleinert wird.

„Hussus redivivus“ schrieben damals die böhmischen Rebellen nach Deutschland und ersuchten damit um Solidarität, und sächsische Theologen berieten ihren Kurfürsten auch wirklich in diesem Sinn. Die deutschen protestantischen Fürsten griffen allerdings erst dann zum Schwert, als sie mit dem Schicksal des Kurfürsten von der Pfalz, den die Böhmen anstelle des Habsburgers Ferdinand II. 1619 zum König gewählt hatten, im strengen habsburgischen Strafgericht die fürstliche Freiheit in Deutschland und damit auch ihre Angelegenheiten bedroht sahen. So entstand der 30-jährige Krieg. Der Versuch, über den Namen von Jan Hus mit dem „böhmischen Ohrlöffel“ die Deutschen für ihre Sache zu gewinnen, war fehlgeschlagen. Allerdings war diese Ständerevolution, sehr ähnlich den beinahe gleichzeitigen Ereignissen in England und den vorangegangenen in den Niederlanden, keine tschechische Sache. Unter den 27 Delinquenten, welche die Habsburger nachher auf dem Altstädter Ring in Prag hinrichten ließen, waren mindestens zehn Deutsche, wenn wir einmal moderne Kriterien nationaler Zugehörigkeit anlegen. Es ging um Ständefreiheit, um Adelsrechte, um dieselbe Vorstufe des Parlamentarismus, die man in der englischen Geschichte so hoch preist. Nur dass sie in Mitteleuropa für 30 Jahre lang die Kriegsfurie losließen, mit und ohne Hus in Böhmen, für oder gegen Luther in Deutschland, mitunter auch mit oder gegen Calvin.

Damals mussten rund 150.000 die böhmischen Länder verlassen, und als Emigranten trugen sie noch einmal den Namen Hussens in die Welt, vornehmlich die verehrungswürdigste Gestalt unter ihnen, unter anderem vergeblich um konfessionelle Versöhnung bemüht, Jan Amos Comenius. Es ging also nicht nur um Hus und die Hussiten, bis dahin schon zu einem Begriff in der unklaren Erinnerung zusammengewachsen, in

jener habsburgischen Reaktion auf die Ständerevolution von 1618, die man hier vielleicht noch mit der größten Berechtigung als „Gegenreformation“ bezeichnen kann. Es ging um eine Verbindung von absoluter Herrschermacht und katholischer Religion, die gemeinsam mit dem neuen Baustil, dem Barock, Europa fortan in eine kulturelle Nord- und eine Südhälfte spaltete. Aber die Verbindung von Ständefreiheit, Revolution und der böhmischen Sache setzte sich fest. Sie war dabei auch imstande, konfessionelle Grenzen zu überspringen. Der bedeutende tschechische Jesuit Bohuslav Balbín zählte auch Hus zu den großen Männern seiner böhmischen Heimat, und wenn auch Bücherverbrennung und strenge Zensur sein Andenken zu unterdrücken suchten, lebte es dennoch fort, im Krypto-Protestantismus ebenso wie in den heimlichen Büchersendungen aus Deutschland, die etwa von den Franckeschen Stiftungen in Halle ausgingen. Hus blieb bei den Tschechen in Erinnerung.

Aufklärung und Bürgertum

Von neuem lebendig wurde er dann freilich erst mit dem Aufstieg eines böhmischen Bildungsbürgertums. Man muss sich vor Augen halten, dass die böhmischen Länder, wie weite Teile Deutschlands auch, durch den 30-jährigen Krieg nicht nur auf dem flachen Lande in Grund und Boden geschädigt wurden, sondern dass auch das böhmische Bürgertum gleich welcher Zunge, angeschlagen bereits durch die Hussitenkriege und in seiner wirtschaftlichen Aktivität beeinträchtigt und geschädigt, zweihundert Jahre später im 30-jährigen Krieg von neuem Verwüstung und Zerstörung ertragen musste, ähnlich wie in Deutschland die weitaus größeren, potenteren Zentren der bürgerlichen Wirtschaft, des Wohlstands und auch der Bildung. Nicht nur Magdeburg wurde damals verbrannt – dieses Ereignis ist nur ein besonders erschütterndes Exempel. Hundert Jahre dauerte es im Großen und Ganzen, bis sich Mitteleuropa von den Kriegswirren erholtet, auch bis die gewaltigen Bevölkerungsverluste wieder aufgeholt waren, in Stadt und Land, in Bayern wie in Westfalen. So entwickelte sich erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts von neuem eine hoffnungsvolle Grundlage für bürgerliche Existenz auch in den zahlreichen kleinen und in der einzigen großen Stadt des böhmischen Königreichs, wenn wir das noch immer böhmische, aber von Deutschen bewohnte Breslau außer Acht lassen, in Prag nämlich, zu jener Zeit etwa zur Hälfte deutsch mit einem großen jüdischen Bevölke-

rungsanteil. Das katholische Olmütz und das erst allmählich aufsteigende Brünn folgten der Prager Entwicklung mit Abstand.

Die „aufgeklärten“ Reformen Maria Theresias und die radikaleren ihres Sohnes Joseph hatten für eine Zeit Österreich an die Spitze aufgeklärter Politik auf dem Kontinent gebracht, und das war ein wichtiger Impuls auch für die Bildung eines aufgeklärten Bürgertums unter französischem und deutschem Einfluss. Dabei kam die Geschichte nun wieder zu Ehren, mit größerer Bewegungsfreiheit, seit 1781 Kaiser Joseph II. in Österreich wie in Böhmen die konfessionelle Toleranz verkündet hatte. Das war auch ein neuer Impuls für Deutsche und Tschechen zur Erinnerung an den unglücklichen Delinquenten von Konstanz. Dabei mischten sich bereits neue Farben in den Rückblick. „Die alten treuen Tschechen“ begannen, wenn auch noch auf gebildetem Niveau

und deshalb in deutscher Sprache, ihre eigene Geschichte zu suchen und dabei auch von Unrecht und Unterdrückung zu sprechen, und wer vermochte Unrecht gegenüber der tschechischen Nation besser zu exemplifizieren,

„Niemand vermochte Unrecht gegenüber der tschechischen Nation besser zu exemplifizieren, als eben der Prager Reformer Jan Hus!“

zieren, als eben der Prager Reformer Jan Hus! Schon die adeligen Klagen vor dem Konzil von 1415 hatten von der verletzten Ehre der böhmischen Zunge gesprochen, und diese Begrifflichkeit ging allmählich über in den Begriff der Nation. In den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, als man sich bemühte, über Lexika und Grammatiken die tschechische Sprache wieder neu zu formen, was Goethe seinerzeit ebenso freudig begrüßte wie Herder, der eine große Zukunft für alle Slawen vorausgesagt hatte, verdrängte allmählich ein tschechisches Geschichtsbewusstsein das über nationale böhmische. Es begann eine stille Separation der beiden Sprachen und ihrer Nationen in Böhmen und Mähren, von denen die Deutschen rund ein Drittel ausmachten, gewachsen in den letzten Jahrhunderten, und zugleich auch ein Stück weiter fortgeschritten im bürgerlichen Unternehmertum, in der Agrartechnik, schließlich auch im Handel und Bankgewerbe.

Die tschechische Nation folgte diesem Weg bekanntlich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts mit einem grandiosen Aufschwung auf allen „bürgerlichen“ Lebensgebieten, der gleichzeitig aus mehreren Gründen begleitet war von einem Niedergang der politischen wie der wirtschaftlichen Rolle des böhmischen Adels. Und zur tschechischen Geschichte gehörte bald unbedingt die Erinnerung an Hus und die Hussiten.

Das schuf nicht nur versteckte Loyalitätsprobleme, wenn man Jan Hus für einen modernen Tschechen hielt, der unter kaiserlichem Befehl verbrannt worden war, wenn auch Hus selbst eben kein modernes nationales Selbstbewusstsein besaß und Kaiser Sigismund kein Habsburger war. Das schuf vor allem religiöse Konflikte, denn 95% der tschechischen Bevölkerung waren römisch-katholisch getauft und erzogen, und hier war Hus nicht der passende Heilige. Die Gegenreformation hatte an seiner Stelle, wie man mutmaßte, absichtlich, um die Erinnerung an ihn zu verdrängen, 1728 den von König Wenzel ermordeten Prager Generalvikar Jan Nepomuk zur Ehre der Altäre erhoben, und nicht nur dort, sondern über allen europäischen Brücken stand dieser Heilige in wenigen Jahrzehnten, ein internationales Symbol katholischer Glaubenskraft. Jan von Nepomuk war Deutscher. Jan von Hussinetz war Tscheche, aber der nationale Gegensatz trat zunächst noch zurück vor dem liberalen Interesse an dem Konstanzer Bekenner.

In der Interpretation seines Prozesses, wie ihn die Geschichtswissenschaft mit tschechischen wie deutschen Helfern allmählich entrollte, lief seine Forderung darauf hinaus, aus der Bibel widerlegt zu werden und nur für die Wahrheit einzutreten. Das war der Ausweg aus konfessionellen wie loyalen Zwängen: Jan Hus als der Apostel der Wahrheit fand noch einmal internationale Zustimmung – von Konstanz, wo man das erste Dampfschiff auf dem Bodensee nach ihm benannte, bis nach Tabor, der alten Hussitenstadt, wo man sein Andenken zu jeder Zeit hochhielt.

Jan Hus – ein tschechischer Nationalheiliger?

Nur wich der liberale Akzent seit der Mitte des 19. Jahrhunderts doch dem nationalen. Franz Palacky, der große Hussitenforscher, war Protestant. Jan Sedláček, der große Hus-Biograph an der Schwelle des Ersten Weltkrieges, war katholischer Priester. Die schwierige Aufgabe des tschechischen Katholizismus im Streit um Jan Hus lag in seinen Händen: Es gab dafür keinen Ausweg, Hus hatte dem Konzil widersprochen und namentlich in Fragen der Ekklesiologie geirrt, allerdings nicht im Hinblick auf die Remanenz.

Aber das nationale Bekenntnis zu ihm ließ sich nicht unterdrücken. 1916 wurde das monumentale Hus-Denkmal von Ladislav Šaloun auf dem Altstädter Ring in Prag enthüllt, eines der städtebaulichen Zentren des tschechischen Selbstbewusstseins, da, wo Zeit und Raum einander

begegnen und noch heute Geschichte anschaulich machen. Die Gruppenendarstellung des gewaltigen Bronzeblocks im Stil von Rodin zeigt Hus nicht als konfessionellen Apostel, sondern als Protomartyrer für die Wahrheit. „Liebet Euch, gönnt jedem die Wahrheit. Halte die Wahrheit bis zum Tode!“ Ein Hus-Zitat auf dem Denkmal, das die nationale Solidarität mit einem Überlegenheitsanspruch verbindet. Der Griff nach der Wahrheit, der überlegenen Wahrheit, ist immer ein wichtiger Schritt in einer jeden Revolution. Damit bricht sie die konventionelle Legitimität.

So zählt auch die Erinnerung an Jan Hus zu den Motiven der unblutigen Revolution, aus der im Oktober 1918 die neue tschechoslowakische Republik entstand. Und ihr Wappenspruch hieß dementsprechend: „Die Wahrheit siegt!“ Ein vermeintliches Hus-Zitat. Kaum jemand dachte daran, dass das eigentlich ein Bibelzitat ist und vollständig heißt: „Die Wahrheit Gottes siegt!“

Ein Hus-Feiertag in der Ersten Tschechoslowakischen Republik führte dann fast zum Bruch mit dem Vatikan. Wieviel innere Konflikte für den tschechischen Katholizismus mit dem Streit um Jan Hus einhergingen, ist diplomatischen Akten zu entnehmen. Die größte Kirchenaustrittsbewegung Europas außerhalb der Sowjetunion mag vielleicht davon ein Zeugnis geben, das man aber nicht zur Kenntnis nehmen sollte, ohne dabei die Gewissenskonflikte mit abzuwägen, die in jenen Jahrzehnten der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Nation als kollektivem Bekenntnis und Orientierungswert nicht nur die Tschechen heimsuchten, sondern auch uns Deutschen.

Hus als Symbol des Standhaften gegen jede Form von Unterdrückung – nach nur zwanzig Jahren stand die tschechische Gesellschaft schon wieder vor dem gleichen Problem. Und wie sehr und wie eng dem nationalsozialistischen Terror nach kaum drei Jahren der kommunistische folgte, und wie der eine dem anderen förmlich in die Hände gespielt

hatte, das beschäftigt gerade die neuesten Untersuchungen. So war Jan Hus denn auch bald zu einer Symbolfigur für die tschechischen Dissidenten geworden.

Nicht, dass diese Dissidenten sonderlich religiös gewesen wären. Der mutige und oft verzweifelte Kirchenkampf in der Tschechoslowakei ging andere Wege. Aber gerade er hat sich natürlich nicht auf Jan Hus berufen.

1993 hat ein internationales Symposion zum ersten Mal in der Geschichte Tschechen und Deutsche, Hussiten, Protestanten und Katholiken auf einem Symposion in Bayreuth vereinigt, inspiriert von Kardinal Willebrands, in Anwesenheit von Kardinal Cassidy und dem einst für die Ökumene zuständigen protestantischen Bischof Engelhardt, beschickt von fast allen Gelehrten, die in den Nachkriegsjahrzehnten über Hus geforscht und publiziert hatten. 1998 erschien das entsprechende deutsche Sammelwerk¹, dem zwei Jahre zuvor ein kürzeres in tschechischer Sprache vorausgegangen war. In nächster Zeit soll die Frage Hüssens noch einmal in Rom erörtert werden. Sie ist gewiss von Belang für die irdische wie für die kirchliche Gerechtigkeit, sie ist aber von besonderer Bedeutung für das Ansehen des tschechischen Katholizismus in seiner Gegenwart. Eine erneute Prüfung des Hus-Prozesses von ehedem scheint mir persönlich allerdings nicht zu einer Negation des historischen Befundes geeignet und imstande. Viel näher liegt es wohl, in Jan Hus einen Heiligen der Ökumene zu erkennen, unter voller Anerkennung seiner Subjektivität bei historischer Erläuterung der Katastrophe unter den gegebenen Umständen. Vielleicht ist das die entscheidende Frage auch für die gespaltene Erinnerung an Jan Hus bei den tschechischen Katholiken.

¹ Ferdinand Seibt (Hg.), *Jan Hus – Zwischen Zeiten, Völkern, Konfessionen. Vorträge des internationalen Symposiums in Bayreuth vom 22. bis 26. September 1993*. München: Oldenbourg, 1998.

Gehört Serbien zu Europa?

Diskussion

Die Frage ist mehr als eine rhetorische. Natürlich liegt Serbien in Südosteuropa und gehört damit zu unserem Kontinent. Die Frage scheint noch klarer mit Ja beantwortet werden zu müssen, wenn man bedenkt, dass östliche und südliche Nachbarn Serbiens wie Rumänien und Bulgarien Beitrittskandidaten der EU oder bereits wie Griechenland Vollmitglieder sind. Es waren die Kriege Serbiens seit 1991, zunächst gegen Slowenien und gegen Kroatien, die fragen ließen, wie europäisch dieses Land ist. Es gehört aber eine Portion Heuchelei dazu, nur die Ausschreitungen und Grausamkeiten der serbischen Armee und der Freischärler als Kriterien zu nehmen und von „Serbien“ zu sprechen. Brutalitäten gab es in Europa zahlreiche in diesem Jahrhundert. Das Nazi-Regime hat das Ausland nicht vergessen lassen, dass Deutschland auch das Land der Weimarer Klassik ist. Die Übergriffe, denen nach dem 8. Mai 1945 große Teile der tschechischen Bevölkerung tatenlos zusahen, waren des Volkes eines Comenius unwürdig. Dennoch ist die Tschechische Republik in der ersten Reihe der EU-Beitrittskandidaten, ohne die Beneš-Dekrete außer Kraft setzen zu brauchen.

Eines dieser Dekrete verhindert alle Strafverfolgung für Schwerverbrecher bis Herbst 1945, wenn diese Verbrechen dem Okkupanten schadeten.

Die Frage nach der Zugehörigkeit Serbiens zu Europa ist die Frage, was Europa ist. Sicher ist es kein „Christenklub“. Dieses böse Wort kam in die Diskussion, als die Europäer Brüssels die Türkei nicht wollten. Jahrhundertelang lebten auch Nichtchristen in Europa, vor allem Juden, die allein im katholischen Polen vor dem Zweiten Weltkrieg nach Millionen zählten. Albanien hat eine absolute, Bosnien eine relative muslimische Mehrheit.

Die Frage nach dem Wesen Europas hat nach dem Zweiten Weltkrieg europäische Denker beschäftigt und Versuche gebracht, zu klären, wann dieses Europa entstand, „als Ganzes betrachtet, als eine Gemeinschaft, die sich deutlich von jeder anderen unterscheidet“ (Oskar Halecki). Christopher Dawson schrieb damals sein Buch „The Making of Europe“, das deutsch unter dem Titel „Die Gestaltung des Abendlandes“ erschien. Er sieht die Zeit um das Jahr 1000, in dem die Unabhängigkeit Polens (und spä-

Dr. Rudolf Grulich, Wissenschaftlicher Direktor des Instituts für Kirchengeschichte Böhmen-Mähren-Schlesiens in Königstein/Taunus, Honorarprofessor für Kirchengeschichte an der Universität Gießen.

ter Ungarns) von Otto III. anerkannt wurde, als Enddatum im Aufbau Europas.

Schon vorher war die Kiewer Rus' 988 christlich geworden, etwa zur gleichen Zeit auch die skandinavischen Königreiche. Slawen wie der Tscheche František Dvorník und der Pole Halecki haben mehr als Dawson die Bedeutung Ostmitteleuropas hervorgehoben, Dvorník mit „The Making of Central Europe“, Halecki mit „Grenzraum des Abendlandes“ und vor allem seinem Büchlein „Europa. Grenzen und Gliederung seiner Geschichte“. Er zeigt, dass „Osteuropa im Mittelalter eine Gesellschaft von Völkern und Königreichen (war), deren politische Struktur der vielstaatlichen Gesellschaft Westeuropas ähnlich war, mit der sie eine gemeinsame kulturelle und religiöse Tradition teilte“. In Südosteuropa ist es das Osmanische Reich, das die Völker dieses Raumes für Jahrhunderte vom übrigen Europa trennt, doch dabei hatte Griechenland das gleiche Schicksal wie Serbien, das dann im 19. Jahrhundert fast gleichzeitig mit den Griechen seinen Kampf um Unabhängigkeit erfolgreich beginnt und wie die Griechen diesen Kampf bis zu den Balkankriegen weiterführt. Wenn also Osteuropa nicht weniger europäisch ist als das übrige Europa, so liegt das Defizit an westlichem Nichtwissen. *Slavica non leguntur, sed sunt.* Als Christopher Dawson 1950 für Haleckis Europa-Buch das Vorwort schrieb, hob er die „Kräfte der Freiheit“ hervor, die „so tief in der nationalen und religiösen Tradition verwurzelt (sind), dass sie nicht völlig vernichtet

werden können, solange die Völker Osteuropas ihre nationale Eigenart behalten“. Vier Jahrzehnte später bewiesen diese Völker, dass Sehnsucht nach Freiheit und nationale Eigenart stärker waren als ein postkoloniales Imperium.

Werfen wir einen Blick auf die Geschichte Serbiens: Die Serben sind Slawen, deren Zugehörigkeit zu Europa der slawische Papst dem Westen einschärfte, als er 1980 die Slawenapostel Kyrill und Method zu Patronen Europas erhob. Nach erster Christianisierung vom Westen erhielten dann die Serben das Christentum endgültig von Konstantinopel, da sie jenseits jener Linie siedelten, durch die Kaiser Theodosius das Imperium Romanum in ein Ost- und Westreich geteilt hatte. Die Anfänge eines serbischen Staates liegen nicht im heutigen Serbien, sondern im Gebiet Montenegros. Das mittelalterliche „Rascien“ hatte Kontakte zu Venedig, zum Westen, zu Rom. Als Serbien im 13. Jahrhundert Königreich wurde, erhielt es 1217 die Königskrone vom Papst, was aber den neuen serbischen König Stefan II. nicht hinderte, sich die Selbstständigkeit seiner Serbischen Orthodoxen Kirche 1219 vom Patriarchen und Kaiser Ostroms bestätigen zu lassen. Dieser mittelalterliche serbische Staat wird dann sogar zu einer Großmacht: 1346 lässt sich König Dušan zum Kaiser der Serben und Römer krönen und plant die Eroberung von Konstantinopel. Er stirbt aber vor der Kaiserstadt am Bosporus. Vier Jahrzehnte nach der Kaiserkrönung und dem baldigen Tod Dušans bringt dann die Niederlage der Serben in der Schlacht

am Amsfeld 1389 das Ende Serbiens, das erst im 19. Jahrhundert als Fürstentum und später Königreich aufersteht. Was Serbien blieb, war seine orthodoxe Kirche. Deren Selbstständigkeit nahm den Serben nicht der Sultan, sondern zweimal der griechische Patriarch in Konstantinopel.

Wer Serbien aus Europa ausschließen will, hat jenes beängstigend enge Europabild, das Europa nur als Synthese von Antike, Christentum und Germanentum sieht. Dagegen wandte sich mit Recht der slawische Papst. Für das Europäertum der Serben spricht auch ihre Stellung in der europäischen Kultur. Durch Flucht und Auswanderung kamen während der Türkeneinherrschaft Hunderttausende von Serben in Habsburger Gebiete, vor allem als 1690 der damalige Patriarch Arsenije das Patriarchat Peć auf dem Amsfeld verließ und im österreichischen Ungarn Zuflucht suchte. Serben siedelten sich bis in die Gegend des heutigen Budapest an, wo 1830 in Buda, dem alten Ofen, die Kulturorganisation der Matica Srpska entstand, die später ihren Sitz in Novi Sad nahm, das bis 1918 zum Habsburgerreich gehörte. Serben kämpften im österreichischen Heer in den Kriegen des 18. Jahrhunderts. Der serbische Philologe und Aufklärer Vuk Karadžić übersetzte den Code Napoléon ins Serbische und hatte Kontakt zu deutschen Dichtern und Gelehrten. Jakob Grimm und Goethe schätzten

die serbische Volksdichtung hoch ein. „Die Epochen der Aufklärung, der Romantik und des Realismus öffneten den Weg zu jenem literarischen und kulturellen Aufschwung, der im freien serbischen Königreich am Ende des 19. Jahrhunderts zum Vorschein kam und zum Aufblühen der Literatur in der Moderne führte“ (Alida Bremer).

Die Frage nach der Zugehörigkeit Serbiens zu Europa ist auch eine meist in Deutschland gestellte und ist bedingt durch die zwei Weltkriege. Deutschland hat sich nicht allein vom Nationalsozialismus befreien können. Auch den Serben muss geholfen werden, den Weg zu Demokratie und Freiheit zu finden, der diesem Volk seinen Platz in Europa sichert. Serbischerseits muss aber deutlich eine Abgrenzung zu dem erfolgen, was seit 1991 im serbischen Namen geschah. In Kroatien, in Bosnien und im Kosovo ist Ungeheuerliches passiert: Verbrechen gegen die Menschlichkeit und gegen die Kultur anderer Völker wurden nicht nur von Einzelnen und Freischärler-Gruppen begangen, sondern waren systematisch von hohen Stellen geplant, angeordnet und vorbereitet worden. An der Distanzierung von diesen Verbrechen und an ihrer Verurteilung wird sich nicht nur die serbische Opposition gegen das Milošević-Regime in ihrer Glaubwürdigkeit und demokratischen Legitimität messen lassen müssen, sondern auch die Serbische Orthodoxe Kirche.

Gehört Serbien zu Europa?

Ist diese Infragestellung voreingenommene rhetorische Spitzfindigkeit, (hypothetische) produktive Skepsis oder eine auf der jüngsten Geschichte basierende zynische Potenzierung dessen, was man als politisches *finis Serbiae* bezeichnen könnte? Die Fragestellung suggeriert eine Dichotomie, ja eine Antinomie zwischen diesen Begriffen: Europa und Serbien.

Zwei kontrastive Profile und zwei Charaktere bilden Serbiens historisches und metahistorisches Konterfei. Eine Durchdringung von Orient und Okzident, Rom und Byzanz prägen seine kulturelle Substanz und bilden die Achse seines Wertekanons. In diesen bipolaren Orientierungswerten besteht der immerwährende Spagat Serbiens.

Tief sind die Brunnen der serbischen Vergangenheit, aus denen es seine national-religiöse Inspiration schöpft. Am 15. Juni 1389 kam es auf dem Amselfeld (Kosovo Polje) zur Entscheidungsschlacht zwischen dem osmanischen und dem serbischen Heer. Trotz großer Tapferkeit war die durch Verrat in den eigenen Reihen noch beschleunigte Niederlage angesichts der zahlenmäßigen Überlegenheit der Türken nicht aufzuhalten. Der serbische Fürst Lazar wurde ge-

fangengenommen und mit vielen seiner Krieger an der Totenbahre von Sultan Murad hingerichtet, der in der Schlacht von einem Serben getötet worden war. Das war das Ende des glorreichen, mittelalterlichen serbischen Staates und die Türkeneherrschaft brach herein. Kosovo ist Judäa und Samaria für jeden Serben. Der Kosovo-Mythos muss als der grundlegende, identitätsstiftende Mythos der Serben angesehen werden.

Die irrationale Energie einer epischen, heroisch-archaischen Ethik mündet in eine christliche, eucharistisch-eschatologische Verklärung und ist Urquell der nationalen Inspiration, Chiffre und Paradigma für das Eschaton. In der epischen Dichtung liegt ein immanentes Nationalprogramm, das als ethisch-religiöse Handlungsmaxime kategorischer Imperativ für das serbische Selbstverständnis ist. Trotz der Niederlage auf dem Amselfeld sind die Serben davon überzeugt, das Abendland vor dem Islam gerettet und sich für dieses geopfert zu haben. Sie sehen sich dazu auserwählt, wie Christus für das Himmelreich zu streiten, zu leiden und zu sterben. Bei ihrer historischen Tat, der Rettung des Abendlandes vor dem Islam, seien die Serben, so will es der Mythos, vom

Zoran Andrić, lic. phil., Diakon der Serbischen Orthodoxen Kirche in München.

christlichen Europa im Stich gelassen worden.

Aus diesem Mythos heraus hat Serbien eine Art Opfertrauma entwickelt, das in den letzten Jahren durch die Intervention des Westens wiederbelebt wurde: die frühzeitige Anerkennung Sloweniens und Kroatiens sowie die Unterstützung der Muslime in Bosnien und der albanischen Autonomiebestrebungen im Kosovo. Die Serben haben eine besondere Sensibilität für die Tragik ihrer eigenen Geschichte. Das sprichwörtliche *historia magistra vita* lautet in der serbischen Erfahrung *historia magistra mortis*.

Das Kriegsszenario des NATO-Bombardements wurde mit abenteuerlicher politischer Semantik euphemistisch „humanitäre Intervention“ genannt. Das Vokabular wurde martialischer und die Rechtfertigung präziser: Aus der humanitären Intervention wurde ein „*bellum iustum*“ und schließlich ein Angriffskrieg. Ein erwünschter Nebeneffekt war es, neue Waffensysteme für eventuelle künftige Kriege zu erproben.

Auf dem Kosovo standen sich zwei Prinzipien gegenüber: einerseits das sich auf die Aufklärung berufende westliche Prinzip einer demokratisch legitimierten Staatlichkeit, beruhend auf den universellen Menschen- und Bürgerrechten sowie angereichert durch den kategorischen Imperativ der im Westen inzwischen kulturell verinnerlichten Erinnerung an den Holocaust, und andererseits das Prinzip kollektiver Zugehörigkeit, beruhend auf dem Primat der ethnisch-religiös fundierten Nation und gehei-

ligt vom Prinzip staatlicher Souveränität und territorialer Integrität.

Das Vernunft- und Naturrecht, das sich auf dem europäischen Kontinent vom 16. bis zum 18. Jahrhundert herausbildete, fand seine Kodifizierung in der Rechtslehre Immanuel Kants. Bei ihm heißt es: „Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines anderen Staates gewaltsam einmischen.“ Kant ist der Meinung, dass kriegerische Gewalt die *ultima ratio* ist. Aber das Bombardieren ist nicht zukunftsweisend, es eröffnet keine neuen Umgangsformen mit Staaten, die das Völkerrecht missachten – diese Chance, wenn es sie denn gab, ist vertan. Das selbst ermächtigte Agieren der NATO ohne Beschluss des UN-Sicherheitsrats führt im Prinzip zu dem Status zurück, für den Milošević die Symbolfigur ist – nämlich den Naturzustand („*bellum omnium in omnes*“). Darin besteht die fatale Logik des Naturzustandes, den die NATO als Präzedenzfall geschaffen hat.

Heute ist Serbien isoliert, es wird als Land ethnischer Säuberungen angeklagt und wurde deshalb von Flugzeugen des Atlantik-Paktes bombardiert. Niemand ist objektiv, wenn er vor Bomben in Deckung gehen muss. Verständlich sind daher die serbische Verbitterung und der Stolz, der jeden Gedanken an Kapitulation von sich weist. Dennoch werden sich die Serben, trotz antiwestlichem Affekt, schon bald fragen: Wie kam es dazu, dass Serbien im Laufe von zehn Jahren nahezu alles verloren hat? Jugoslawien ist zerfallen, in Kroatien leben fast keine Serben mehr, der Krieg in Bos-

nien ist verloren, Makedonien unabhängig, und die Aussichten, das Kosovo zu halten, sind eher trübe. Auch Montenegro überlegt, wie es das sinkende Schiff Rest-Jugoslawien verlassen kann.

Geopolitisch und kulturschichtlich kann kein Zweifel bestehen, dass Serbien seit jeher organischer Bestandteil Europas ist, wenngleich es im Spannungsfeld von Orient und Okzident häufig Schauplatz kriegerischer Auseinandersetzungen war. Die Lage an der Schnittstelle verschiedener Kulturkreise und politischer Systeme erzeugt ein wechselndes, dichotomes Verhältnis zwischen Europa und Serbien, das bald als konform und konstruktiv, dann wieder als konträr und destruktiv erlebt wird. Dieses diffizile Beziehungsgefüge wurde am Beispiel der jüngsten Kriegsergebnisse sehr deutlich.

Zum gegenwärtigen Zeitpunkt herrschen verhärtete Fronten. Serbien befindet sich in einem desolaten Zustand von Isolierung, Depression und Werteverlust. Um so leichter fällt es

den dortigen Machthabern, ein westliches Feindbild aufzubauen und aufrecht zu erhalten. Die europäischen Staaten hingegen haben in einem Zeitalter der Globalisierung die Spaltung Jugoslawiens vorangetrieben und Serbien zur Projektionsfläche von allem Negativen erklärt. Solche ungesunden, wechselseitigen Projektionen und Abspaltungsmechanismen verheißen jedoch nichts Gutes für das beginnende Jahrtausend. Es ist dringend geboten, eine Integration Serbiens in Europa und einen vertrauensvollen Lebenszusammenhang wiederherzustellen. Der Dialog über aporetische Positionen in den Wertvorstellungen sollte zu einem Leitparadigma werden. Das Paradox der wechselseitigen Irrationalität kann nur durch kooperatives und um Verständnis bemühtes Zusammenwirken aufgehoben werden, welches – so bleibt zu hoffen – in eine taugliche Koexistenz münden wird. Wir stehen nicht am „Ende der Geschichte“, sondern an einem historischen Wendepunkt.

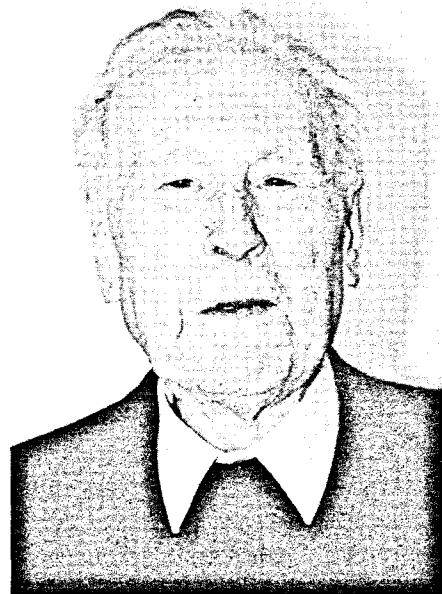
Den Vorhang des Misstrauens zerreißen

Interview mit dem Alterzbischof von Wien, Franz Kardinal König

Eindrucksvoll hat der frühere Erzbischof von Wien, Franz Kardinal König, beim 3. Internationalen Kongress Renovabis vor 340 Teilnehmern aus 22 europäischen Ländern zu einem „interreligiösen Dialog für ein neues Europa-Bewusstsein“ aufgerufen. Für OST-WEST. EUROPÄISCHE PERSPEKTIVEN sprach Thomas Schumann mit dem Kardinal. Fazit des 94-jährigen Konzilvaters: „Es geht um die gemeinsame Aufgabe aller gesellschaftlichen und kulturellen Lebensformen, neue Wege menschlicher Wertschätzung, gegenseitigen Vertrauens und der Verständigung zu finden, die zusammen letztlich dem Frieden dienen.“

OWEP: Eminenz, wenn sich in dieser Zeit um die Jahrtausendwende Menschen darüber Gedanken machen, ob und wie Christen Europa verändern können, was sagen Sie diesen Menschen? Teilen Sie die Meinung vieler Religionssoziologen und auch von Bischöfen, die eine Entchristlichung unseres Kontinents wahrnehmen?

Kardinal König: Sicher, ich kenne die Studien und Dutzenden von Analysen mit immer denselben Zahlen. Der Glaubensvollzug sinkt, von ei-



nem „Europe without priests“ ist die Rede. 73 Prozent der Ostdeutschen nennen sich selber religionslos, ähnlich ist es in der Tschechei. Huntington glaubt, Europa sei im Begriff säkular zu werden. Die Statistiken belegen also allem Anschein nach tatsächlich ein religiöses Vakuum. Aber mich macht stutzig, dass niemand fragt: Was tun wir jetzt? Genauso gut lassen sich doch auch Fakten für eine Renaissance der Religiosität anführen. Denken Sie an Taizé oder die Weltjugendtreffen, oder auch daran, dass der Papst trotz seines angeblich schlechten Images bei den Europäern bei solchen Gelegenheiten – wie in Paris oder Wien – Millionen junger Leute fasziniert. Weltweit gesehen impoliert dieser Papst sowieso, wie Artikel in Herald Tribune und Time Magazine beweisen. Die Medien erwählten

Johannes Paul II. sogar zum „Mann des Jahres“. Wenn sich das Christentum tendenziell von Europa wegverlagert, so sind dennoch europäische Kunst, Geschichte und Gegenwart so sehr vom Christentum geprägt, dass es ein atheistisches Europa einfach nicht gibt. Weil aber die Religion zum Wesen des Menschen gehört, gilt es, diese christlichen Spuren in Europa wieder deutlicher zu machen. In diesem Widerspruch christlicher Wurzeln versus areligiöser Entwicklungen bzw. des religiösen Vakums bedarf es der Demonstration.

OWEP: Dann kommt es also darauf an, wie man auf die Thesen Huntington oder – aus anderer Blickrichtung – der Religionssoziologen wie z.B. Jan Kerkhofs reagiert? Können Christen Europa also doch verändern?

Kardinal König: Die wissenschaftlichen Thesen sind interessant, aber die Glaubwürdigkeit etwa einer Mutter Theresa – aus Albanien – verfehlten ihre Wirkung ebenso wenig. Deswegen: Ich habe keine Sorgen, ich glaube – ich vertraue. Aber: Der Prozess der Säkularisierung zwingt uns Christen dazu, mit vereinten Kräften vorzugehen. Wenn wir an der geistigen Neuorientierung eines sich wandelnden Europas mitarbeiten wollen, können wir Christen auf Dauer untereinander nicht uneins sein. Deswegen muss der ökumenische Dialog mit Blick auf unseren Kontinent fortgeführt und ausgebaut werden. Zusätzlich gehört dazu auch, dass Christen mit großem Respekt anerkennen, was außerhalb des Christentums gewach-

sen ist. Durch den Fall des Eisernen Vorhangs vor zehn Jahren wurde eine ungeheure Euphorie ausgelöst. Die östlichen Mitteleuropäer waren uns plötzlich ganz nah. Sie dachten, jetzt kommen wir nach Europa zurück. Ein halbes Jahr nach den Grenzöffnungen ist ein Vorhang des Misstrauens hochgegangen und der zerreißt nicht so schnell. Christen sollten dazu beitragen, das Misstrauen weiter abzubauen und ich glaube, es ist schon im Schwinden – ich selbst helfe ein bisschen mit.

OWEP: Sind sie zuversichtlich für die Ökumene mit der Russischen Orthodoxen Kirche?

Kardinal König: Ja, ich bin optimistisch-realisch. Es braucht Fingerspitzengefühl und Zeit. – Lassen Sie mich aber noch etwas ergänzen zu unserer Aufgabe, als Christen zu leben in einer Welt, die uns nicht will. Wenn uns auch kalter Wind entgegen fegt, ätzende Kritik vieles Gute wegschiebt, so bleibt doch die Frage: Was tun wir denn eigentlich? – Bis jetzt hat's geheißen: Die Pfarrer sollen ..., die Laien sollen in die Kirche gehen. Ich sage: Jetzt muss das Zweite Vatikanum endlich verwirklicht werden. Ja, es braucht wirklich eine Neuvangelisierung. Wir müssen den Menschen auf Pfarrebene nachgehen. Ich selbst habe diese den Menschen nachgehende Seelsorge stets vorangetrieben. Dabei sind Priester und Laien gemeinsam verantwortlich für das Leben und Wirken der Kirche. Das gilt im Kleinen und für Europa.

OWEP: Sie, Herr Kardinal, gehören zu den Vätern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hält der Konzilsteilnehmer Franz König die Ideen des Vatikanums für verwirklicht, für beim Kirchenvolk angekommen?

Kardinal König: Es gab manche Schwierigkeiten. Ich bin nicht enttäuscht; ich bin – trotz allem – vom Konzil überzeugt. Man hat auf Seiten der Konzilsväter Fehler gemacht, wenn man vergaß, die Erklärungen zu den Veränderungen zu geben. Wir haben zu vieles vorausgesetzt. Wir hätten deutlicher sagen müssen, warum der Altar gewendet worden ist usw. – Für mich war das Konzil deswegen ein Erlebnis, weil ich es genoss zu spüren: „Macht die Tore auf!“ Es wurde eine Wende vollzogen aus der großen Defensive hinaus in die ganze Welt, aus der Verteidigung heraus auf

die Menschen zu. Fünf große Konzilsimpulse scheinen mir für die Kirche an der Schwelle des Millenniums nach wie vor wichtig: Ich nenne erstens den ökumenischen Dialog, das Zugehen auf die anderen. Zweitens: Die Kirche braucht die Laien. Drittens: Das erneuerte Kirchenverständnis – die Kirche ist das „Volk Gottes unterwegs“, sie ist eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst. Sie ist nicht nur eine hierarchische-rechtliche Struktur. Viertens – für mich das Wichtigste: der interreligiöse Dialog; nichts ablehnen, was in der anderen Religion wichtig ist. Fünftens: die Anerkennung der Religionsfreiheit.

OWEP: Wir danken Ihnen, Eminenz, sehr für dieses Gespräch.

Bücher und Medien

Schwerpunkt: Südosteuropa

- Bartl, Peter:* Albanien. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Regensburg: Pustet, 1995 (= Ost- und Südosteuropa – Geschichte der Länder und Völker);
ISBN: 3-7917-1451-1
- Baur, Ulrike:* Zwischen verfeindeten Nachbarn – Als ‚Friedensarbeiter‘ in Bosnien (Renovabis-Video, zu beziehen bei: MVG-Medienvertriebsgesellschaft, Postfach 14 50, D-52015 Aachen, Bestell-Nr.: 620399)
- Benedek, Wolfgang / König, Otto / Promitzer, Christian (Hg.):* Menschenrechte in Bosnien und Herzegowina. Wissenschaft und Praxis. Wien: Böhlau, 1999 (= Zur Kunde Südosteuropas);
ISBN: 3-205-98993-7
- Boeckh, Katrin:* Von den Balkankriegen zum Ersten Weltkrieg. Kleinstaatenpolitik und ethnische Selbstbestimmung auf dem Balkan. München: Oldenbourg, 1996;
ISBN: 3-486-56173-1
- Bremer, Thomas / Popov, Nebojša / Stobbe, Heinz-Günther (Hg.):* Serbiens Weg in den Krieg. Kollektive Erinnerungen, nationale Formierung und ideologische Aufrüstung. Berlin: Spitz, 1998;
ISBN: 3-87061-694-6
- Daum, Werner (Hg.):* Albanien. Zwischen Kreuz und Halbmond. Innsbruck: Pinguin, 1999;
ISBN: 3-7016-2461-5
- Elvert, Jürgen (Hg.):* Der Balkan. Eine europäische Krisenregion in Geschichte und Gegenwart. Stuttgart: Steiner, 1997;
ISBN: 3-5150-7016-8
- Georgieva, Valentina:* Historical Dictionary of the Republic of Macedonia. Scarecrow Press, 1998;
ISBN: 0-8108-3336-0
- Hatschikjan, Margaditsch / Troebst, Stefan (Hg.):* Südosteuropa: Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur – ein Handbuch. München: Beck, 1999;
ISBN: 3-406-453344-9
- Heuberger, Valeria / Suppan, Arnold / Vyslonzil, Elisabeth (Hg.):* Der Balkan. Friedenszone oder Pulverfaß? Frankfurt / Main u.a.: Lang, 1998;
ISBN: 3-631-32532-0
- Hösch, Edgar:* Geschichte der Balkanländer. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart. München: Beck, 1999;
ISBN: 3-406-45631-6
- Kohl, Christine von:* Albanien. München: Beck, 1998;
ISBN: 3-406-39872-3
- Lovrenovic, Ivan:* Bosnien und Herzegowina. Eine Kulturgeschichte. Wien: Folio, 1998;
ISBN: 3-85256-082-9
- Lukan, Walter / Jordan, Peter (Hg.):* Makedonien. Geographie, Ethnische Struktur, Geschichte, Sprache und Kultur, Politik, Wirtschaft,

- Recht. Frankfurt/Main: Lang, 1998 (= Österreichische Osthefte); ISBN: 3-631-34025-7
- Malcolm, Noel:* Geschichte Bosniens. Frankfurt/Main: Fischer, 1996; ISBN: 3-10-029202-2
- Malcolm, Noel:* Kosovo. A Short History. New York: Harper, 1999; ISBN: 0-0609-7775-2
- Melcić, Dunja (Hg.):* Der Jugoslawien-Krieg. Handbuch zu Vorgeschichte, Verlauf und Konsequenzen. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 1999; ISBN: 3-531-13219-9
- Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (Hg.):* Kosovo/Kosova – As Seen, As Told. Report on Human Rights Findings of the OSCE Mission in Kosovo (10/1998 – 10/1999), veröffentlicht im Internet unter <http://www.osce.org/kosovo/reports/hr/index.htm>
- Razumovsky, Dorothea:* Der Balkan. Geschichte und Politik seit Alexander dem Großen. München: Piper, 1999; ISBN: 3-492-03519-1
- Riegler, Henriette:* Einmal Dayton und zurück. Perspektiven einer Nachkriegsordnung im ehemaligen Jugoslawien. Braumüller, 1999 (= Laxenburger Internationale Studien); ISBN: 3-7003-1255-5
- Todorova, Maria:* Die Erfindung des Balkans. Europas bequemes Vorurteil. Darmstadt: Primus, 1999; ISBN: 3-89678-209-6
- Weithmann, Michael W.:* Balkan-Chronik. 2000 Jahre zwischen Orient und Okzident. Regens-
- burg / Graz: Pustet / Styria, 21997; ISBN: 3-222-12327-6
- ## Weitere interessante Neuerscheinungen
- Garton Ash, Timothy:* Zeit der Freiheit. Aus den Zentren von Mitteleuropa. München: Hanser, 1999; ISBN: 3-446-19758-3
- Gatz, Erwin (Hg.):* Kirche und Katholizismus seit 1945, Bd. 2: Ostmittel-, Ost- und Südosteuropa. Paderborn u.a.: Schöningh, 1999; ISBN: 3-506-74461-3
- Greschat, Martin (Hg.):* Deutsche und polnische Christen. Erfahrungen unter zwei Diktaturen. Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1999 (= Konfession und Gesellschaft; Bd. 19); ISBN: 3-17-015891-0
- Lendvai, Paul:* Die Ungarn. Ein Jahrtausend Sieger in Niederlagen. München: Bertelsmann, 1999; ISBN: 3-570-00218-7
- Luks, Leonid / O'Sullivan Donnal:* Die Rückkehr der Geschichte. Osteuropa auf der Suche nach Kontinuität. Köln u.a.: Böhlau, 1999; ISBN: 3-412- 07097-1
- Tomka, Miklós / Zulehner, Paul M. (Hg.):* Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas. Ostfildern: Schwabenverlag, 1999 (= Gott nach dem Kommunismus); ISBN: 3-7966-0939-2

Häretiker, heiliger Märtyrer Christi, Vorläufer Luthers, Kämpfer für die Freiheit, nationaler Führer...wer war



Johannes Hus wirklich? Der Tübinger Historiker P. Hilsch schildert seinen Lebensweg unter Heranziehung der zeitgenössischen, vor allem altschechischen Quellen neu: So entstand diese erste nach modernen wissenschaftlichen Gesichtspunkten erarbeitete Hus-Biografie, die ein neues, unvoreingenommenes Bild zeichnet. **Wichtig auch für die im Gang befindliche Diskussion um seine mögliche Rehabilitierung.**

Peter Hilsch
Johannes Hus (um 1370–1415)
Prediger Gottes und Ketzter
328 Seiten, 16 s/w-Bildseiten,
Leinen
DM 58,- / sFr 55.- / ÖS 420,-
ISBN 3-7917-1671-9

Der aktuelle Zwischenbericht zur Lage der Nation, zum Zustand der Demokratie und zur kulturellen Entwicklung.



Alle Beiträge sichten die neuere Literatur, sie reichen von der Geschichte einer Identitätssuche, über die Politik in der tschechischen Republik, die Wege nach Europa bis hin zur Wirtschaft und Gesellschaft im Übergang. Ein interdisziplinärer Reader mit Beiträgen von namhaften Politikern, Wissenschaftlern, Journalisten... u.a. von **Friedrich Prinz, Bohumil Doležal, Václav Havel, Petr Pithart, Jaroslav Šabata, Michal Černý, Jiří Kosta, Pavel Kohout.**

Jürgen Herda / Adolf Träßler (Hg.)
Tschechien, der ferne Nachbar
Politik, Wirtschaft und Kultur
seit 1989
200 Seiten mit 8 Abb., kart.
DM 39,80 / sFr 37.50 / ÖS 291,-
ISBN 3-7917-1644-1

Verlag Friedrich Pustet

D-93008 Regensburg <http://www.pustetverlag.de>



Schwerpunktthemen der nächsten Hefte

Heft 2: Kirchen im Umbruch

Heft 3: Russland und Europa

Heft 4: Religiosität im Wandel

OST-WEST

Europäische Perspektiven

1. Jahrgang 2000, Heft 2

**Kirchlicher Wandel in Mittel-
und Osteuropa – ein Überblick**

Schwerpunkt: Kirchen im Umbruch

**Kirchen auf der Suche nach
ihrem gesellschaftlichen Ort**

**Stärken und Schwächen
der Kirche in Tschechien**

**Die katholische Kirche im Leben
des demokratischen Polens**

**Die Russische Orthodoxe Kirche
an der Schwelle zum 3. Jahrtausend**

Zentralkomitee
der deutschen Katholiken



Ost-West. Europäische Perspektiven

Impressum

Herausgeber:

Renovabis, Solidaritätsaktion der deutschen Katholiken
mit den Menschen in Mittel- und Osteuropa,

P. Eugen Hillengass SJ, Geschäftsführer,
Kardinal-Döpfner-Haus, Domberg 27, D-85354 Freising,

Tel.: 08161 / 5309-0, Fax: 08161 / 5309-11

E-mail: Renovabis@t-online.de; Internet: <http://www.renovabis.de>

und

Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK),

Dr. Stefan Vesper, Generalsekretär,

Hochkreuzallee 246, D-53175 Bonn,

Tel.: 0228 / 38297-0, Fax: 0228 / 38297-44,

E-mail: info@zdk.de; Internet: <http://www.zdk.de>

Redaktion:

Dr. Gerhard Albert, Freising; Dr. Michael Albus, Mainz (verantwortlich);

Prof. Dr. Thomas Bremer, Münster; Wolfgang Grycz, Königstein;

Dr. Johannes Oeldemann, Freising (Redakteur vom Dienst).

Erscheinungsweise: 4x im Jahr.

Bezugspreis: Einzelheft 12,-- DM, Jahresabonnement 36,-- DM.

Bezugsbedingungen: Bestellungen sind an den Verlag zu richten. Das Abonnement gilt zunächst für ein Jahr; es verlängert sich automatisch, wenn nicht sechs Wochen vor Ablauf dieses Jahres schriftlich beim Verlag gekündigt wird.

Verlag:

Matthias-Grünwald-Verlag GmbH, Max-Hufschmidt-Straße 4a,

D-55130 Mainz, Tel.: 06131 / 9286-0, Fax: 06131 / 9286-26,

E-mail: matthgruen@aol.com; Internet: <http://www.engagementbuch.de>

Anschrift der Redaktion:

Redaktion „Ost-West. Europäische Perspektiven“,

Renovabis, Domberg 27, D-85354 Freising,

Tel.: 08161 / 5309-70, Fax: 08161 / 5309-77,

E-mail: Renovabis@t-online.de; Internet: <http://www.renovabis.de/owep>

ISSN 1439-2089

Editorial

Vor mehr als 10 Jahren haben die Kirchen die Wende in Mittel- und Osteuropa in bedeutendem Maß mitgestaltet. Zuvor boten sie in den Zeiten totalitärer Herrschaft oft die einzigen Freiräume für Andersdenkende. Dies galt trotz massiver Verfolgung in der Ära Stalins und danach und trotz vielfältiger Formen der Repression und Marginalisierung der Gläubigen.

Nicht wenige – namentlich innerhalb der Kirchen selbst, aber nicht ausschließlich dort – glaubten deshalb, dass diese gestärkt aus der Phase der kommunistischen Ära hervorgehen und die Transformation der Gesellschaft nachhaltig mitbestimmen würden. Andere glaubten sogar unmittelbar dort anknüpfen zu können, wo Jahrzehnte zuvor eine gewaltsame Zäsur erfolgt war. Solche Hoffnungen und Illusionen verflüchtigten sich schnell. Die Freiheit öffnete viele neue Wege, Pluralismus und Wertewandel standen aber auch für neue Anfeindungen und Verunsicherungen. Die Kirchen empfinden heute auf ihrem meist ungehinderten Weg die Mühe der Ebene.

In den zahlreichen Analysen dieser Entwicklung, denen oft eine rein institutionelle Betrachtungsweise zu eigen war, blieb in den letzten Jahren merkwürdigerweise meist unbeachtet, welche Auswirkungen die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts auf das innere Leben der Kirchen als Gemeinschaften von Gläubigen und auf die Einstellung der Menschen zu Religion und Kirche hatte. Gesicherte Erkenntnisse darüber sind erforderlich, um in einer Zeit weltweit zu beobachtenden tief greifenden Wandels von Religiosität den künftigen gesellschaftlichen Ort der Kirchen zu bestimmen. Erhebungen dazu sind freilich erst seit kurzem möglich.

Wir wollen in diesem Heft zwei Forschungsprojekte zu diesem Fragenkreis vorstellen. Sie zeigen eindrucksvoll die Unterschiedlichkeit der Befunde in den einzelnen Ländern. Diese Vielfalt spiegelt sich auch in den Beiträgen der Autorinnen und Autoren aus vier unserer östlichen Nachbarstaaten wider, die jeweils eine persönliche Einschätzung der kirchlichen Situation in diesen Ländern vermitteln. Auf diese Weise hoffen wir ein anschauliches Bild der Herausforderungen und Chancen zu zeichnen, vor denen die Kirchen in Mittel- und Osteuropa nach dem Umbruch der 90er Jahre stehen.

Die Redaktion

Inhaltsverzeichnis

<i>Detlef Pollack</i>	
Religiös-kirchlicher Wandel in Mittel- und Osteuropa – ein Überblick	83
<i>Paul M. Zulehner</i>	
Kirchen Ost(Mittel)Europas auf der Suche nach ihrem gesellschaftlichen Ort	94
<i>František Radkovský</i>	
Stärken und Schwächen der kleinen Herde – Ein Blick auf die katholische Kirche in Tschechien	107
<i>Jarosław Gowin</i>	
Die katholische Kirche im Leben des demokratischen Polens ...	115
<i>Marina Schischowa</i>	
Die Russische Orthodoxe Kirche an der Schwelle zum dritten Jahrtausend	125
<i>Natalja Kotschan</i>	
Die griechisch-katholische Kirche in der Ukraine heute: Ideologische Hindernisse für den Dialog mit der Orthodoxie ...	135
Diskussion	
<i>Petr Kolař</i>	
Die Kirche in Tschechien – Gestärkt aus der Verfolgung?	145
<i>Jiří Kaplan</i>	
Die Kirche in Tschechien – Gestärkt aus der Verfolgung?	148
Interview	
<i>General Klaus Reinhhardt</i>	
Es gibt Zeichen zurückkehrender Normalität	151
Porträt	
<i>Thomas Bremer</i>	
Ein Ökumeniker in schweren Zeiten: Metropolit Filaret von Minsk	154
Die Herausgeber stellen sich vor	156
Bücher und Medien	160

Religiös-kirchlicher Wandel in Mittel- und Osteuropa – ein Überblick

In allen Ländern Ost- und Mitteleuropas, außer in Polen, führte die Herrschaft des Kommunismus zu einer Schwächung der kirchlichen Bindungen in der Bevölkerung und zu einem Rückgang der gesellschaftlichen Bedeutung von Religion und Kirche. Dabei wirkte sich die Herrschaft des Kommunismus auf die Stabilität und Vitalität von Religion und Kirche jedoch sehr unterschiedlich aus. Tabelle 1 zeigt, in welch unterschiedlichem Ausmaß die einzelnen Länder und innerhalb der Länder die unterschiedlichen Konfessionen von dem Prozess der Entkirchlichung betroffen waren. Zur Erklärung dieser regionalen und konfessionsspezifischen Differenzen sei hier auf vier beeinflussende Faktoren hingewiesen.

1. Die wichtigste Ursache für den Rückgang der kirchlichen Bindung sowie für die Entstehung regionaler Differenzen in diesem Prozess bildete zweifellos die *politische Repression*, der die Religionsangehörigen und religiösen Gemeinschaften während der kommunistischen Ära ausgesetzt waren. In Ländern, in denen der Repressionsgrad hoch war (Ostdeutschland, Tschechoslowakei, Sowjetrepubliken), fiel auch der Rückgang der Kirchenmitgliederzahlen besonders drastisch aus. In Ländern, in denen die politische Repression nicht so stark war, wie etwa in Ungarn, Polen oder Jugoslawien, konnten die Religionsgemeinschaften und Kirchen ihren Mitgliederbestand weitaus besser bewahren.

2. Eine weitere wichtige Ursache für den Entkirchlichungsprozess in den mittelosteuropäischen Ländern, aber auch für Grenzen dieses Prozesses liegt in der *Modernisierung* begründet, die sich in den Ländern Ostmitteleuropas seit dem Zweiten Weltkrieg in unterschiedlichem Maße vollzog. Viele der vor allem agrarisch geprägten Länder durchliefen in den Jahrzehnten der kommunistischen Herrschaft staatlich forcierter Prozesse der *Industrialisierung*, der *Mobilisierung*, *Urbanisierung*

Prof. Dr. Detlef Pollack ist Professor für vergleichende Kultursoziologie an der Europa-Universität Viadrina in Frankfurt/Oder.

Tabelle 1: Veränderung der Konfessionsanteile während der Zeit der kommunistischen Herrschaft

Land (Zeitpunkte der Datenerhebung)	Konfessionen	Konfessionsanteil vor und nach der kommunistischen Herrschaft		Rückgang der Konfessionsanteile während der Zeit des Kommunismus
		vor der kommunistischen Herrschaft	nach der kommunistischen Herrschaft	
Ostdeutschland (1946 – 1990)	Katholiken Protestanten Konfessionslose	12,2 81,5 5,9	4,6 26,0 68,0	63,3 68,1
Tschechien (1951 – 1991)	Katholiken Protestanten Konfessionslose	76,7 16,4 8,8	39,2 3,6 39,7	48,9 78,0
Slowakei (1951 – 1991)	Katholiken Protestanten Konfessionslose	82,7 16,4 0,9	63,7 7,8 9,7	23,0 52,5
Ungarn (1949 – 1992)	Katholiken Protestanten Sonstige / Konfessionslose	70,5 27,1 2,4	67,8 25,1 7,1	3,8 7,4
Slowenien (1953 – 1991)	Katholiken Protestanten Konfessionslose	82,9 1,5 15,3	71,4 1,0 23,5	13,9 33,3
Estland (1935 – 1995)	Katholiken Protestanten Orthodoxe Konfessionslose	0,2 79,1 18,9 0,6	0,2 12,7 2,0 83,3	0,0 83,9 89,4
Lettland (1935 – 1992)	Katholiken Protestanten Orthodoxe Konfessionslose	24,4 56,0 8,9 0,2	22,7 30,7 7,6 38,0	7,0 45,2 14,6
Rumänien (1930 – 1992)	Katholiken Protestanten Orthodoxe Griechisch-Katholische Konfessionslose	6,8 6,4 72,6 7,9	5,1 5,5 86,8 1,0 0,2	25,0 14,1 19,6 (+) 87,3
Bulgarien (1934 – 1992)	Katholiken Protestanten Orthodoxe Moslems Konfessionslose	0,8 0,1 83,9 13,5	0,6 0,3 85,7 13,1 0,1	25,0 200,0 (+) 2,1 (+) 3,0

und Rationalisierung. Das Wohlstandsniveau erhöhte sich ebenso wie das Bildungsniveau oder die Frauenerwerbsquote. Diese Modernisierungsprozesse hatten einen unverkennbaren Einfluss auf das religiöskirchliche Feld. Aufgrund der Erhöhung der Frauenerwerbstätigkeit ging der Einfluss der Familie auf die Weitergabe des christlichen Glaubens an die Kinder deutlich zurück. Die Erhöhung des Bildungsniveaus trug zur Distanzierung von Inhalten des Glaubens bei: Höhergebildete

glauben durchschnittlich seltener an Gott als weniger hoch Gebildete (nachgewiesen für *Ungarn*, *Bulgarien* und die *DDR*). Besonders einschneidend waren die Wirkungen der regionalen Mobilität: In Ländern wie *Bulgarien* oder *Ungarn*, in denen die Landflucht besonders stark war, wurde mit der Zerstörung der traditionellen dörflichen Milieus den Kirchen eine wichtige sozialstrukturelle Stütze genommen. In *Polen* hingegen, wo die Kollektivierung der Landwirtschaft misslang, blieben die traditionellen ländlichen Milieus erhalten und die Kirche konnte sich auf sie stützen.

3. Ein weiterer Faktor, der den Grad der Entkirchlichung in starkem Maße beeinflusst hat, ist die *Konfession*. Im Großen und Ganzen lässt sich feststellen, dass es der katholischen Kirche von allen Konfessionen am besten gelungen ist, ihren Mitgliederbestand zu bewahren, den evangelischen Kirchen dagegen am schlechtesten. Die Orthodoxe Kirche erwies sich in den sowjetischen Republiken, insbesondere in Russland, Weißrussland und in der Ukraine, ebenfalls nicht als besonders resistent.

4. Eine auffällige Stärkung erfuhren die Kirchen auch dort, wo sie eine besondere Nähe zu *nationalen Ideen* besaßen. Insbesondere dort, wo die Kirche die Identität von Nationen repräsentierte, die nicht zentral, sondern jenseits der politischen Machtzentren gelegen waren, konnte die nationale Idee zur Stärkung der Kirchen beitragen. So waren die Verluste der Orthodoxen Kirche in *Russland* weitaus einschneidender als die der Orthodoxen Kirche in der *Ukraine* oder in *Weißrussland* oder gar in *Rumänien* oder in *Serbien*. In Ländern wie *Serbien*, *Kroatien*, *Slowenien*, *Bulgarien* oder *Polen* diente die Kirche teilweise seit Jahrhunderten als Repräsentantin und Bewahrerin der nationalen Identität gegenüber der Herrschaft fremder Mächte.

Im Großen und Ganzen lässt sich sagen, dass die Kirche dort besonders stabil war, wo sie imstande war, mit den Interessen des Volkes, seien es soziale, politische oder nationale Interessen, eine enge Verbindung einzugehen, wo sie nicht auf der Seite der Herrschenden, sondern auf der des Volkes stand. Natürlich lassen sich neben den vier genannten weitere Faktoren ausfindig machen, die die Widerstandsfähigkeit der Kirchen während der sozialistischen Ära beeinflusst haben, etwa den, welche politische Position sie im Zweiten Weltkrieg einnahmen, wie stark während der sozialistischen Ära die Verbindung zum Ausland gewesen ist, wie eng ihre Kooperation mit dem sozialistischen Staat war, ob es sich um kleine oder große Religionsgemeinschaften handelte oder ob sich eine Religionsgemeinschaft in einer religiös pluralen Situation befand oder

das religiöse Weltanschauungsmonopol besaß. Mit den angegebenen Faktoren sind jedoch unzweifelhaft wichtige Ursachen benannt, die zur Erklärung der regionalen Differenzen im Ausmaß der Entkirchlichung und Säkularisierung in den postkommunistischen Ländern Mittel- und Osteuropas beizutragen vermögen.

Veränderungen der religiösen Landschaft nach dem Umbruch von 1989/90

In fast allen ehemals kommunistischen Staaten Mittel- und Osteuropas kam es unmittelbar nach dem Zusammenbruch des Staatssozialismus zu einem beachtlichen Aufschwung von Religiosität und Kirchlichkeit. Ausnahmen bildeten *Polen*, wo Religiosität und Kirchlichkeit schon vor 1989 außergewöhnlich hoch waren und sich unmittelbar nach 1989 ein leichter Rückgang der Kennziffern vollzog, und *Ostdeutschland*, wo die Kirche zwar eine auffällige Rolle im Prozess des gesellschaftlichen Umbruchs spielte und daher unmittelbar nach dem Umbruch zunächst relativ hohes Vertrauen genoss, dann aber innerhalb kurzer Zeit immer mehr an Sympathien verlor.

Auch wenn sich das religiöse Wachstum für die Jahre unmittelbar nach 1989 in vielen Ländern Mittel- und Osteuropas gut belegen lässt, so ist doch noch nicht klar, wie sich die Entwicklung in der Zeit danach vollzog. Kam es in dieser Zeit zu einer Ausdifferenzierung unterschiedlicher Dimensionen von Religion, etwa zu einem Auseinandertreten von individueller und institutionell verankerter Religiosität, oder zu einer Differenzierung zwischen traditionellen und neueren Formen der Religion? Zur Beantwortung dieser Frage scheint es sinnvoll zu sein, unterschiedliche religiöse Dimensionen zu unterscheiden und zu untersuchen, wie diese Dimensionen untereinander zusammenhängen. Für die Analyse der westlichen religiösen Entwicklungen unterscheidet man in der Regel zwischen Kirchlichkeit und Religiosität. Während Erstere in der Regel an der Kirchgangshäufigkeit abgelesen wird, dient als Indikator für Religiosität zumeist entweder der Glaube an Gott oder die Selbsteinschätzung als religiös. In den Ländern Mittel- und Osteuropas lassen sich jedoch noch zwei weitere religiöse Dimensionen ausmachen, die die Veränderungen auf dem religiösen Feld beeinflussen: einmal eine im Westen nur selten anzutreffende, wenn auch nicht völlig unbekannte Form entindividualisierter Kirchlichkeit, die sich in einem hohen Ver-

trauen in die Kirche bei gleichzeitiger persönlicher Distanz zu Religion und Kirche manifestiert. Außerdem zeigt sich in den mittel- und ost-europäischen Ländern eine weite Verbreitung von Magieglauben und Okkultismus. Auch diese Phänomene sind natürlich für den west-europäischen Raum belegt, scheinen aber im Osten Europas quantitativ bedeutsamer zu sein als im Westen.

Die hier unterschiedenen vier religiösen Dimensionen lauten also:

1. Persönliche Religiosität, hier vor allem ausgedrückt in den beiden Indikatoren „Glaube an Gott“ und „Selbsteinschätzung als religiös“;
2. Persönliche Kirchlichkeit, hier erfasst durch die Variable „Gottesdienstbesuch“;
3. Unpersönliche Kirchlichkeit, hier erfasst durch die Indikatoren „Vertrauen in die Kirche“ und geringe Beteiligung am kirchlichen Leben, zum Beispiel am Gottesdienst;
4. Okkultismus, hier festgemacht an den Variablen „Glücksbringer“, „Wunderheiler“, „Zukunftsverhersage“, „Astrologie“.

Wie entwickelten sich diese unterschiedlichen religiösen Dimensionen nach 1989 und wie verhalten sie sich zueinander?

Unterschiedliche Dimensionen von Religiosität

1. *Persönliche Religiosität*: Betrachtet man als Beispiel für die Entwicklung der persönlichen Religiosität Slowenien, so muss man feststellen, dass zwischen 1988 und 1992 die religiöse Selbsteinschätzung angestiegen ist. Dies wird besonders deutlich, wenn man die Gruppe derer, die sich als nicht religiös definieren, betrachtet. Der Anteil dieser Gruppe ging von 30,7% im Jahr 1988 auf 23,2% im Jahr 1992 zurück.

Werfen wir einen Blick auf die religiöse Entwicklung in der *Tschechoslowakei*, so können wir dieselbe Tendenz beobachten. Auch dort stieg der Grad der Religiosität nach 1989 deutlich an: Gaben in den achtziger Jahren gleichmäßig 22% bis 23% an, an Gott zu glauben, so waren es 1990 bereits 29% und 1991 sogar 34%, die das taten. Auch in *Russland* belegen Untersuchungen eine ähnliche Entwicklung: Waren es 1990 noch 29%, die behaupteten, an Gott zu glauben, so waren es 1996 mit 47% fast doppelt so viele.

Auch in *Ungarn* stieg der Anteil derer, die sich als religiös bezeichneten, in der Zeit nach 1989 deutlich an (vgl. Tabelle 2). Dabei wuchs nicht nur der Prozentsatz derer, die sich als religiös in ihrer eigenen Art und

Tabelle 2: Selbsteinschätzung als religiös in Ungarn (in %)

Jahr	Ich bin religiös entsprechend den Lehren der Kirche	Ich bin religiös in meiner eigenen Art und Weise	Ich kann nicht entscheiden, ob ich religiös bin oder nicht	Ich bin nicht religiös (so etwas interessiert mich nicht)	Ich habe einen anderen Glauben, ich bin entschieden nicht religiös	Keine Angaben
1988	12,3	45,8	5,2	26,6	8,7	1,4
1989	13,1	44,2	6,2	27,3	8,5	0,7
1990	15,6	50,4	5,9	23,9	4,0	0,2
1991	16,0	52,8	5,4	20,8	4,5	0,5
1993	19,0	57,8	3,7	13,9	5,0	0,6
1996	13,5	46,0	6,5	25,2	8,7	0,1
1998	17,4	55,0	8,7	14,4	4,3	0,2

Weise definierten, sondern auch der Anteil derer, die sich als religiös entsprechend den Lehren der Kirche bezeichneten. Der Anteil derjenigen, die sich als nicht religiös verstanden, ging hingegen zwischen 1988 und 1993 um etwa 13 Prozentpunkte zurück.

2. Persönliche Kirchlichkeit: In Slowenien zeigt sich zu Beginn der 90er Jahre eine deutliche Erhöhung der Kirchgangshäufigkeit: Waren es 1988 nur 12,4% der Bevölkerung, die regelmäßig jede Woche zum Gottesdienst gingen, so war der Anteil derer, die dies von sich behaupteten, vier Jahre später auf fast das Doppelte gestiegen.

Doch nicht in allen Ländern stieg der Gottesdienstbesuch so deutlich an wie in Slowenien. In Russland zum Beispiel nahm der Anteil derer, die mindestens einmal im Monat den Gottesdienst besuchten, kaum zu: von 6% im Jahr 1991 auf 7% 1996. In Ungarn ging die Kirchgangsrage zwischen 1991 und 1996 sogar zurück; ebenso sank die Gottesdienstbeteiligung in Polen. Die Frage, die sich hier ergibt, lautet natürlich, ob sich damit ein Auseinanderdriften von persönlicher Religiosität und Kirchlichkeit abzeichnet. Diese Frage soll unten ausführlich behandelt werden. Zunächst soll jedoch auf die Entwicklung der anderen beiden religiösen Dimensionen eingegangen werden.

3. Unpersönliche Kirchlichkeit: Bei der Untersuchung der Verbreitung unpersönlicher Kirchlichkeitsformen lässt sich für die mehrheitlich *orthodoxen Länder* konstatieren, dass sich in den Jahren nach 1989 in der Tat eine Form *entindividualisierter Kirchlichkeit* herausgebildet hat, die so für die westeuropäischen Länder nicht typisch ist. In der Zeit unmittelbar nach 1989 zeigten Befragungen, dass in vielen orthodoxen Ländern die individuelle Religiosität deutlich geringer war als in einer

Vielzahl westeuropäischer Länder, zugleich aber das Vertrauen in die Kirche weitaus höher. Dieses hohe Vertrauen in die Kirche war aber nur schwach verbunden mit individueller Religiosität und mit individueller Kirchlichkeit. Am kirchlichen Leben nahm der Einzelne kaum teil und auch sonst verband ihn persönlich wenig mit der Kirche. Wie Tabelle 3 zeigt, lag das *Vertrauen in die Kirche* im Jahr 1991 in Russland mit Abstand höher als in allen anderen aufgeführten westeuropäischen Ländern. In Russland sagten 75% der Befragten von sich, dass sie Vertrauen in die Kirche hätten, in Westdeutschland nur 28%. Das Vertrauen in die Kirche überstieg in Russland sogar die Vertrauensrate von Irland, wo nur 46% bekannten, Vertrauen in die Kirche zu haben.

*Tabelle 3: Vertrauen in die Kirche und in religiöse Organisationen
in ausgesuchten europäischen Ländern 1991 (in %)*

	D-W	D-O	IRL	PL	Ungarn	RUS
Volles Vertrauen	7,2	4,8	15,4	10,4	15,6	37,6
Großes Maß an Vertrauen	21,0	15,5	30,8	22,2	32,4	37,1
Etwas Vertrauen	35,9	28,9	34,9	40,7	29,3	17,0
Sehr wenig Vertrauen	21,2	19,6	12,5	15,1	10,7	4,1
Überhaupt kein Vertrauen	14,6	31,2	6,5	11,5	12,0	4,2

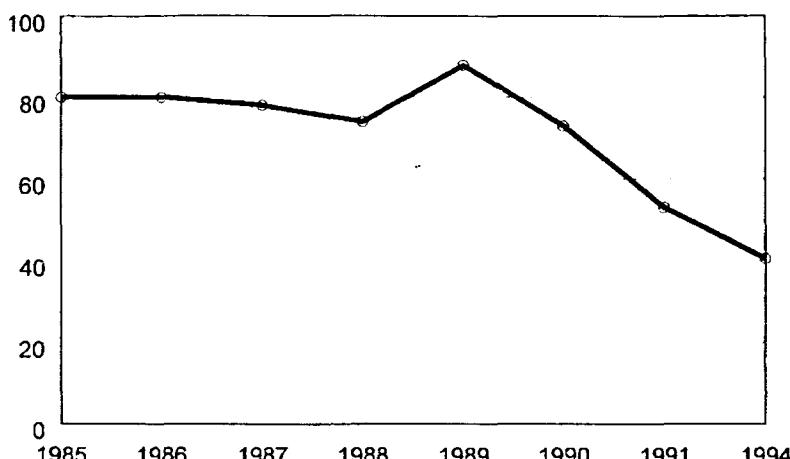
Vergleicht man hingegen die Frequenz des durchschnittlichen *Gottesdienstbesuches* in den einzelnen Ländern, dann liegt Russland mit einem Anteil von 5,5% Gottesdienstbesuchern pro Monat noch unter dem stark entkirchlichten Ostdeutschland (7%) und deutlich unter Westdeutschland (24%) und Großbritannien (21%). Auch wenn man einen Blick auf die *Gebetshäufigkeit* wirft, nimmt Russland wiederum in ganz Europa den niedrigsten Rangplatz ein. Das extrem hohe Vertrauen in die Kirche geht also nicht einher mit einem hohen Niveau kirchlicher oder religiöser Praxis. Wenn sich die Russen an die Kirche wenden, so tun sie das nicht aufgrund individueller religiöser oder kirchlicher Bedürfnisse. Ihre Zuneigung zur Kirche beruht vielmehr auf ihrem Wunsch, die Kirche möge als integrativer Faktor wirken, gesellschaftliche Werte vermitteln, soziale Aufgaben erfüllen und der Gesellschaft im Ganzen die normative Grundlage vermitteln.

Auch in der *Ukraine* stoßen wir auf das Muster der entindividualisierten Kirchlichkeit. Auch dort ist der Anteil derer, die der Kirche vertrauen, so hoch wie in Russland (75%). Gleichzeitig aber wird der individuelle Bedarf an Religion und Kirche eher als niedrig eingeschätzt. Der

Anteil derer, die meinten, Religion sei nützlich für die Gesellschaft, überstieg deutlich den Anteil derer, die Religion für sich selbst persönlich als hilfreich ansahen.

Betrachtet man die Entwicklung der Vertrauenswerte in der Zeit nach 1989/90, muss man allerdings feststellen, dass das *Vertrauen in die Kirche* seit der Zeit unmittelbar nach dem Umbruch in vielen Ländern Ostmitteleuropas deutlich rückläufig ist. In *Russland* zum Beispiel fiel der Anteil derer, die meinten, Religion sei für das Regieren des Landes unverzichtbar, zwischen 1988 und 1991 von 44% auf 21%. Waren es 1988 noch 74%, die dafür plädierten, dass die Kirche das gesellschaftliche Leben beeinflusst, so waren es 1991 nur noch 48%. Besonders dramatisch fiel der Rückgang des Vertrauens in die Kirche in *Polen* aus. Dort schrumpfte der Prozentsatz derer, die der Kirche vertrauen, von 87,8% im Jahre 1989 auf 40,5% im Jahre 1994 (vgl. Schaubild 1).

Schaubild 1: *Vertrauen in die Kirche in Polen (in %)*



Betrachtet man diese Veränderungen in der Einstellung zur Kirche, so gewinnt man den Eindruck, dass Kirche insbesondere in politischen Umbruchs- und Krisensituationen eine herausragende Rolle zu spielen vermag. In diesen Situationen bildet die Wahrnehmung religiöser und politischer Funktionen eine Einheit, so dass die Kirchen gesamtgesellschaftliche Relevanz erlangen können. Dieser enge Zusammenhang zwischen religiöser und politischer Funktionserfüllung löst sich mit der Entstehung funktional differenzierter Gesellschaftsverhältnisse, in denen

das Politische nicht mehr die gesamte Gesellschaft dominiert, sondern nur noch ein Bereich neben anderen gesellschaftlichen Teilbereichen darstellt, auf, so dass Kirche und Religion ihre herausragende Funktion verlieren.

4. *Okkultismus*: Neben der Form entindividualisierter Kirchlichkeit fällt auf dem religiösen Feld für die mittelosteuropäischen Staaten noch eine weitere Besonderheit auf: das hohe Niveau der Bejahung *abergläubischer und okkuler Vorstellungen*. In vielen Staaten lässt sich ein auffallend hohes Niveau des Glaubens an Wunderheiler, Glücksbringer, an die Möglichkeit die Zukunft vorherzusehen und an den Einfluss der Sterne auf das menschliche Leben feststellen. In Ostdeutschland zum Beispiel liegen alle religiös-kirchlichen Indikatoren deutlich niedriger als in Westdeutschland. Hinsichtlich okkulter Aussagen verschwinden jedoch die Differenzen zwischen Ost- und Westdeutschland. Wenn es um den Glauben an Wunderheiler, Glücksbringer, Zukunftsvorhersage oder Astrologie geht, stimmen die Ostdeutschen den entsprechenden Aussagen in etwa genauso häufig zu wie die Westdeutschen.

Zunehmende Individualisierung im religiösen Bereich

Will man den Wandel im Verhältnis zwischen den unterschiedlichen religiösen Dimensionen nach 1989 kennzeichnen, dann lässt sich feststellen, dass sich der *Zusammenhang zwischen persönlicher Religiosität und persönlicher Kirchlichkeit* abschwächt, wenn er auch nicht verloren geht. In *Russland* zum Beispiel wächst die Zahl der Gläubigen seit 1990 deutlich, wenn auch mit einer leichten Abschwächung in den Jahren zwischen 1992 und 1996. Von einem Anstieg des Gottesdienstbesuches lässt sich dagegen kaum sprechen. Er blieb in den neunziger Jahren bei etwa 6 bis 7% (mindestens einmal monatlich). In der *Ukraine* nimmt der Anteil derer, die sich als religiös definieren, zwischen 1993 und 1996 um ein Drittel zu. Er bewegt sich von 42% auf 56%. Die Zahl der Religionsgemeinschaften als Indikator für Kirchlichkeit wächst zwischen 1993 und 1996 nur halb so schnell: um ein Sechstel. In *Ungarn* ging der Gottesdienstbesuch von 1991 auf 1996 deutlich zurück. Betrachtet man hingegen die Entwicklung der Religiosität, so ist von 1991 bis 1996 zwar ebenfalls ein Rückgang zu verzeichnen, allerdings ein deutlich geringerer, und von 1996 bis 1998 stieg sie sogar an. In *Polen* ist das Auseinandergehen von individueller Religiosität und Kirchlichkeit besonders

deutlich zu beobachten. Dort sank die Kirchgangshäufigkeit auf einer Skala von 0 bis 54 von 37 im Jahre 1990 auf 33 im Jahre 1995. Gleichzeitig blieb der Gottesglaube – hier als Indikator für Religiosität benutzt – zwischen 1989 und 1994 trotz beachtlicher Schwankungen insgesamt jedoch gleich; nach einem deutlichen Einbruch unmittelbar nach 1989 stieg er sogar auf einen höheren Wert als zuvor an.

Die Differenzierung von Religiosität und Kirchlichkeit, wie wir sie in Polen beobachten können, bildet sich auch darin ab, dass die Menschen, wenn man sie danach fragt, selbst sagen, dass jeder über sein Verhältnis zu Religion und Kirche selbst entscheiden und sich nicht von der Kirche abhängig machen soll. Stellt man die Antwortvorgaben „Jeder soll selbst entscheiden“ und „Jeder soll der Kirche gehorchen“ einander gegenüber, so geben im katholischen Polen 67,8% an, jeder solle über die Form seiner Glaubensausübung selbst entscheiden, nur 29,8% meinen, man solle sich darin nach der Kirche richten. Fragt man danach, wie man sich in Fragen der Politik, der Moral, der Sexualität, also in nichtreligiösen Bereichen, verhalten soll, so ist der Anteil derer, die für die Eigenverantwortlichkeit des Einzelnen eintreten und die Unterordnung unter die Entscheidungen der Kirche ablehnen, noch höher.

Auch wenn sich ein Prozess der Individualisierung auf dem religiösen Feld in den ehemals kommunistischen Ländern Mittel- und Osteuropas

abzeichnet – hier vor allem nachgewiesen für die mitteleuropäischen Länder –, so muss man doch auch die Grenzen dieses Prozesses sehen. Die Differenzierung von Religiosität und Kirchlichkeit bedeutet keine Abkopplung der einen von der anderen Dimension.“

„Die Differenzierung von Religiosität und Kirchlichkeit bedeutet keine Abkopplung der einen von der anderen Dimension.“

anderen Dimension. Vielmehr kann man anhand eines Ländervergleichs sehen, dass dort, wo kirchliche Normen und Verhaltensvorschriften stark beachtet werden, auch die Religiosität hoch ist, und dass dort, wo die Ersteren weniger stark akzeptiert sind, auch Letztere an Bedeutung einbüßt. In Polen sind Kirchlichkeit und Religiosität gleichermaßen hoch, in Ungarn liegen beide Dimensionen niedriger, und in Ostdeutschland geht mit der noch stärkeren Abschwächung der einen auch die andere Dimension noch deutlicher zurück. Auch wenn sich der Zusammenhang von Religiosität und Kirchlichkeit insgesamt gesehen abschwächt, so löst er sich doch nicht auf.

Der partiellen Individualisierung des Religiösen, wie sie sich in den Ländern Ostmitteleuropas beobachten lässt, entspricht ein weiteres Phä-

nomen: das *Aufkommen kleinerer religiöser Sekten und Gruppierungen* in diesen Ländern. Gedacht ist dabei vor allem an die neuen religiösen Bewegungen wie Scientology, Hare Krishna, Osho, Vereinigungskirche, aber auch an die Ausbreitung der Siebenten-Tags-Adventisten, der Pfingstler und anderer protestantischer Sondergemeinschaften. Ob die nichttraditionellen religiösen Bewegungen und Gruppierungen aus dem westlichen Ausland stammen oder autochthon sind, in jedem Falle stellen sie eine ernsthafte Konkurrenz für die einheimischen Nationalkirchen dar, die auf die neuen Konkurrenten häufig durch Ausgrenzungs- und Delegitimierungsversuche reagieren. Insbesondere durch Einflussnahme auf die Gesetzgebung versuchen die Nationalkirchen, ihre Vorzugsstellung zu sichern und die Wirkungsmöglichkeiten der kleinen Religionsgemeinschaften zu beschränken. Diese Gruppierungen fallen statistisch zwar bislang kaum ins Gewicht, dennoch sind sie in vielen Ländern zu einem Streitfall der öffentlichen Debatten geworden. Während die einen ihnen vorwerfen, sie wären psychisch, politisch und wirtschaftlich gefährlich, sie seien antinational ausgerichtet, würden von westlichen Organisationen Geld und Know-how erhalten und die eigene Nation verraten, betonen die anderen, dass die neuen kleinen religiösen Gruppierungen zu Unrecht verdächtigt würden, dass der Staat die Pflicht habe, die Glaubens- und Gewissensfreiheit zu schützen und keine Religion zu benachteiligen, und dass die großen Nationalkirchen die kleinen religiösen Gemeinschaften nur diffamierten, um ihr Weltanschauungsmonopol zu bewahren.

Die gesellschaftliche Situation von Religion und Kirche hat sich nach dem Zusammenbruch des Sowjetimperiums dramatisch verändert. Ihr Stellenwert hat sich in fast allen mittel- und osteuropäischen Ländern unübersehbar erhöht. Ob sich nach dem Wiederaufleben von Religion und Kirche wieder Prozesse der Entkirchlichung durchsetzen, ob es mit zunehmender Modernisierung zu einer Individualisierung auf dem religiösen Feld kommt oder ob Religion und Kirche stark miteinander verbunden bleiben, lässt sich jetzt noch nicht eindeutig abschätzen. Vieles spricht dafür, dass sich nach dem einheitlichen Wiederaufschwung von Religion und Kirche in ganz Mittel- und Osteuropa die Differenzen zwischen den Ländern verstärken und dass Prozesse der religiösen Individualisierung in vielen mittel- und osteuropäischen Ländern zunehmend an Bedeutung gewinnen.

Kirchen Ost(Mittel)Europas auf der Suche nach ihrem gesellschaftlichen Ort

1989 wurden die Kirchen Ost(Mittel)Europas einer jahrzehntelangen „ägyptischen“ (bzw. aus der in den letzten Jahren nach Helsinki 1975 abgemilderten „babylonischen“) Gefangenschaft befreit. Mit der Wende setzte ein Prozess der gesellschaftlichen Umgestaltung ein. Für die Kirchen eröffnete sich damit die Chance neuartiger gesellschaftlicher Präsenz und Mitverantwortung. Die Suche nach einem neuen gesellschaftlichen Standort ist möglich geworden.

Um diese Chance – pastoraltheologisch besehen – gut zu nützen, sind zunächst jene Erfahrungen zu evaluieren, welche die Kirchen während der Zeit des Totalitarismus erlitten haben; zu klären ist, was daraus gelernt werden kann; zu klären ist aber ebenso, was an Erfahrungen aus dieser Zeit nicht beibehalten werden darf, was also zu „entlernen“ ist.¹ Auf Grund dieses Aufarbeitens kann, im Zusammenspiel mit den Erfahrungen von Kirchen in freiheitlichen Demokratien und in jedem Fall unter Rückbindung an die epochalen Weisungen des Zweiten Vatikanischen Konzils ein verantwortlicher Weg für die Kirchen in den jungen Reformgesellschaften ausgemacht werden; zugleich ergeben sich bei solchem Nachdenken auch Orientierungen über die Zurüstung der innerkirchlichen Verhältnisse für die neuen gesellschaftlichen Herausforderungen. Auf einer Studientagung der tschechischen Bischofskonferenz Anfang November 1999 in Velehrad ist es genau um diese Doppelfrage gegangen. Im Folgenden werden einige zentrale pastorale Erkenntnisse dieser Studientagung zusammengefasst. Dokumentiert werden auch ei-

¹ So wegweisende Überlegungen von ost(mittel)europäischen PastoraltheologInnen, die sich zu drei Symposien zur Aufarbeitung der Kirchenerfahrungen während der kommunistischen Zeiten getroffen haben: Nicht wie Milch und Honig. Unterwegs zu einer ost(mittel)europäischen Pastoraltheologie, hg. v. Máté-Tóth, András / Mikluščák, Pavel (Gott nach dem Kommunismus 8), Ostfildern 2000.

Prof. Dr. Paul M. Zulehner ist Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

nige entsprechende Anhaltspunkte aus der Situationsanalyse, die sich weithin auf das Projekt AUFBRUCH stützt.²

Gesellschaftliche Repositionierung der Kirchen

Zu den Grundbestimmungen der gesellschaftlichen Situation in den neuen Reformländern gehört, dass nach der Wende an die Stelle von kommunistischen Gesellschaftsstrukturen in allen Ländern demokratischen Strukturen gesetzt worden sind. Gesellschaft und Staat wurden entflochten, der demokratisch freiheitliche Pluralismus mit seinen Freiheitsgräden (Pressefreiheit, Meinungsfreiheit, Religionsfreiheit etc.) wurde implementiert. Die Wende war über Nacht geschehen.

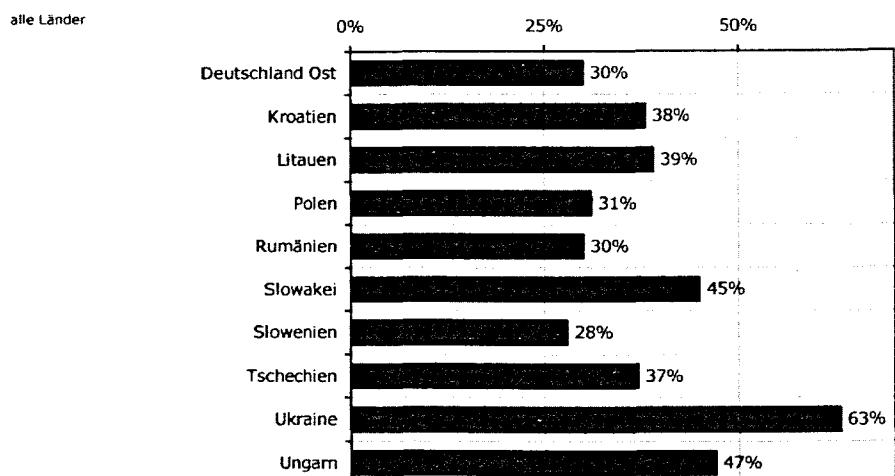
Strukturelle Änderungen bedeuten aber noch keine Veränderung des Bewusstseins. Der über Jahre lang eingeübte „homo sovjeticus“ blieb erhalten. Die Menschen haben sich daran gewöhnt, dass soziale Sicherheit vom Staat „mütterlich“ gewährt wurde. Der Preis war der Verlust von gesellschaftlichen Freiheiten. Freiheit wurde vielmehr privatisiert.

Kommunismusnostalgie

Es ist kein Wunder, dass in solchen Zeiten große Teile der Bevölkerung nachkommunistischer Reformländer eine dramatische Kommunismusnostalgie entwickeln. Vielen „Wendeverlierern“ wird Brot (für das nackte Überleben) wieder wichtiger als die Freiheit. Sie suchen die einstige soziale Wärme, die ihnen die sozial undomestizierte freie Marktwirtschaft vorenthält. Im Schnitt der zehn untersuchten Länder findet sich bei 46% diese Kommunismusnostalgie (vgl. Abbildung 1). Sie ist in eini-

² Das Projekt AUFBRUCH wird vom Pastoralen Forum e.V. in Wien organisiert. Es studiert, wie sich die Kirchen in den einzelnen Phasen der kommunistischen Diktatur gesellschaftlich platziert haben und wie sie sich nach dem Ende des Kommunismus in den jungen Reformdemokratien repositionieren. Die Studie läuft in zehn ost(mittel)-europäischen Ländern, von Litauen über Polen, Ostdeutschland, Tschechien, die Slowakei, die Ukraine, Ungarn, Siebenbürgen (Rumänien), Slowenien und Kroatien. Das Projekt wird in der Publikationsreihe „Gott nach dem Kommunismus“ in voraussichtlich acht Bänden publiziert. Erschienen sind bereits drei Bände: Tomka, Miklós / Zulehner, Paul M.: Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas, Ostfildern 1999. – Tomka, Miklós / Zulehner, Paul M.: Religion im gesellschaftlichen Kontext, Ostfildern 2000. – Tomka, Miklós u.a., Religion in den Ländern Ost(Mittel)Europas: Ungarn, Litauen und Slowenien, Ostfildern 1999.

Abbildung 1: Kommunismusnostalgie nach Ländern



Quelle: AUFBRUCH 1998

gen Ländern niedriger (so in Slowenien mit 28%), in anderen hingegen beängstigend hoch ausgeprägt, so in der Ukraine mit 63%. Kardinal Vlk hatte schon 1992 beim ersten von der CCEE organisierten Symposium der Konferenz der Europäischen Bischofskonferenzen die Sorge geäußert, dass den Menschen – wenn die Politik nicht darauf achte – Brot wichtiger werden könne als die soeben errungene Freiheit.

Dahinter steht eine alte Einsicht der europäischen Geschichte. Lacordaire betonte schon, dass Freiheit aus sich heraus allein noch keine Gerechtigkeit schaffe. Man müsse vielmehr der Freiheit immer Gerechtigkeit abringen. Die freie Marktwirtschaft müsse daher unter hohen sozialpolitischen Anstrengungen zu einer sozialen Marktwirtschaft umgebaut werden. Es gelte, den Brutalkapitalismus mit einem menschlichen Angesicht zu versehen. Wenn dies nicht gelingt, drohe dem Kapitalismus das gleiche Schicksal wie dem Kommunismus ohne menschliches Antlitz: er werde langfristig scheitern. Denn auf der Basis von breiter Unge rechtigkeit lassen sich Freiheit und (sozialer) Frieden nicht erhalten. Nur Gerechtigkeit schafft Frieden (vgl. Psalm 85,11).

Diese Zusammenhänge haben sich auch in der AUFBRUCH-Studie erhärtet. Menschen, die über Erwerbsarbeit zufrieden stellende familiäre Verhältnisse schaffen können, sind weit weniger kommunismusnostal-

gisch als jene, die mit den wirtschaftlichen und daher auch den familiären Verhältnissen unzufrieden sind.

Gesellschaftliche Kirchenpräsenz

Die Forderung, die sich daraus für die gesellschaftliche Präsenz der Kirchen ergibt, ist eindeutig und einfach. Wenn sie – wie in den kommunistischen Jahren – eine verlässliche Anwältin gesellschaftlicher Freiheit sein will, dann muss sie – eben zur Sicherung der errungenen Freiheit – enorme soziale Kraft entwickeln. Das kann auf verschiedenen Wegen geschehen:

1. Sie stärkt in den Menschen jene innere Glaubenskraft, aus der heraus nachweislich die Fähigkeit zu belastbarer Solidarität entspringt. „Religion solidarisiert“: und zwar nicht nur in Richtung allgemeiner Bereitschaft zum Teilen, sondern auf in Richtung auf Umverteilung des ungerecht verteilten gesellschaftlichen Reichtums.

2. Kirchen können zum sozialen Gewissen der Gesellschaft werden. Das kann in der Form von Sozialhirtenbriefen geschehen. Ein gutes Beispiel haben dafür die ungarischen Bischöfe geliefert. Noch wichtiger ist aber der Aufbau von Verbänden, einer handlungsstarken Katholischen Aktion mit dem Ziel der gesellschaftlichen Präsenz der Kirche durch hervorragende Laienkräfte.

3. Kirchen werden der demokratischen Politik Führungskräfte zu führen. Das bedeutet, dass im Sozialraum der Kirchen Menschen gefördert werden, die sich als PolitikerInnen, SchulleiterInnen, GewerkschafterInnen, UnternehmerInnen, WissenschaftlerInnen, JournalistInnen, KünstlerInnen behaupten. Eine der Schlüsselfragen gesellschaftlicher Präsenz der Kirchen in den jungen Reformländern ist somit die Förderung der Intelligenz. Dies ist umso dringlicher, als in kommunistischen Zeiten die Christinnen und Christen eben in dieser Hinsicht nachhaltig benachteiligt waren. Bekennenden ChristInnen war der Zugang zur höheren Bildung ebenso verwehrt wie der Zugang zu Leitungsposten in allen gesellschaftlich bedeutsamen Stellungen.

4. Weil die Mittel und die Personen in manchen Kirchengebieten knapp sind, sind sie gezielt einzusetzen. Vor die Wahl gestellt, ist es besser, Lehrer auszubilden, als Schulen zu eröffnen, Journalisten auszubilden, als ein eigenes Kirchenradio oder Kirchenfernsehen zu betreiben.

5. Wichtig wird es sein, die Grundlagen demokratischen Bewusstseins zu fördern. Der „homo sovjeticus“ hat einen kirchlichen Zwilling,

nämlich das klerushörige Kirchenmitglied. Die Stärkung verantwortungsfähiger Freiheit zählt daher zu den geforderten gesellschaftlichen Diensten der Kirchen in demokratischen Gesellschaften.

Verfolgungserfahrungen

Ein nicht zu unterschätzendes Demokratiepotenzial bilden die erlittenen Verfolgungserfahrungen von Christinnen und Christen. Diese immunisieren (was wahrlich nicht überrascht) – wie die Lebenszufriedenheit – gegen die Rückkehr in kommunistische Zeiten. Dabei zeigt die AUFBRUCH-Studie erstmals auch das Ausmaß an wahrgenommener Verfolgung.

Tabelle 1: Verfolgungserfahrungen

	D- Ost	HR	LT	PL	RO	SK	SLO	CZ	UA	H	
wurde selbst benachteiligt	5%	9%	6%	2%	2%	7%	8%	3%	5%	6%	
Bekannte wurden benach- teiltig		11%	12%	7%	6%	7%	13%	8%	10%	8%	14%
Gläubige wurden benach- teiltig		17%	25%	17%	21%	17%	29%	26%	25%	42%	31%
es gab 40 Jahre Kirchen- verfolgung		5%	14%	23%	9%	24%	13%	5%	15%	5%	4%
nur für kurze Zeit gab es eine Kirchenverfolgung		23%	26%	33%	26%	22%	24%	26%	31%	32%	20%
es gab gar keine Kirchen- verfolgung		39%	14%	13%	14%	17%	7%	22%	14%	8%	22%
weiß nicht, ob es eine Kirchenverfolgung gab		1%	1%	1%	21%	12%	8%	6%	2%	1%	3%

Quelle: AUFBRUCH 1998

Je betroffener Menschen von solchen Verfolgungserfahrungen sind, de-
sto geringer ist auch die Kommunismusnostalgie.

Tabelle 2: Verfolgungserfahrung immunisiert gegen Kommunismusnostalgie

Kommunismusnostalgiker	
für eine kürzere Zeit Kirchenverfolgung	51%
Verwandte / Bekannte wurden nicht benachteiligt	50%
wurde selbst nicht benachteiligt	49%
Gläubige wurden nicht besonders benachteiligt	48%
keine Kirchenverfolgung	45%
Gläubige wurden besonders benachteiligt	44%
fortlaufende Kirchenverfolgung	41%
Verwandte / Bekannte wurden benachteiligt	32%
wurde selbst benachteiligt	29%

Quelle: AUFBRUCH 1998

Sinnstiftung

Zu den Leistungen jeder Kultur gehört es, dem menschlichen Leben Sinn zu geben. Traditioneller Weise haben sich die Kirchen an der Sinnstiftung wirksam beteiligt. In Europa schuf das Christentum geradezu eine Kultur mit einem religiösen Sinn für das menschliche Leben: als Leben auf Erden unter einem offenen Himmel. Lebenssinn war letztlich gottbezogen bestimmt.

Die Neuzeit war angesichts einer christlichen Gottesverkündigung, in der Gott und die menschliche Freiheit immer mehr in Konflikt gerieten, an der Autonomie des Menschen und damit an einer autonomen Sinndefinition stark interessiert. Dabei blieb die Aufklärung die längste Zeit in einem religiösen Kontext. Erst der junge neuzeitliche Atheismus und in seinem Rahmen der Kommunismus schufen autonome Sinndefinitionen ohne jegliche religiöse Dimension. In den kommunistischen Jahrzehnten wurde daher den Menschen anstelle der religiösen Sinndefinition eine atheistisch-sozialistische vorgelegt. Allerdings konnte sich diese fremdbestimmte Sinndefinition bei den Menschen nicht durchsetzen. Der Großteil der Menschen in kommunistischen Ländern verhielt sich zwar nach außen hin konform, schickte die Kinder zu den atheistischen Ritualen (wie der Jugendweihe). Im Privatraum hingegen gingen die Menschen ihre eigenen Wege.

Unsere Studie zeigt nun, dass es zwei Haupttypen von Sinnkonstitution gibt: auf der einen Seite sind jene, die dem Leben einen religiösen Sinn verleihen; auf der anderen hingegen jene, die auf eine autonome Sinnbestimmung pochen, also „Eigen-Sinn“ schaffen. Statistisch konkurrieren diese beiden Modi der Sinnstiftung. Das bedeutet, dass „Eigen-Sinn“ und „religiöser Sinn“ als eher ausschließende Alternativen erlebt werden.

Für die christlichen Kirchen ergibt sich daraus eine langfristig enorm wichtige Frage: Bedeutet religiöse Sinnstiftung wirklich Verzicht auf die Autonomie und Freiheit des Menschen? Wie ist – so die Hintergrundfrage – das Verhältnis zwischen Gott und der Freiheit des Menschen zu bestimmen?

Innere Gestalt der Kirche

Kirchen für ihre gesellschaftlichen Aufgaben zu bereiten, war eines der großen Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Für die Aufgabe der Neugestaltung des innerkirchlichen Lebens wurden auf der einen Seite die teilweise verschütteten alten Quellen wieder zugänglich gemacht: die Kraft der biblischen Gründungsurkunden ebenso wie die Erfahrungen der Zeit der Kirchenväter. Zugleich richtete sich der Blick aber auch auf die Zeitgenossen, ihre Kultur, ihre Ängste und Hoffnungen, Leiden und Freuden. Auch von da her meinten die Konzilsväter eine Antwort auf die Frage zu erhalten, welche Gestalt nicht nur die gesellschaftlichen Aufgaben, sondern auch das innerkirchliche Leben erhalten sollte. Die Einsicht war selbstverständlich, dass das alltägliche Leben in der Kirche auch nachhaltig von der jeweiligen Kultur mitgeprägt wird: im positiven wie im negativen Sinn. Ändern sich aber die Kultur und mit ihnen die Menschen, müsse sich auch der Lebensstil der Kirche mitwandeln, ohne dass die Kirche dabei ihre „genetische Struktur“ verliert. Noch mehr: Wandelt sich die Kirche im Gang der Zeit nicht, verliert sie ihre Fähigkeit, Kirche für die heutigen Menschen zu sein. Sie wird dann zu dem, wozu gerade die Kommunisten sie machen wollten: zu einem antiquierten, verstaubten, musealen Relikt inmitten der Gesellschaft, zu einem gesellschaftlich irrelevanten Ghetto.

Diese innere Umgestaltung der Kirche im Sinn des Zweiten Vatikanischen Konzils hat nun auch Verhältnisse zum Ausgangspunkt, welche die Kirche selbst nicht geschaffen hat, sondern die Erbe der Geschichte,

einschließlich der kommunistischen Jahre, aber nicht nur dieser, sind. Dazu gehört sicherlich, ob die Kirche in der Vergangenheit auf der Seite der breiten Bevölkerungsmehrheit erlebt wurde oder als „Fremdkörper“ im Land. So trägt die katholische Kirche in Tschechien bis heute die Last habsburgischer Gegenreformation. In Polen dagegen war der Katholizismus in allen Phasen nationaler Bedrängnis das einigende Band polnischer Kultur.

Atheistische, religiöse, polarisierte Kulturen

Das bedeutet näherhin, dass die Ausgangslage für die innere Neugestaltung des kirchlichen Lebens von Land zu Land sehr verschieden ist. In einigen Ländern hat sich über Jahrzehnte, durch das Erbe der Geschichte, die aggressive Kraft kirchen- und religionsbeschädigenden Kommunismus, aber auch durch die zumeist übersehene Dynamik gesellschaftlicher Modernisierung³ eine Art „atheistischer Kultur“ herausgebildet, welche „religiös“ besehen alle Merkmale einer Volkskirche trägt: Man wächst atheistisch auf, wird selbstverständlich nicht getauft, kirchliche Rituale sind ebenso fremd wie das Gottesbekenntnis. Andere Kulturen sind hingegen trotz kommunistischer Jahre nach wie vor „religiöse Kulturen“.

Die Herausforderungen für eine angemessene Neuformierung kirchlichen Lebens sind in diesen Ländern sehr verschieden. Polen wird einen anderen Weg gehen müssen als Tschechien, obwohl die beiden Länder benachbart sind, demokratische Regierungen haben, einen relativ hohen Modernisierungsgrad, aber eben ein gänzlich verschiedenes historisches Erbe mit völlig unterschiedlichen religiös-kirchlichen Verhältnissen. Unbeschadet solcher Unterschiede in den künftigen pastoralen Entwicklungen in den einzelnen nachkommunistischen Reformländern lassen sich dennoch einige gemeinsame Herausforderungen aufzählen.

Wissen und Erfahrung – Orte, nicht nur Worte

In der AUFBRUCH-Studie gibt es vielfältige Anhaltspunkte über die innere Struktur des Glaubens der Menschen. Dabei zeigt sich, dass eine

³ Darauf verweist vor allem Miklós Tomka an Hand von Spezialanalysen des Forschungsmaterials aus der AUFBRUCH-Studie. In: Tomka / Zulehner, Religion im gesellschaftlichen Kontext, Ostfildern 2000.

Schlüsselvariable nicht das Wissen um die Existenz Gottes ist, sondern die Erfahrung seiner Nähe. Viele Befragte „glauben“ an Gott, ohne aber seine Nähe zu verspüren. Für die Entwicklung der Pastoral (und das nicht nur in Ost[Mittel]Europa) bedeutet dies, dass Gotteswissen zu fördern zwar eine wichtige Aufgabe nach der religiösen Analphabetisierung durch den atheistischen Kommunismus ist. Noch wichtiger als solche Gottesworte werden Gottesorte sein: Vorgänge, Räume, in denen „Gotteserfahrung“ aus erster Hand begünstigt wird – „machen“ lässt sich solche Gotteserfahrung, die allein aus Gnade erwächst, nicht.

„Der Christ der Zukunft wird ein Mystiker sein oder er wird nicht sein“, so Karl Rahner wiederholt in den letzten Jahren seines Lebens. Eben das ist hier gemeint. Mit diesen „Gottesorten“ sind freilich nicht nur gemeinsame kirchliche Vorgänge gemeint (vor allem die Liturgie, die Feier der Sakramente). Es braucht auch „Mystagogie“: also das Hinführen von Menschen vor jenes Geheimnis, welches das Leben jedes Menschen im Grunde immer schon ist – die Geschichte des „unberührbar treuen Gottes“ (Dtn 32,4) mit jedem Menschen. Was hier ansteht, ist nach der Zeit der erzwungenen Privatisierung des Glaubens eine Personalisierung des Glaubens. Auch das gilt – trotz unterschiedlicher Voraussetzungen – für die Kirchen in Ost- und Westeuropa gleichermaßen.

Vernetzung

Christen in pluralistischen Gesellschaften werden nicht mehr kulturell gestützt. Solches mag noch in den religiösen Kulturen (Polen, Kroatien, Siebenbürgen, Litauen) der Fall sein. Doch wird auch in diesen religiösen Kulturen der wachsende (auch religiöse) Pluralismus in der Gesellschaft und folglich auch in den Kirchen die ererbten Selbstverständlichkeiten aufweichen. Die schwächer werdende kulturelle Unterstützung braucht dann einen „Ersatz“: dafür eignen sich neben den Familien vor allem religiöse Netzwerke. Sie geben dem Glaubenden in einer offenen Gesellschaft eine starken Halt.

Diese pastoralsoziologischen Einsichten gelten umso mehr in polarisierten Kulturen und sind in atheistischen geradezu die Überlebensbedingung des Glaubens. Das war ja auch die Erfahrung während der kommunistischen Zeit: Wo den Kommunisten die Privatisierung des Glaubens gelang, wo Glaubende aus der Solidarität von Glaubensnetzwerken herausgeschlagen wurden, ist nach und nach auch die Glaubenskraft geschwunden. Wo sich die Privatisierungskraft der Kommunisten

zudem mit dem eher auf das Individuum setzenden Protestantismus verband, war folglich die Beschädigung der religiösen Kultur am ehesten möglich.

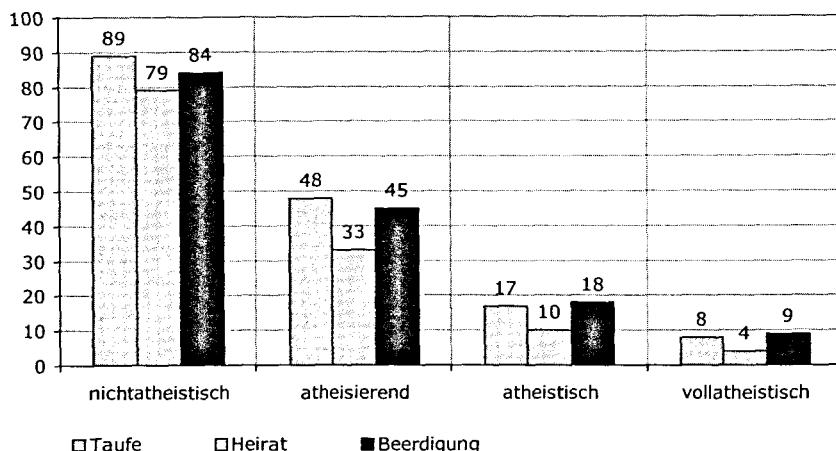
Die Vernetzung glaubender Menschen wird daher zu einem wichtigen pastoralen Projekt der nächsten Jahre. Auch in Kulturen, die stark volkskirchlich sind, sind Gemeinde bildende Prozesse die beste Art, den ererbten Glauben für die neuen pluralistischen Verhältnisse zu bereiten. Solche offensive Pastoral ist langfristig sinnvoller als der vergebliche Abwehrkampf gegen „Liberalismus“ und „Pluralismus“.

Offene Evangelisierung

In vielen nachkommunistischen Ländern gibt es viele Menschen, die sich ausdrücklich als Atheisten verstehen. Dabei zeigt sich, dass der Atheismus von der inneren Konsistenz her besehen in den einzelnen Menschen ähnlich verschieden ist wie die Religiosität in sehr vielfältigen Intensitätsgraden vorkommt. In der Studie war bei drei Fragen an verschiedenen Stellen des Fragebogens die Antwortmöglichkeit „ich glaube nicht an Gott“ vorgegeben worden. Der Anteil jener Personen, welche konsistent die atheistische Position gewählt haben, liegt in den untersuchten Ländern im Schnitt bei 6,5%. Wir nennen diese Personen voll- oder konsistentatheistisch. Andere (5,3%) haben sich nur bei zwei Fragen bei der atheistischen Variante eingetragen. Schließlich gibt es auch „atheisierende“ Personen (10,3%); sie haben die atheistische Position nur einmal gewählt. Die übrigen Personen können als nichtatheistisch gelten; diese unterscheiden sich wiederum nach dem Intensitätsgrad ihrer persönlichen Religiosität und Kirchenbeziehung.

Die große Zahl von verschiedenartig atheistischen Personen erlaubt eine nähere Analyse dieses Personenkreises. Dabei kommen wieder bemerkenswerte Tatbestände ans Licht. So bedeutet das atheistische Bekennen noch keineswegs die Ablehnung religiöser Feiern zu den Lebenswendungen (vgl. Abbildung 2). Das lässt vermuten, dass der Atheismus kognitiv ist: aber wie tief in der Person ist er verankert? Kann sich kognitiver Atheismus mit dem Wunsch nach religiösen Ritualen verbinden? Dies ist offensichtlich der Fall. Sind also Atheisten in einer tieferen Schicht ihrer Persönlichkeit durchaus religiös empfindsam und folglich auch ansprechbar? Daraus erwächst die einfache Frage nach einer evangelisierenden Begegnung mit solchen postkommunistischen Atheisten: Wie kann diese stattfinden? Mit welchem kognitiven Anspruch muss sie

Abbildung 2: Wunsch nach religiösen Feiern zu den Lebenswenden



Quelle: AUFBRUCH 1998

gestaltet werden? Solch eine Form der Evangelisierung braucht eine hohe Freiheitlichkeit und Offenheit.

Zu den spannenden Projekten der Kirchen in nachkommunistischen Ländern zählt daher der Versuch, religiös nicht gänzlich tauben atheistierenden Personen Gott zu erschließen, und dies in großer Offenheit und Freiheit. Hier wird es sehr viel Phantasie brauchen. So macht beispielsweise die Diözese Erfurt im atheistischen Ostdeutschland den Versuch, Weihnachten mit Atheisten zu feiern. Dabei stehen altes Liedgut und religiöse Symbole im Mittelpunkt, weniger das argumentativ-diskursive Wort. Das kommt behutsam hinzu, steht aber nicht in der Mitte. Die religiösen Tiefen, die unter der atheistierenden Oberfläche vermutet werden, sollen erreicht und „bespielt“ werden. Kann ja sein, dass sich bei dem einen oder der anderen dann Suchbewegungen ergeben, die in den Raum des Evangeliums und damit kirchlicher Gemeinschaften führen. Offene Evangelisierung wird aber ihr Engagement nicht von diesen durchaus wünschenswerten Entwicklungen abhängig machen. Es mag genug sein, wenn ein pastoral engagierter Mensch, der aus der Kraft des Evangeliums lebt, mit einer atheistierenden Person ein Stück dessen Lebensweges mitgeht.

Kirche neu gründen

Die AUFBRUCH-Studie hat nüchtern aufgedeckt, wie sehr es in der Mehrzahl der kommunistisch regierten Länder gelungen ist, die religiöse Tradierung zu unterbrechen und eine junge Generation ohne religiöse Bildung hervorzubringen. Die schulische wie die familiäre Glaubenstradition wurden erfolgreich unterbunden.

Wie wichtig in kommunistischen Zeiten die religiöse Fundierung in der Kindheit war und blieb, das zeigt der Vergleich der aktuellen Religiosität mit der Religiosität in der eigenen Kindheit sowie der eigenen Eltern – Vater wie Mutter. Das, was ein Kind gelernt hat, bleibt grundlegend für das ganze Leben. Auch die kommunistische Indoktrination konnte diese Zusammenhänge nicht durchbrechen. Von den befragten Tschechen, die heute zur Kirche gehen, gingen als Kind 80%. Von jenen, die heute nie gehen, waren hingegen als Kind nur 22% Kirchgänger.

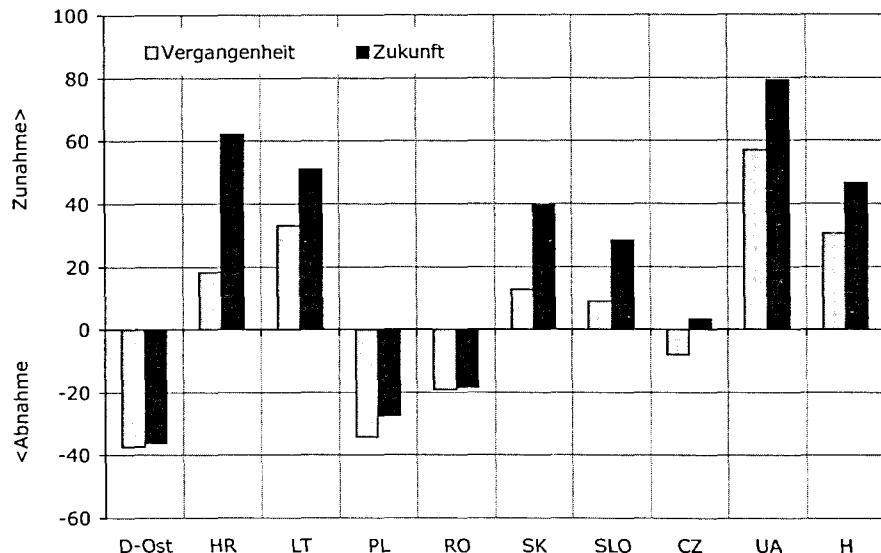
Insgesamt hat dies in einigen nachkommunistischen Ländern dazu geführt, dass die Kirche in der jungen Generation von Grund auf neu aufgebaut werden muss. Der Umweg über die Familien scheint kaum zielführend zu sein. Es braucht eine missionarische Anstrengung, Kinder und Jugendliche aus atheistischen oder wenig religiösen Familien zum Evangelium zu führen und mit ihnen evangeliumsgeformte Gemeinschaften aufzubauen.

Gute Zukunftsprognosen

Solche Neugründung der Kirche in der nachwachsenden Generation findet in einem durchaus günstigen Klima statt. Die Aussichten für die Entwicklung der Religion in den nachkommunistischen Reformländern werden von den Bevölkerungen durchaus hoffnungsvoll eingeschätzt. Sieht man von den hochreligiösen Ländern wie Polen oder Siebenbürgen in Rumänen ab, wo es wegen des hohen religiösen Niveaus kaum noch einen Zuwachs geben kann, sondern Entwicklung immer Rückgang signalisiert, dann wird für fast alle untersuchten Länder von den Menschen ein Aufschwung der Religion in der Gesellschaft erwartet (vgl. Abbildung 3).

Die einzige Besorgnis erregende Ausnahme ist Ostdeutschland. Offenbar gibt es in diesem Land „volkskirchlich-atheistische“ Verhältnisse. Wer geboren wird, wird selbstverständlich nicht getauft. Man ist selbst-

Abbildung 3: Wahrnehmung der Zu- und Abnahme der Religiosität



Quelle: AUFBRUCH 1998

verständlich kein Kirchenmitglied, glaubt auch nicht an einen Gott, lehnt auch andere christlichen Glaubenspositionen ab.

Diese ostdeutsche sozioreligiöse Lage gleicht volkskirchlichen Verhältnissen mit negativem Vorzeichen. Es ist zu erwarten, dass sich diese atheistische Kultur wie selbstverständlich überliefert. Dabei kann es allerdings sein, dass zwei Vorkommnisse eine solche für Religion und Kirchen ungünstige Prognose umkehren. Das eine wäre eine innere Sättigung der atheistischen Verhältnisse, die auf Grund eines wachsenden Potenzials unbeantworteter Sinnfragen religionsproduktiv werden. Das andere wäre eine pastorale Risikobereitschaft, die sich den Herausforderungen der atheistischen Kultur stellt und so interveniert, dass Erwachsene, Jugendliche und Kinder in einer zeit- und personintensiven Pastoral für das Evangelium gewonnen werden. So wie sich in den letzten Jahrzehnten volkskirchliche Verhältnisse aufgelöst haben, können auch atheistisch-volkskirchliche Verhältnisse abgelöst werden.

Stärken und Schwächen der kleinen Herde

Ein Blick auf die katholische Kirche in Tschechien

Wenn wir einen Blick auf die Situation der katholischen Kirche in Tschechien werfen wollen, erscheint es angebracht mit kompetenten Daten anzufangen. Dies gilt umso mehr, als jetzt gute religionssoziologische Studien existieren, die nicht nur die heutige Situation, sondern auch die Entwicklung der letzten Jahren verdeutlichen.¹ In allen diesen Studien erweist sich Tschechien fast in jeder Hinsicht, zusammen mit den ostdeutschen Bundesländern und in großem Abstand von anderen mittel- und osteuropäischen Ländern, als das Land Europas, in dem der größte Teil der Bevölkerung atheistisch oder zumindest konfessionslos ist. Dies veranschaulicht die folgende Tabelle, die die prozentuale Konfessionszugehörigkeit in Tschechien nach Untersuchungen aus den Jahren 1991 und 1998 wiedergibt:

Jahr	Katholiken	Protestanten	andere Konf.	Konfessionslos
1991	34	5	0	61
1998	23	1	3	73

Die Tabelle verdeutlicht, dass der überwiegende Teil der Bevölkerung konfessionslos ist. Innerhalb dieser Gruppe bezeichnet sich ein großer Teil – mehr als die Hälfte – als atheistisch oder atheisierend. Die Tabelle zeigt auch sehr deutlich die Entwicklung in den 90er Jahren auf. Die Steigerung der Konfessionslosigkeit bzw. das Sinken der Konfessionszugehörigkeit in dieser Zeit kann man wahrscheinlich so erklären, dass

¹ Vgl. die von Paul M. Zulehner und Hermann Denz herausgegebene „Europäische Wertestudie“ sowie die Publikationen des Pastoralen Forums in Wien, die in der Reihe „Gott nach dem Kommunismus“ publiziert sind. (Nähere Angaben dazu in der Rubrik „Bücher und Medien“.)

Bischof František Radkovský ist Bischof von Plzeň / Pilsen und Vorsitzender der Kommission für Laien der Tschechischen Bischofskonferenz.

die Menschen unmittelbar nach der Wende im Jahr 1989 sich eher als konfessionsangehörig deklariert haben, weil sie die neue Situation noch nicht genügend verstanden hatten und meinten, dass die Kirchenangehörigkeit jetzt an die Stelle der Mitgliedschaft in der kommunistischen Partei trete.

Es ist wichtig daran zu erinnern, dass unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg, vor Beginn der kommunistischen Herrschaft, sich etwa 70% der Bevölkerung in Tschechien als katholisch deklariert haben. Die vierzig Jahre des Kommunismus reduzierten also die Anzahl der Katholiken auf ein Drittel der ursprünglichen Menge. Obwohl die katholische Kirche auch jetzt noch die größte Kirche in Tschechien ist, befinden sich alle Kirchen, einschließlich der katholischen, in einer starken Diaspora-Situation. Aus den Ergebnissen der Untersuchungen folgt u.a., dass im Unterschied zu anderen mittel- und osteuropäischen Ländern (Polen, Rumänien, Kroatien, Ukraine, Litauen, Slowakei, Slowenien, Ungarn), wo es eine dominante religiöse Kultur gibt, in Tschechien und in den ostdeutschen Bundesländern eine starke atheistische Kultur existiert.

Regionale Unterschiede in der kirchlichen Landschaft

Es ist auch wichtig zu wissen, dass die Religiosität bzw. die Konfessionsangehörigkeit im ganzen Land nicht homogen ist, sondern dass große Unterschiede zwischen den verschiedenen Regionen existieren. Besonders groß sind die Unterschiede zwischen Böhmen und Mähren resp. den böhmischen und mährischen Diözesen. Das lässt sich gut an den Zahlen der Gottesdienstbesucher am Sonntag dokumentieren, die die katholische Kirche regelmäßig erhebt. Die folgende Tabelle zeigt die Zahlen der sonntäglichen Gottesdienstbesucher² in den einzelnen Diözesen im Jahre 1998:

Böhmisches Diözesen					
Prag	Pilsen	Budweis	Leitmeritz	Königgrätz	Böhmen insgesamt
34.100	12.500	28.800	15.500	41.900	132.800
1,67%	1,53%	3,87%	1,16%	3,27%	2,12%

² Die obere Zeile nennt die absoluten Zahlen, die untere Zeile gibt den prozentualen Anteil an der Gesamtbevölkerung in der entsprechenden Region an.

Mährische Diözesen				Tschechien insgesamt
Olmütz	Brünn	Ostrau Troppau	Mähren insgesamt	
126.500	110.800	73.500	310.800	443.600
9,47%	8,26%	5,57%	7,77%	4,32%

Die Tabelle macht anschaulich, wie groß der Unterschied zwischen Böhmen und Mähren, aber auch zwischen den einzelnen Diözesen ist. Die Unterschiede wirken sich auf verschiedene Aspekte des religiösen Lebens aus, auf die Intensität der Pastoralarbeit, auf den Einfluss der Religiosität auf das gesamte Leben und die Kultur usw.

Die Unterschiede haben sicher auch ihre historischen Gründe. Die größere Religiosität in Mähren ist vielleicht darin begründet, dass die Rekatholisierung im 17. Jahrhundert dort milder verlaufen ist als in Böhmen. Die niedrigere Religiosität in den industriellen Regionen (z.B. Ostrau, Prag, Pilsen, Mittel- und Nord-Böhmen usw.) hat ihren Grund vermutlich im Verlust der Verbindung (und des Einflusses) der katholischen Kirche mit den Arbeitern im vorigen und in diesem Jahrhundert. Der größte Verlust an Religiosität ist jedoch verbunden mit der Vertreibung der Sudetendeutschen nach dem Zweiten Weltkrieg. Die Vertreibung bedeutete für einige Regionen – für manche von ihnen gilt das noch heute – vor allem ein demographisches Problem: sie zog einen großen Bevölkerungsmangel nach sich. Die Bevölkerungsverschiebungen wirkten sich auch auf die Religiosität aus, insofern die Ansiedlung neuer Bevölkerungsgruppen in diesen Regionen einen Verlust der religiösen Wurzeln bedeutete. Diese Menschen haben dann ihren Glauben ohne Wurzeln unter dem atheistischen Druck der kommunistischen Diktatur sehr rasch verloren. Das sieht man besonders in den Diözesen, die große Teile des Sudetengebietes umfassen, z.B. Pilsen und Leitmeritz. Die Bevölkerungsverschiebungen sind auch der Grund dafür, dass es in Tschechien heute eine unierte, griechisch-katholische Kirche gibt, deren Gläubige einem Exarchat angehören, dessen Jurisdiktionsgebiet ganz Böhmen und Mähren umfasst. Diese Gläubigen sind aus der Ostslowakei übergesiedelt.

Historisch bedingte Distanz zwischen Kirche und Gesellschaft

Um die Situation gut zu verstehen, ist es auch wichtig zu wissen, dass die Beziehung der Öffentlichkeit zur römisch-katholischen Kirche nicht immer positiv ist und dass dieses distanzierte Verhältnis ebenfalls seine historischen Gründe hat. Der erste Grund ist sicher die Verurteilung und Verbrennung des bekanntesten tschechischen Reformators Johannes Hus in Konstanz im 15. Jahrhundert sowie die fünf darauf folgenden Kreuzzüge gegen die „ketzerischen Tschechen“. Ein weiterer Grund ist die bereits erwähnte gewaltsame Rekatholisierung der damals überwiegend protestantischen Böhmen und Mähren im 17. Jahrhundert, die von den katholischen Habsburgern durchgeführt wurde, denen die Länder der böhmischen Krone in dieser Zeit gehörten. Ein dritter Grund ist in der Nationalaufklärung des 19. Jahrhunderts zu suchen, die zusammen mit ihrer nationalen, antihabsburgischen Ausrichtung auch eine antiklerikale, antikatholische Prägung hatte. Dies war eine Reaktion gegen die enge Verbundenheit der – der tschechischen Nation größtenteils entfremdeten – katholischen Hierarchie mit der Habsburgermonarchie. Diese antikatholische Stimmung herrschte auch in der Tschechoslowakischen Republik der 20er und 30er Jahre und wurde in dieser Zeit offiziell unterstützt und verbreitet. Eine liberale Gruppe katholischer Priester gründete in den 20er Jahren eine selbstständige nationale „Tschechoslowakische Hussitische Kirche“, die sich der Hussitischen Tradition angeschlossen hat und jetzt die zweitgrößte nichtkatholische Kirche Tschechiens bildet. Die Position der katholischen Kirche verbesserte sich gegen Ende der 30er Jahren und während der nationalsozialistischen Okkupation im Zweiten Weltkrieg.

Dann kam das totalitäre Regime der Kommunisten, die gegen alle Kirchen kämpften, aber besonders gegen die katholische, weil sie einen

internationalen Charakter hat und zugleich die größte Kirche in Tschechien ist. Die unierte Kirche wurde von den kommunistischen Machthabern sogar liquidiert und verboten. In der römisch-katholischen Kirche wurden in dieser Zeit

alle Bischöfe verhaftet oder total isoliert, alle Klöster aufgelöst und die Ordensleute, Männer und Frauen, zunächst in einigen wenigen Klöstern zusammengeführt und später – die Männer vereinzelt, die Frauen in Kommunitäten – in die Zivilarbeit geschickt. Am Ende der 80er Jahre

jedoch hatte die katholische Kirche, geführt von Kardinal Tomášek, eine ziemlich hohe moralische Autorität als größte antikommunistische Institution. Seit Anfang der 90er Jahre hat sich diese Autorität jedoch wieder verringert. Einerseits weil die katholische Kirche nach dem Sturz der Kommunisten ihre Bedeutung als führende antikommunistische Institution verlor, andererseits aber auch durch eigene Fehler der Kirche. Dies sind die wichtigsten Informationen, um die Lage der katholischen Kirche in Tschechien verstehen zu können.

Entwicklung des kirchlichen Lebens in den 90er Jahren

An der Schwelle zwischen Totalitarismus und Demokratie stand als große Begebenheit und auch großes Erlebnis die Heiligsprechung der hl. Agnes von Prag Mitte November 1989. Ein erster Schritt auf dem Weg der Erneuerung des Lebens der katholischen Kirche nach der Wende war die Ernennung von Bischöfen für fast alle Bischofssitze, die Gründung der Bischofskonferenz und die Erneuerung der Tätigkeit der Orden und Kongregationen, die auch manche ihrer Klöster zurückerhielten. Einen wichtigen Impuls gab in dieser Zeit der erste Besuch des Papstes. Bald danach kam auch ein Apostolischer Nuntius nach Prag und die Kontakte unseres Staates mit dem Vatikan wurden normalisiert. Neue Gesetze wurden verabschiedet, die eine sehr große religiöse Freiheit ermöglichten. Die einzige Abhängigkeit, die bis heute besteht und auch das Hauptproblem zwischen Staat und Kirchen in Tschechien darstellt, ist die ökonomische. Die Kirchen werden bis heute nach dem novellierten kommunistischen Gesetz bezahlt. Die Restitution der kirchlichen Güter (die vor allem der katholischen Kirche gehören, die auch die größte Last der Verantwortung für die Erhaltung des christlichen Kulturerbes trägt) wird von der atheistischen Mehrheit der Gesellschaft weiterhin gebremst. Die Selbstfinanzierung der Kirchen ist und bleibt, besonders wegen der kleinen Zahl von Gläubigen, weiterhin das größte Problem.

Das religiöse Leben nahm eine rasche Entwicklung. In den Schulen gibt es fakultativen Religionsunterricht. Außerdem entstand eine große Zahl kirchlicher Schulen. Statt eines gemeinsamen wurden zwei Priesterseminare in den beiden Kirchenprovinzen in Verbindung mit den beiden Theologischen Fakultäten in Prag und Olmütz eröffnet. Außerdem gibt es noch ein gemeinsames Vorbereitungsjahr für beide Priesterseminare, das so genannte Konvikt in Leitmeritz. An beiden Theologischen

Fakultäten wurde das Studium für Laien in interner, aber besonders in externer Form (Fernstudium) geöffnet. Überwiegend für das Studium der Laien gegründet wurde noch die dritte Theologische Fakultät in Budweis. Entstanden sind auch einige spezielle kirchliche Schulen, z.B. die Institute für Journalisten, für Lehrer und für Sozialarbeiter.

Der große Mangel an religiösen Büchern und Periodika vor der Wende hat sich beinahe in eine Überschwemmung mit dieser Literatur verwandelt, die von den neu entstandenen katholischen und christlichen Verlagen produziert wird. Im staatlichen Rundfunk und Fernsehen gibt es ökumenische Redaktionen, die regelmäßige wöchentliche Programme und Gottesdienst-Übertragungen organisieren. Auch in anderen Rundfunksendungen existieren religiöse Programme. Ende 1995 hat in Brünn das christliche Radio „Proglas“ seine erfolgreiche Tätigkeit aufgenommen. Es strahlt jetzt 23 Stunden pro Tag seine Programme über vier Sender, einen Satelliten und Kabelnetze in große Teile Tschechiens aus. Die christliche Kultur vertreten und unterstützen vor allem die Böhmischa Christliche Akademie mit Sitz in Prag und die Mährische Christliche Akademie mit Sitz in Brünn. Die Böhmischa Christliche Akademie ist auch Partner der Ackermann-Gemeinde, der kirchlichen Organisation der vertriebenen Sudetendeutschen.

Ein sehr wichtiges und gut entwickeltes Instrument der Kirche für ihren Dienst an der Gesellschaft ist die Caritas mit ihrer vielfältigen Tätigkeit, die auch von der Öffentlichkeit gut angesehen und akzeptiert wird. Die Caritas hat schon mehrmals ihren zuverlässigen und mit gutem Know-how ausgestatteten Dienst zeigen können: bei den großen Überschwemmungen, bei der Hilfe auf dem von Kriegen erschütterten Balkan usw. In der nicht gerade einfachen Situation unseres Gesundheitswesens haben sich auch einige kirchliche Krankenhäuser durchgesetzt sowie mehrere spezialisierte Einrichtungen, die besonders von Ordensgemeinschaften getragen werden.

In der Armee und in den Gefängnissen existiert ein geistlicher Dienst, der – entsprechend den Verträgen zwischen Staat, Tschechischer Bischofskonferenz und Tschechischem Ökumenischen Rat der Kirchen – ökumenisch geleitet wird. Die Erfahrungen zeigen, dass dieser Dienst gut funktioniert. Die Kirche hat auch eine recht gut organisierte Jugendarbeit und bemüht sich um den Dienst an den Randgruppen der Gesellschaft (Drogensüchtige, moralisch Bedrohte usw.). Das von der Bischofskonferenz gegründete Nationale Zentrum für die Familie genießt in der Gesellschaft hohes Ansehen und macht eine gute Arbeit.

Im Blick auf das innere Leben der Kirche muss noch erwähnt werden, dass zwei neue Diözesen des lateinischen Ritus gegründet wurden, die Diözese Pilzen (1993) und die Diözese Ostrau-Troppau (1996) sowie eine Diözese des byzantinischen Ritus, das oben bereits erwähnte Exarchat der Unierten für die ganze Tschechische Republik mit Sitz in Prag (1996). Die katholische Kirche hat in den Jahren zwischen 1988 und 1997 ein Jahrzehnt der geistlichen Erneuerung erlebt und bereitet sich jetzt, nach anfänglichem Zögern, ganz entschieden und mit breiter Beteiligung der Basis auf eine Generalsynode vor, die die Beschlüsse und den Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils aufgreifen und das dringend nötige Aggiornamento in die Kirche bringen soll.

Auch das Verhältnis zwischen Staat und Kirche scheint sich endlich zu verbessern. Gesprächskontakte mit allen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften haben bereits angefangen und in diesem Jahr sollen auch die Gespräche zwischen dem Vatikan und der Tschechischen Republik beginnen.

„Die katholische Kirche hat in den Jahren zwischen 1988 und 1997 ein Jahrzehnt der geistlichen Erneuerung erlebt.“

Chancen und Probleme der Kirche heute

Unsere Situation innerhalb einer stark atheistischen und konfessionslosen Gesellschaft erleichtert es uns, wie schon in der totalitären Zeit, ökumenische Beziehungen zu pflegen. Mit den zwei größten nichtkatholischen Kirchen haben wir die gegenseitige Anerkennung der Taufe vereinbart. Die katholische Bischofskonferenz ist Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen. Die geistliche Arbeit in der Armee und in den Gefängnissen wird, wie bereits erwähnt, gemeinsam organisiert und auch die religiösen Programme in Rundfunk und Fernsehen, wie auch – ganz neu – die Webseiten im Internet werden gemeinsam getragen. Auch die Gespräche mit dem Staat werden gemeinsam geführt. Gemeinsam bemühen wir uns, recht erfolgreich, um die Heilung der historischen Erinnerung. Ende letzten Jahres fand im Vatikan, im Rahmen der Vorbereitungen auf das große Jubiläumsjahr, ein Symposium über Johannes Hus statt, an dessen Ende der Papst sein Bedauern über den gewaltsamen Tod des tschechischen Reformators auf dem Scheiterhaufen zum Ausdruck brachte.

Dass ich fast nur die guten Seiten geschildert habe, heißt nicht, dass es keine Probleme gäbe. Leider gibt es eine ganze Reihe davon; ich kann nur einige nennen: die nur schwach ausgeprägte Zusammenarbeit der Priester mit den Laien; die starke Konzentration auf die kircheninternen Probleme und die geringe Offenheit gegenüber den Problemen der Gesellschaft; dies führt konkret dazu, dass die immer noch nicht erfüllte Forderung nach Restitution der Kirchengüter – manchmal boshafte – verstanden wird als Ausdruck des Strebens der Kirche nach eigenem Reichtum. Immer mehr öffnet sich auch die Kluft der Polarisierung gegensätzlicher Einsichten und Zielsetzungen, leider mit geringer Toleranz. Auch das Problem der Untergrundkirche ist noch nicht ganz gelöst. Ein großes Problem ist auch der Priestermangel, besonders in den böhmischen Diözesen, und der Mangel an finanziellen Mitteln. Ohne die großzügige, solidarische Hilfe aus unseren Nachbarländern, die durch die Entsendung von Priestern aus Polen und der Slowakei und durch finanzielle Hilfen, vor allem aus Deutschland, aber auch aus Italien und Nordamerika, zum Ausdruck kommt, hätte die katholische Kirche in Tschechien nur ein Bruchstück dessen verwirklichen können, was heute das Leben unserer Kirche prägt.

Die katholische Kirche im Leben des demokratischen Polens

Zwei Szenarien

Als im Sommer und Herbst 1989 – zuerst infolge der teildemokratischen Wahlen in Polen, später unter den Trümmern der Berliner Mauer – die kommunistische Utopie in Europa verlöschte, da blühte die römisch-katholische Kirche in Polen auf wie noch nie in ihrer Geschichte. Über 95% der Polen erklärten sich als gläubig (die erdrückende Mehrheit davon waren Katholiken). Jeden Sonntag füllten die Massen der Gläubigen dicht gedrängt die Gotteshäuser, die wie Pilze nach dem Regen in den 80er Jahren emporgewachsen waren, als nach Jahrzehnten der Verfolgung und Restriktion das kommunistische Regime seine Kirchenpolitik liberalisiert hatte. Die Hierarchie verband in geschickter Weise die Unterstützung für die Freiheitsbestrebungen der Polen mit dem Bemühen, die revolutionären Stimmungen zu mildern. Damit hatte sie sich in den Endjahren des Kommunismus eine fast unbezweifelbare Autorität in der Gesellschaft erworben. Systematisch wuchs die Zahl der Priesterberufe, und als ein (wegen der staatlichen Zensur) der Gesellschaft zuvor wenig bekannter polnischer Priester auf den Stuhl Petri gelangte, da sahen die Polen in ihm nicht nur das Oberhaupt der Kirche, sondern auch den Führer der Nation. Kurz gesagt, Ende der 80er, Anfang der 90er Jahre war Polen das religiöseste Land der euroatlantischen Zivilisation. (Das bestätigten die Ergebnisse soziologischer Forschungen von Prof. P.M. Zulehner.) Diese Tatsache weckte bei einem Teil des Klerus und der Laien in den politischen Eliten die Hoffnung, das postkommunistische Polen werde zum Modell für das laizisierte Europa und zum Sauerteig der „Neu-Evangelisierung“, zu der Johannes Paul II. immer wieder aufrief.

Jarosław Gowin ist Publizist und seit 1994 Chefredakteur der Krakauer Monatzeitschrift „Znak“.

Diejenigen, die mit solcher Hoffnung (und manchmal auch mit Triumphgefühl) in die Zukunft schauten, ignorierten jedoch die seit langem von (auch katholischen) Religionssoziologen formulierten Warnungen. Wissenschaftler, die sich den polnischen Katholizismus aufmerksamer ansahen, entdeckten unter seiner kristallenen Oberfläche viele Risse und Sprünge. Die aus der bäuerlich-volksnahen Frömmigkeit herrührende und mit dem Gefühl der nationalen Identität stark verbundene Religiosität der Polen war ebenso eine Massen- wie eine flache Erscheinung. Zwei Drittel der Katholiken konnte man als „unbewusste Häretiker“ bezeichnen, die nicht einmal die grundlegenden Glaubenswahrheiten kannten. Zwischen der rituellen Frömmigkeit und der täglichen Lebenspraxis gab es einen tiefen Abgrund; dramatischster Ausdruck dafür war die hohe Zahl der Abtreibungen. Die Polen nahmen sich nicht nur die Prinzipien der katholischen Sexual- oder Familienethik nicht zu Herzen, sondern ebenso wenig die Sozialethik der Kirche: was die Einstellung zur Arbeit, zum Eigentum oder zum Recht betrifft, so waren sie eher Schüler des realen Sozialismus als Erben der großen Tradition des christlichen Ethos.

Die Kirche, die in den Zeiten des Kommunismus an eine „belagerte Festung“ erinnerte, eignete sich die Lehre des II. Vatikanischen Konzils mit Verspätung und selektiv an. Sie war nicht so sehr eine Gemeinschaft von Laien und Klerikern als eine mächtige, bürokratisierte und klerikalisierte Institution.“

„Die Kirche eignete sich die Lehre des II. Vatikanischen Konzils mit Verspätung und selektiv an. Sie war nicht so sehr eine Gemeinschaft von Laien und Klerikern als eine mächtige, bürokratisierte und klerikalisierte Institution.“

äußere Beobachter (aber auch ein Teil der katholischen Eliten, die die Massenreligiosität der Polen kritisch beurteilten) zu folgender Annahme: mit der Rückkehr Polens in den Blutkreislauf der westlichen Zivilisation werde sich in der Heimat Johannes Pauls II. das aus dem Westen bekannte Szenario der Säkularisierung wiederholen und unter dem Einfluss des freien Marktes, der Demokratie, des weltanschaulichen Pluralismus bzw. der Massenkultur würden die Kirchen veröden.

In der babylonischen Gefangenschaft der Politik

Das Scheitern des Kommunismus beseitigte die jahrzehntelangen Barrieren, die Katholiken den Zugang zum öffentlichen Leben (besonders

zur Politik) versperrten. Es war natürlich, dass es in einem Lande, in dem die Katholiken 95% der Bevölkerung darstellen und die Gläubigen ein halbes Jahrhundert entweder zur Kollaboration oder zum Schweigen verurteilt waren, nach Beseitigung der Beschränkungen von Menschen wimmelte, die ostentativ ihre Anhänglichkeit an die Kirche bekundeten. Am sichtbarsten geschah dies auf der politischen Bühne, auf der mehrere Dutzend katholische Gruppierungen auftauchten, von denen ein Teil sich radikal rechter Lösungen bediente, wobei man vor Demagogie und aggressiver Rhetorik nicht zurückschreckte und auch die Idee eines „dritten Weges“ zwischen Demokratie und Totalitarismus ins Spiel brachte. In Reaktion auf diese Erscheinung begann ein Teil der öffentlichen Meinung (insbesondere bei der laizistischen Intelligenz) Befürchtungen zu hegen, man wolle Polen zum Konfessionsstaat machen.

Diese Ängste wurden durch das Verhalten der institutionellen Kirche potenziert. Aus der kommunistischen Zeit hatte ein großer Teil des Klerus die Gewohnheit mitgebracht, sich politisch zu engagieren (was seinerzeit gleichbedeutend war mit einer Verteidigung der grundlegenden Menschenrechte). Den grundsätzlichen Unterschied zwischen der Bedeutung politischer Aktivität im totalitären Staat und in einem demokratischen Staat machte man sich nicht rechtzeitig bewusst. Und so unternahmen die Bischöfe Anfang der 90er Jahre eine Reihe umstrittener Schritte: über die Köpfe der Gesellschaft hinweg übten sie Druck auf Vertreter der Staatsmacht aus, um für die Kirche gewisse Privilegien zu erlangen (z.B. „außer der Reihe“ Radiofrequenzen für katholische Rundfunkstationen zu erhalten oder eine Rückgabe von Kirchenvermögen durchzusetzen, bevor es ein Gesetz über die Reprivatisierung gab). Sie machten Druck, dass in Gesetzen über das Schulwesen und die Massenmedien die Pflicht zur Respektierung des christlichen Wertesystems festgeschrieben werde, sie unterstützten Parteien und rechte Kandidaten bei den schnell aufeinander folgenden Wahlen usw. Dabei missachteten sie die Warnungen katholischer Intellektueller, die Kirche könnte, wenn sie nach den „reichen Mitteln“ greife, das verlieren, was ihre wahre Stärke darstelle: Autorität und Glaubwürdigkeit. Die Richtigkeit dieser Warnungen sollte sich sehr schnell bestätigen: Meinungs-Umfragen ergaben, dass die Popularität der Kirche heftig abnahm und die kirchliche Institution allmählich als eine Art politische „Lobby“ angesehen wurde. So bewahrheitete sich die Voraussage des Nestors der katholischen Intelligenz in Polen, Stanisław Stommas, die Kirche werde in der „babylonischen Gefangenschaft“ der Politik versinken.

Der kalte Religionskrieg

Das Problem der politischen Aktivität der Kirche und der Grenzen religiöser Präsenz im öffentlichen Leben des demokratischen Staates polarisierte stark sowohl die Kirche selbst wie auch die ganze öffentliche

„Innerhalb der Kirche kam es zum offenen Konflikt zwischen der Hierarchie und dem liberal eingestellten Teil der katholischen Intelligenz.“

Meinung. Innerhalb der Kirche kam es zum offenen Konflikt zwischen der Hierarchie und dem liberal eingestellten Teil der katholischen Intelligenz. Es lösten sich auch die in den 70er Jahren mit solcher Mühe geknüpften Bande der Zusammenarbeit zwischen Kirche und antikommunistisch eingestellter laizistischer Intelligenz.

Das unglückliche politische Engagement des Klerus resultierte aus einem Mangel an demokratischen Gewohnheiten und aus dem Missverständnis über das Wesen der Demokratie (aber auch aus der ungenügenden Aneignung der Soziallehre des Konzils). Doch die laizistischen Kreise und große Teile der weiteren öffentlichen Meinung, die nach der Zeit des Totalitarismus gegenüber allen Formen ideologischen Drucks empfindlich (ja überempfindlich) geworden waren, sahen die politische Aktivität der Kirche als bewusstes Streben nach Aufbau eines „katholischen Staates“. Jetzt gab es Vorwürfe an die Adresse der Kirche, sie sei „Feind der Freiheit“. Andererseits nahmen konservativ eingestellte kirchliche Kreise diese Vorwürfe als Fortsetzung des programmatischen Kampfes gegen das Christentum – der anfängliche Triumphalismus machte schnell einem Gefühl der Bedrohung Platz. Auf beiden Seiten der Barrikade kamen Extremisten zu Wort. Die Welle des Antiklerikalismus kollidierte mit der Welle des „politischen Katholizismus“ in solcher Schärfe, dass Kommentatoren die Lage in Polen als „kalten Religionskrieg“ zu bezeichnen begannen. Die Zukunft sollte zeigen, dass in dieser Bezeichnung sehr viel Übertreibung steckte, dass sie aber recht gut die Anfang der 90er Jahre herrschenden Stimmungen wiedergab.

Die weltanschaulichen Streitigkeiten jener Jahre verflochten sich mit dem Kampf um die Macht. Ein Teil der rechten Politiker instrumentalisierte die Autorität der Kirche zur Bekämpfung der liberalen Strömung im einstigen Lager der „Solidarność“, jener Strömung, die sich um die Regierung von Tadeusz Mazowiecki und Leszek Balcerowicz konzentrierte. In den Machtkampf schaltete sich jedoch sehr schnell ein dritter Bewerber ein: die Postkommunisten, die im „kalten Religionskrieg“ die

Gelegenheit sahen, ihre Position wiederherzustellen. Sie nutzten die Unzufriedenheit der Polen im Zusammenhang mit den „Kosten“ der radikalen Wirtschaftsreform und gingen mit antiklerikalnen Lösungen hau-sieren (die ehemaligen kommunistischen Apparatschiks gingen so weit, die Rolle der katholischen Kirche im demokratischen Polen mit der Rolle der... kommunistischen Partei in der Zeit des realen Sozialismus zu vergleichen!), und so gewannen sie die Parlamentswahlen 1993 und zwei Jahre später auch die Präsidentschaftswahlen. Indem sie sich als Verfechter einer weltanschaulichen Neutralität des Staates darstellten, nutzten sie geschickt so strittige Fragen wie das Gesetz über den Schwangerschaftsabbruch oder das Konkordat, um ihr traditionelles Wahlvolk aus dem ehemaligen kommunistischen Apparat um antiklerikal eingestellte Bevölkerungskreise zu erweitern.

Die Rückkehr der Postkommunisten an die Macht stellte für die liberalen Kreise und für die Kirche einen moralischen Schock dar. Im Episkopat gewannen allmählich jene die Oberhand, die dafür eintraten, dass die Kirche sich aus dem politischen Kampf zurückzog und sich auf pastorale Aufgaben konzentrierte. Großen Einfluss auf die veränderte Einstellung der Kirche übte Johannes Paul II. aus. Obwohl er seine Enttäuschung über die Haltungen der Polen nicht verhehlte und sie streng ermahnte, nicht dem Bazillus des Konsumismus oder historischer Amnesie zu erliegen, bedeutete er zugleich den Bischöfen unmissverständlich, sie sollten sich von der Politik fern halten. Eine positive Entwicklung machten auch die katholischen Parteien durch, die nach einer Serie von Wahlniederlagen sich integrierten und eine gemäßigtere politische Linie einschlügen, wobei sie das Modell der freien Marktwirtschaft und eine prowestliche Richtung in der Außenpolitik akzeptierten. Als sie nach den gewonnenen Parlamentswahlen 1997 eine Regierungskoalition mit der liberalen Freiheits-Union (UW) schlossen, besiegelte dies das Ende des „kalten Religionskrieges“.

„Im Episkopat gewannen allmählich jene die Oberhand, die dafür eintraten, dass die Kirche sich aus dem politischen Kampf zurückzog und sich auf pastorale Aufgaben konzentrierte.“

Schützengräben des Fundamentalismus

Die Konflikte vom Anfang der 90er Jahre hinterließen jedoch in der Kirche ein dauerhaftes Wundmal. Dies zeigte sich, als sich innerhalb der

katholischen Gemeinschaft eine starke fundamentalistische Strömung herausbildete. Sie kristallisierte sich um den Sender Radio Maryja, den der charismatische Redemptoristenpater Rydzyk leitete. Dieser Typ eines volksnahen Predigers aus dem 19. Jahrhundert schaffte es, um sein Radio eine mehrere Millionen umfassende Hörerschar zu versammeln, die einerseits durch eine inbrünstige und sehr traditionelle Volksfrömmigkeit, andererseits durch die Überzeugung zusammengeschweißt wird, dass Freiheit und Demokratie sich als giftige Frucht erwiesen hätten. Wie alle Fundamentalisten in der Welt sehen die Anhänger P. Rydzyks die moderne Zivilisation als tödliche Bedrohung für die Religion an; nach ihrer Meinung fällt Polens Kirche einer erneuten totalitären Unterdrückung zum Opfer, die nicht mehr von kommunistischer, sondern von „freimaurerisch-liberaler“ Ideologie inspiriert ist.

Die katholischen Fundamentalisten begegnen dem Kapitalismus mit Unwillen, sie bezweifeln das Prinzip von der weltanschaulichen Neutralität des Staates und widersetzen sich der Integration Polens in die westlichen Strukturen (um die antiwestlichen, insbesondere antideutschen Stimmungen anzuheizen, verweisen sie bisweilen auf das „slawische“ Russland als natürlichen Verbündeten Polens). Mitte der 90er Jahre entwickelte sich die „Familie von Radio Maryja“, wie P. Rydzyk seine Bewegung nannte, so dynamisch, dass es schien, als könnte sie eine zentrale Stellung innerhalb der Kirche einnehmen; die Hörer des Senders bildeten eine disziplinierte Gruppe, die aufopferungsvoll karitative Hilfe z.B. für die Opfer der Überschwemmungskatastrophe leistete und ebenso eifrig Politiker unterstützte, die radikal populistische Lösungen verkündeten. Die Politisierung der Religion sowie die Radikalität des politischen Programms von Radio Maryja stießen jedoch auf den Unwillen der kirchlichen Hierarchie, die nach schmerzhaften Erfahrungen vom Anfang des Jahrzehnts bemüht war, das Bild der Kirche als überpolitische geistige Autorität wiederherzustellen. Als P. Rydzyk zur Bestürzung der Bischöfe es ablehnte, sich ihren Weisungen unterzuordnen, begann man offen von der Gefahr eines Schismas zu sprechen. Die Lage wurde so ernst, dass sie den Papst selbst zur Intervention bewog. Seine deutliche Aufforderung, Radio Maryja solle sich dem Willen der Bischöfe unterordnen, führte dazu, dass sich der fundamentalistische Einfluss verringerte. Auf der Landkarte des polnischen Katholizismus nehmen die Anhänger von Radio Maryja dennoch einen festen Platz ein.

Das Fiasko der Säkularisierung

Der Streit um das politische Engagement der Kirche und die damit zusammenhängenden wachsenden antiklerikalnen Stimmungen schienen anzukündigen, dass sich das am Beginn des Artikels umrissene Szenario der Säkularisierung verwirklichen werde. Ergebnisse mannigfaltiger soziologischer Untersuchungen beweisen jedoch, dass nichts dergleichen geschah. Die Krise zu Beginn der 90er Jahre war eine Vertrauenskrise gegenüber der kirchlichen Institution, keine Krise des Glaubens. Besonders bemerkenswert sind Daten, die eines der bedeutendsten polnischen Meinungsforschungsinstitute lieferte: es analysierte die religiösen Einstellungen der Polen in den Jahren 1986–1999. In dieser Zeit wandelte sich in Polen fast alles: das politische, das wirtschaftliche System, die kulturellen Paradigmen... Als einzige Sphäre, die Veränderungen widerstand, erwies sich die Religion. Wie in kommunistischer Zeit deklarieren sich über 95% der Bevölkerung als Gläubige, die Hälfte praktiziert regelmäßig, die hohe Zahl der Priesterberufe und die Popularität vielfältiger traditioneller Frömmigkeitsformen (wie Wallfahrten) hält sich.

„Die Krise zu Beginn der 90er Jahre war eine Vertrauenskrise gegenüber der kirchlichen Institution, keine Krise des Glaubens.“

Daraus kann man zwei sehr wesentliche Schlüsse ziehen. Erstens, Säkularisierung (verstanden als Entfernung von der Kirche und Annahme einer areligiösen Weltanschauung) ist kein universaler Prozess, der unlösbar mit der modernen Zivilisation verbunden ist. Sie ist eher eine lokale Erscheinung, die hauptsächlich Westeuropa und einen Teil seiner ehemaligen Kolonien umfasst. Die Vitalität großer außerchristlicher Religionen wie auch die Vitalität des Christentums ist in solchen Ländern wie USA, Polen oder Irland nicht das Ergebnis einer zivilisatorischen „Verspätung“; im Gegenteil, sie kann Prozesse ankündigen, die in einigen Dutzend Jahren in Westeuropa auftauchen werden.

Zweitens zeigte sich, dass die traditionelle Volksfrömmigkeit der Polen viel dauerhafter ist, als zahlreiche ihrer Kritiker (unter ihnen der Verfasser) annahmen. Als Stärke des polnischen Katholizismus erwies sich seine Verwurzelung in der Tradition, in der Alltagskultur und in den Bräuchen. Der Glaube an die Existenz Gottes ist in Polen eine kulturelle Selbstverständlichkeit. Die Religiosität des Durchschnittspolen bleibt selektiv, inkonsistent, intellektuell unvertieft – und trotzdem sehr dauerhaft und unempfänglich für eine Erosion! Mit Sicherheit hat das Pon-

tifikat Johannes Pauls II. großen Einfluss darauf, dass Polens Kirche aus dem Zusammenprall mit der Moderne nicht geschwächt hervor- ging. Doch darf man die Verdienste nicht schmälen, die sich die große Schar der wenig gebildeten, aber eifigen und dem Dienst an Gott und an den Menschen ergebenen Dorfpfarrer, Ordensfrauen und -männer, schließlich die Bischöfe selbst erworben haben, die die moderne Welt so schwer verstehen. Mit ihrem in Zeiten der Verfolgung geprüften Glauben, der sich an ein paar grundlegende Wahrheiten hielt, verschmolzen sie unlösbar mit der Landschaft der polnischen Dörfer und Städte und überdauern dort in der Epoche des Internets und der Globalisierung...

Auf längere Sicht steht jedoch außer Zweifel: die Insel, die der Massenkatholizismus der Polen auf der religiösen Landkarte des modernen Europas bildet, wird den Wellen der Säkularisierung nur unter der Bedingung standhalten, dass sie – wie mit einem Wellenbrecher – mit einem Archipel vertiefter, konsequenter, von der Lehre des II. Vatikanischen Konzils inspirierter und vom Geist der Evangelisierung belebter Religiosität umgeben wird. Ein Signal dafür, dass eine solche Religiosität in Polen auftaucht, ist die schnelle Entwicklung neuer Bewegungen in der Kirche, die hauptsächlich Jugendliche und Intellektuelle um sich scharen, ferner vielfältige Initiativen mit dem Ziel, die kulturschöpferische Rolle von Pfarreien und Orden zu wecken.

Eine Renaissance öffentlicher Religion

Zweifellos wird Polen nicht – womit manche Kirchenleute (einschließlich, wie es scheint, Johannes Paul II.) nach dem Sturz des Kommunismus rechneten – zu einem Neuen Jerusalem, von dem aus die Re-Evangelisierung des Alten Kontinents beginnt. Das bedeutet jedoch nicht, dass die Erfahrung des polnischen Katholizismus für die Gesellschaften und Kirchen des Westens nicht lehrreich sein kann. Besonders wichtig in dieser Hinsicht ist die Frage des Einflusses, den die Religion auf das öffentliche Leben hat. Die Verwicklung der institutionellen Kirche in den politischen Kampf am Anfang des zu Ende gehenden Jahrzehnts sowie das Auftauchen einer starken fundamentalistischen Strömung schienen die recht verbreitete Meinung zu bestätigen, dass die Religion (und insbesondere die ihrer Natur nach hierarchische römisch-katholische Kirche) eine Bedrohung für die Demokratie darstellen. Doch aus

der Perspektive des ganzen Jahrzehnts sieht man deutlich, dass die Wirklichkeit ganz anders aussieht.

Erstens stützte die institutionelle Kirche, trotz anfänglichen Schwankens, den Prozess der Modernisierung Polens entschieden. In seinen Erklärungen rief der Episkopat mehrfach die Gesellschaft auf, die Mühen der wirtschaftlichen „Schocktherapie“ eines Balcerowicz geduldig zu ertragen, er bemühte sich Streiks zu verhindern, erinnerte daran, dass Steuernzahlen eine moralische Pflicht ist u.ä. Wider die berühmte These Max Webers erwuchs in Polen das kapitalistische Ethos aus dem Geist des Katholizismus. Die Kirche sprach sich auch entschieden und von Anfang an für eine Dezentralisierung des Staates und eine verstärkte regionale Selbstverwaltung aus, darin sah sie die Realisierung eines Hauptprinzips der katholischen Sozialethik, des Subsidiaritätsprinzips. Mit größeren Widerständen fand sie sich mit der liberalen demokratischen Ordnung ab; indem die Bischöfe jedoch die Pflicht des Staates unterstrichen, die Prinzipien des Naturrechts in Rechnung zu stellen, trugen sie zur Entfaltung der seriösen Debatte über die ethischen Fundamente der polnischen Demokratie bei. Mitte der 90er Jahre schließlich gab die (vom Papst dazu mobilisierte) kirchliche Hierarchie ihre eindeutige Unterstützung für die Bemühungen Polens, der EU beizutreten.

Eine noch wichtigere Evolution vollzog sich in den Einstellungen der katholischen Laien. Obwohl sie nach 50 Jahren totalitärer Unterdrückung in die demokratische Wirklichkeit geworfen wurden, ohne bürgerliches Engagement gewohnt zu sein, lernten sie sehr schnell, Verantwortung für das öffentliche Leben zu übernehmen. Die Verfasser des bereits angeführten Berichts über die Religiosität der Polen schrieben: „Es muss deutlich unterstrichen werden, dass das bürgerliche Engagement mit dem Niveau des Engagements für religiöses Praktizieren erheblich wächst. Je mehr die Polen mit der Kirche verbunden sind, je häufiger sie am religiösen Kult teilnehmen, umso bereitwilliger wirken sie im gesellschaftlichen Bereich... Man kann sagen, dass die Religiosität der Polen die bürgerlichen Haltungen, die aktive Teilhabe an den im Lande vor sich gehenden demokratischen Veränderungen deutlich begünstigt.“

Nach anderen Untersuchungen mindert religiöses Engagement die Unterstützung für extremistische Gruppierungen, eine Tatsache, die der

„Wider die berühmte These Max Webers erwuchs in Polen das kapitalistische Ethos aus dem Geist des Katholizismus.“

Meinung über die fundamentalistische Färbung des polnischen Katholizismus widerstreitet.

Die zitierten Feststellungen der Soziologen zeigen: wir haben es in Polen mit einer Erscheinung zu tun, die sich seit fast 30 Jahren in verschiedenen Weltregionen beobachten lässt: mit einer *Renaissance der öffentlichen Religion*. Sie nimmt eine sehr unterschiedliche Gestalt an... Ein Zeichen dessen war die stark marxistisch eingefärbte südamerikanische Befreiungstheologie und die konservative Bewegung der „schweigenden Mehrheit“ in den Vereinigten Staaten, der islamische Terrorismus und die friedliche Revolution der „Solidarność“ in Polen.... Die öffentliche Religion kann also eine fundamentalistische und demokratiefeindliche Gestalt annehmen, aber auch die Rolle eines ethischen Fundaments der Demokratie erfüllen.

Anscheinend kann sich dieser letzte Fall in Polen verwirklichen. Der polnische Katholizismus hat sich – bei seiner ganzen Differenzierung, mit den komplizierten Traditionen, aus denen er erwächst, bei allem Ballast der aus kommunistischer Zeit mitgebrachten schlechten Ge-

wohnheiten und Traumata – als Bundesgenosse der Freiheit, der Demokratie und der Zivilgesellschaft erwiesen. Hunderte katholischer Bewegungen, Organisationen und Vereinigungen helfen ihren Mitgliedern nicht nur, den Weg zu Gott und innere Ordnung wieder zu finden, son-

dern sie stellen auch ein Übungsfeld für bürgerliches Engagement dar. In Tausenden Pfarreien entwickeln sich Zehntausende vielfältiger karitativer, erzieherischer, kultureller und selbstverwaltender Initiativen... Dieses immer dichtere Netz von Hilfsgruppen, Bibliotheken, Pfarrzeitungen, Kulturräumen für Jugendliche, von Chören etc. etc., das ist eine Prägeform der Zivilgesellschaft. An der Schwelle des 21. Jahrhunderts darf man die Hoffnung äußern, es werde in Polen gelingen, eine Zivilgesellschaft zu errichten, die aus christlichen Traditionen erwächst.

Aus dem Polnischen übersetzt von Wolfgang Grycz.

Die Russische Orthodoxe Kirche an der Schwelle zum dritten Jahrtausend

Die Russische Orthodoxe Kirche (ROK) – die größte der 15 autokephalen orthodoxen Kirchen – befindet sich heute, an der Schwelle zum dritten Jahrtausend, im Zustand des Wachstums, der eine neue Blüte des kirchlichen Lebens in Russland erwarten lässt. Gleichzeitig droht jedoch der Prozess der Säkularisierung, die in verschiedenen Ländern der Erde beständig zunimmt, auch die religiöse Wiedergeburt Russlands zu bremsen. Wenig tröstlich, sondern eher bedrückend ist das Vorhandensein fundamentalistischer Tendenzen in verschiedenen christlichen und nicht-christlichen Religionsgemeinschaften, die nur auf den ersten Blick Zeugen eines religiösen Enthusiasmus sind. In bedeutendem Maße haben sie nicht religiöse, sondern ideologische und politische Wurzeln. Die Darstellung der Position der Russischen Orthodoxen Kirche im heutigen Russland erfordert daher eine gründliche und detaillierte Analyse der religiösen Prozesse.

Die tausendjährige Geschichte der ROK kennt verschiedene Perioden: Phasen der Blüte und der Zerstörung, des Triumphes und des Leidens, der Krankheit und der Wiedergeburt. Die Orthodoxie in Russland – das ist nicht nur die Kirche als Institution, die administrative Struktur der Kirche, die Geistlichkeit, die Liturgie, die Sakramente, die Spiritualität, das Mönchtum. Die Orthodoxie in Russland – das ist eine tausendjährige Kultur, die die Menschen geprägt hat. Viele von ihnen betrachten die Heiligen als ihr Ideal. Die Orthodoxie – das ist die Tradition, die es ermöglicht, die Liturgie mit dem Herzen aufzunehmen und zu bewahren. Die Orthodoxie – das ist eine Kultur und Spiritualität, zu deren grundlegenden Werten die Demut gehört.

Die offizielle Bezeichnung „Russische Orthodoxe Kirche“ entspricht streng genommen nicht ganz den Tatsachen. Die russische Kirche um-

Marina Schischowa ist Mitarbeiterin des Orthodoxen Instituts für Missiologie, Ökumene und neue religiöse Bewegungen in St. Petersburg und Geschäftsführerin der ökumenischen Initiative „Apostolische Stadt – Nevskij Prospekt“.

fasst viele Nationen. Zu ihr gehören nicht nur Russen, Ukrainer und Weißrussen – also slawische Bevölkerungsgruppen – sondern auch Mordwinen, Tschuwaschen, Moldawier, Esten und viele andere Nationen, die auf dem Territorium Russlands vor 1917 leben. Zutreffender wäre es, von der „Orthodoxen Kirche in Russland“ oder dem Moskauer Patriarchat zu sprechen. Heute gibt es auf dem Territorium der Russischen Föderation 70 Eparchien; mit Berücksichtigung der Nachbarländer (Ukraine, Weißrussland, Moldova und andere Länder der früheren UdSSR) wie auch des weiteren Auslands (Eparchien in Europa und Amerika) umfasst die ROK derzeit 127 Eparchien. Zum Klerus gehören 151 Bischöfe, 17.500 Priester und etwa 2.300 Diakone. Die Zahl der Pfarreien beträgt inzwischen über 19.000. Auf dem Territorium Russlands gibt es 299 orthodoxe Klöster (151 Männer- und 148 Frauenklöster). Auch die Zahl der geistlichen Lehranstalten hat sich erhöht: Es gibt heute 5 Geistliche Akademien, 26 Geistliche Seminare, 29 Geistliche Lehranstalten, 1 Theologisches Institut, 2 orthodoxe Universitäten sowie eine ganze Reihe von Pastoralkursen, Chorleiter-Schulen und Lehrstätten für Ikonenmaler.¹ Bei diesen statistischen Daten fällt auf, dass die Zahl der Pfarreien die Zahl der Priester um 1.500 übersteigt.

In den sieben Jahrzehnten nach 1917 konnte die herrschende atheistische Ideologie die Kirche zwar nicht zerstören (wie z.B. in Albanien), doch sie hat diese erheblich geschwächt. Die Mehrheit der Menschen in den letzten zwei, drei Generationen der UdSSR wuchs ohne Glauben auf. Deshalb konnte die ersehnte, für die Mehrheit dennoch unerwartete Liberalisierung nicht sofort zu einer massenhaften religiösen Bekehrung führen. Man sollte dabei nicht vergessen, dass es schon in den 60er und 70er Jahren – insbesondere unter der Intelligenz und im studentischen Umfeld – eine Welle von Bekehrungen zur Kirche gab. Eine Bewertung der gegenwärtigen Lage der ROK muss berücksichtigen, dass jene Bekennnisfreiheit, die wir heute in Russland haben, nicht nur dank der revolutionären politischen Veränderungen in unserer Gesellschaft im Jahr 1991 gewonnen wurde. Sie wurde vorbereitet und reifte durch sehr wichtige, wenn auch von außen kaum wahrnehmbare Prozesse innerhalb der Kirche (im Bereich der theologischen Ausbildung und im Bereich der Pastoral). Ganz allmählich nahm die ROK wieder einen Raum im Be-

¹ Die Daten geben den Stand von Dezember 1998 wieder. Sie sind der Rede des Patriarchen Aleksij II. auf der jährlichen Moskauer Eparchialversammlung entnommen.

wusstsein der Gesellschaft ein. Bis 1988 war das von außen kaum zu bemerken. Aber spätestens mit den Feiern zum tausendjährigen Jubiläum der Taufe der Kiewer Rus‘ wurde dies offensichtlich.

Festigung der gesellschaftlichen Position

Nach 1991, als die kommunistische Partei ihre Macht verlor, entstand eine grundsätzlich neue Lage für das religiöse Leben des Landes, die allgemein als „religiöse Wiedergeburt“ bezeichnet wird. Das Verhältnis von Staat und Gesellschaft zur Kirche ist heute insgesamt wohlwollend.

Es gibt eine Vielzahl von Anzeichen dafür, dass die Regierung, das Parlament und die föderalen und lokalen Organe der Kirche ihre Aufmerksamkeit schenken. Es genügt darauf zu verweisen, dass

„Das Verhältnis von Staat und Gesellschaft zur Kirche ist heute insgesamt wohlwollend.“

der Patriarch von Moskau und ganz Russland Aleksij II. zur Amtseinführung von Präsident Jelzin eingeladen wurde und auch acht Jahre später, am 31. Dezember 1999, an der Übergabe der Amtsvollmachten von Jelzin auf den amtierenden Präsidenten Vladimir Putin teilnahm, der sich den Segen des Patriarchen erteilen ließ. Viele fragten, ob dies nicht der Verfassung widerspreche, insofern der Staat in der Verfassung als weltlich bezeichnet wird. Der Patriarch und die Mitglieder des Synods betonen jedoch immer wieder, dass die Kirche nicht beabsichtige eine Staatskirche zu werden.

Es ist interessant, dass in allen soziologischen Umfragen, die die Einstellung der Bevölkerung zu den Parteien, zur Regierung und zu gesellschaftlichen Organisationen erheben, die Kirche das größte Vertrauen genießt und auch der Patriarch persönlich in dieser Hinsicht an erster Stelle vor allen Politikern und gesellschaftlichen Funktionären steht. Dies ist bemerkenswert, doch es wäre ein Fehlschluss zu meinen, innerhalb der Bevölkerung bildeten die Gläubigen oder zumindest diejenigen, die mit der Kirche sympathisieren, eine Mehrheit. In diesen Umfragen spiegelt sich vielmehr die große Enttäuschung über die politischen Institutionen wider sowie jene Hoffnungslosigkeit, die heute breite Schichten der Bevölkerung erfasst hat.

Was die Religiosität der Menschen betrifft, gibt es unterschiedliche soziologische Daten. Es gibt zum Beispiel eine Statistik, der zufolge nur 11,6% der russischen Bürger die Religion als einen wichtigen Bestandteil

ihres Lebens betrachten; 31,3% der Befragten hielten sie für einigermaßen wichtig; 33,7% der russischen Staatsbürger hielten die Religion für unwichtig und 19,6% für völlig unwichtig; 3,7% waren unentschieden.² Es gibt auch weniger tröstliche Statistiken, denen zufolge die Zahl der praktizierenden Christen aller Konfessionen kaum mehr als 2% der Bevölkerung beträgt.

Besondere Aufmerksamkeit verdient die Religiosität der Jugend. Heute beenden diejenigen die Schule, die erst nach dem Fall des Atheismus als herrschender Ideologie in die Schule gekommen sind. Man kann zwar nicht sagen, dass diese Jugend kirchlich ist, aber in ihrer Mehrheit steht sie der Kirche zumindest nicht feindlich gegenüber, wie dies in den 30er Jahren der Fall war. Eine Untersuchung aus dem Jahr 1997, bei der knapp 4.000 junge Menschen im Alter von 17 bis 31 Jahren u.a. nach ihrer Einstellung zur Religion befragt wurden, zeigt, dass die Weltanschauung der Jugend eklektisch, oberflächlich und schwankend ist. Ihre Religiosität ist eher potenziell und trägt einen konformistischen Charakter. Für

Jugendliche ist der Wunsch charakteristisch, dass sie wie alle sein wollen, und das bedeutet, sich als Gläubiger, als Orthodoxer zu bezeichnen, die kirchlichen Feiertage *zu* begehen, zu heiraten, die Kinder zu taufen. Diese Daten bieten jedoch keine ausreichende Grundlage für die

„Die junge Generation, die an der Schwelle des 21. Jahrhunderts ins Erwachsenenleben eintritt, ist empfänglicher und loyaler gegenüber der Religion.“

Auffassung, dass die Jugend im Ernst beabsichtige, sich dem Glauben und der Kirche zuzuwenden. Dennoch deuten sie darauf hin, dass es unter den Jugendlichen inzwischen eine Neigung zur Religion gibt, die die frühere Orientierung am Atheismus überwiegt. Das bedeutet, dass die junge Generation, die an der Schwelle des 21. Jahrhunderts ins Erwachsenenleben eintritt, empfänglicher und loyaler gegenüber der Religion ist.

Theologische Ausbildung und Wissenschaft

Als einer der Indikatoren für die Religiosität und die Kirchlichkeit der Jugend kann das Interesse der jungen Menschen dienen, in den Dienst

² Die Daten stammen vom Forschungsinstitut ROMIR und wurden im Januar 2000 publiziert.

der Kirche zu treten und eine theologische Ausbildung zu absolvieren. In den letzten Jahren ist die Zahl der kirchlichen Hochschulen erheblich angewachsen. Das Problem, für diese Schulen entsprechend qualifizierte Professoren und Dozenten zu finden, ist sehr groß. Mehrheitlich sind die Dozenten Priester, die zugleich in Pfarreien tätig sind. Diese fromme Tradition stellt zusammen mit der ökonomischen Krise ein schwerwiegendes Hindernis für die Gewinnung gut ausgebildeter junger Dozenten dar. Die unsichere materielle Lage der Hochschullehrer stößt die Jugend ab und trägt dazu bei, dass sie den Pfarrdienst der akademischen Karriere vorzieht. Auch die Tatsache, dass man eine theologische Ausbildung nur im Rahmen der kirchlichen Hochschulen erhalten kann, spielt eine Rolle, insofern die Dozenten der kirchlichen Hochschulen vom Staat nicht als Wissenschaftler und Professoren anerkannt werden.

Die Gründe für die Krise der theologischen Bildung sind verständlich. Die Kirchenleitung bemüht sich um Erneuerung und Durchführung von Reformen. Gemäß einer im Jahr 1998 vom Heiligen Synod beschlossenen Reform sollen die Seminare zu Hochschulen entwickelt werden und die Akademien für die Ausbildung der Professoren und Dozenten zuständig sein. Es gibt auch Versuche theologische Fakultäten für Laien zu gründen: in Moskau das Tichon-Institut, die Orthodoxe Universität, die Alexander-Men'-Universität, das Biblisch-Theologische Institut. Auch das Russische Christliche Geisteswissenschaftliche Institut in St. Petersburg ist hier zu erwähnen, das von der Orthodoxen Geistlichen Akademie, der Akademie der Wissenschaften und der Akademie für Bildung gegründet wurde. Dieses Institut vermittelt auf christlicher Basis eine geisteswissenschaftliche Ausbildung (Philosophie, Philologie, Psychologie, Kunsthistorik, Religionswissenschaft) und bietet auch ein theologisch-pädagogisches Programm an.

Die theologische Ausbildung wurde in Russland immer in kirchlichen Lehranstalten vermittelt. Im Unterschied zu Westeuropa gab es an russischen Universitäten keine theologischen Fakultäten. Die religiöse Wiedergeburt in Russland am Ende des 20. Jahrhunderts lässt die Frage aufkommen, ob es notwendig ist theologische Fakultäten an weltlichen Hochschulen zu gründen. Es geht um die Entwicklung neuer Formen der theologischen Ausbildung. Die große Aufgabe der religiösen Bildung und Katechese erfordert entsprechende Spezialisten. Die grundlegende Aufgabe der geistlichen Lehranstalten in Russland wird noch für viele Jahre die Ausbildung des Klerus sein. Der Mangel an Priestern kann sicher ausgeglichen werden, jedoch nicht auf die Schnelle. Schon heute

gibt es mehr als tausend vakante Pfarreien und die weiterhin wachsende Zahl der Pfarreien erfordert, dass die Geistlichen Seminare auch in Zukunft all ihre Kräfte auf die Ausbildung der Priester konzentrieren. Die Hauptaufgabe der Geistlichen Akademien wird die Ausbildung der Dozenten für die Seminare sein.

Die Lösung des Priestermangels ist dringend, reicht jedoch keineswegs aus, um die Orthodoxe Kirche in Russland wieder zur geistlichen Stütze der Gesellschaft zu machen. Die Kirche muss wieder zu einer

„Die Kirche muss wieder zu einer Kultur bildenden Kraft werden.“

Kultur bildenden Kraft werden, zu einer Stütze bei der Suche nach dem Sinn des Lebens, zu einer Schule der Moral und der Liebe. Die Zukunft der Kirche wird

heute nicht nur davon bestimmt, wie die Kirche den Pfarrklerus auf seine pastorale Tätigkeit vorbereitet, sondern auch davon, wie energisch sich die kirchliche Wissenschaft nach einer 70-jährigen Unterbrechung entwickelt und wie breit die religiöse Bildung der Kinder in das Leben der Gesellschaft eingeführt wird. Diese Aufgaben kann man nur lösen durch neue Formen der theologischen Ausbildung an Instituten und Universitäten, wie sie oben bereits erwähnt wurden.

Es erscheint heute notwendiger als je zuvor, eine kirchliche Wissenschaft mit den unterschiedlichsten theologischen und historischen Disziplinen zu entwickeln, die sich um interdisziplinäre Forschung bemüht und ihre Ergebnisse in einem breiten Kreis von Spezialisten diskutiert. In der vorrevolutionären Zeit befand sich die russische theologische und kirchenhistorische Wissenschaft auf einem hohen akademischen Niveau. Um den Fortschritt der theologischen Wissenschaft zu unterstützen, ist es wichtig, nicht nur interdisziplinäre Forschungen zu betreiben, sondern diese auch in zwischenkirchlicher Zusammenarbeit durchzuführen. Die Erfahrungen der interkirchlichen Partnerschaft „Apostolische Stadt – Nevskij Prospekt“ in St. Petersburg sind in dieser Hinsicht bemerkenswert.

Ein deutlicher Gradmesser der religiösen Wiedergeburt in Russland ist die Anzahl der wiederhergestellten und neu gebauten Kirchen. Trotz der starken Verteuerung der Baukosten durch die ökonomischen Reformen werden auch heute Kirchen gebaut und ausgeschmückt. Es genügt auf das Beispiel der Christi-Erlöser-Kathedrale in Moskau zu verweisen, das offensichtlichste Zeichen für die Wiedergeburt der Orthodoxen Kirche in Russland. Nicht alle waren der Überzeugung, dass es notwendig sei einen solch prunkvollen Bau zu errichten, doch heute erhebt sich

diese Kathedrale am alten Platz. Patriarch Aleksij II. hat in der Zeit seit seiner Erhebung zum Patriarchen mehr als 100 neue Kirchen in verschiedenen Eparchien eingeweiht. Es ist bezeichnend, dass es in Moskau heute 350 geöffnete Kirchen gibt; noch vor kurzer Zeit waren es nur 45.

Kirche und Politik

Der Heilige Synod der ROK hat den Priestern verboten, sich als Kandidaten bei den Wahlen aufzustellen zu lassen und in den politischen Parteien mitzuwirken. Dieses Verbot gilt jedoch nicht für Laien, denn Christen sollen nicht gleichgültig auf die Entwicklung der Gesellschaft schauen. Auch für orthodoxe Christen gehört es sich nicht, die Verantwortung für die Schöpfung Gottes und für das Gemeinwesen zu vergessen. Von Christen werden nicht nur persönliche Sorge um die Mitmenschen, nicht nur persönliche Askese und ein moralisches Leben, sondern auch Klugheit, theologische und kirchliche Antworten auf die vielfältigen Fragen erwartet, die sich heute stellen. Diese Seite der Aktivität der orthodoxen Christen in Russland erfordert heute große Aufmerksamkeit. Auch hier hilft die Erfahrung des zwischenkirchlichen Dialogs den aktiven Gläubigen, sich in den neuen Bedingungen der sozialen und politischen Realität zurecht zu finden.

Doch leider ist gerade dieser Bereich in der ROK besonders schwach entwickelt. Politisch aktive orthodoxe Christen finden sich heute nur unter den monarchistisch und nationalistisch gesinnten Gläubigen. Oft stellt man sich die Frage, ob ihre Bekehrung nicht eher mit ideologischen als mit religiösen Motiven verbunden war. Es ist bemerkenswert, dass die monarchistischen Tendenzen oft mit einer antiökumenischen Einstellung verbunden sind. Die antiökumenischen, fundamentalistischen Tendenzen dienen heute den Kräften, die eine Spaltung der Kirche beabsichtigen. Ein Beispiel dafür ist, dass die russische Auslandskirche versucht, eigene Pfarreien auf dem Territorium Russlands unter der neuen Bezeichnung „Freie Russische Orthodoxe Kirche“ zu gründen und auf diese Weise zur Stärkung des Fundamentalismus beiträgt, wobei sie sich mit den griechischen Altkalendarien und manchmal sogar mit den Anhängern Lefebvres verbindet.

Die antiökumenischen Stimmungen und die Frage des Verhältnisses der ROK zum Ökumenischen Rat der Kirchen verdienen besondere Aufmerksamkeit und erfordern eine gründlichere Analyse, als es an die-

ser Stelle möglich ist.³ Die Verstärkung der antiökumenischen, antikatholischen und antiprotestantischen Stimmung ruft Befürchtungen hervor, insofern diese deutlich der europäischen Integration und friedensstiftenden Initiativen entgegenstehen. Der Antiökumenismus ist in erster Linie verbunden mit dem Defizit an religiöser und theologischer

„Der Antiökumenismus ist in erster Linie verbunden mit dem Defizit an religiöser und theologischer Bildung.“

Bildung. Dieser Mangel trug dazu bei, dass das plötzliche Interesse an Religion nicht entsprechend befriedigt werden konnte und so der fundamentalistischen Propaganda Tür und Tor geöffnet waren.

Es erscheinen Zeitungen – ohne kirchli-

chen Segen – mit ganz frommen Titeln („Orthodoxes Russland“ u.a.), die Feindschaft säen, den Bischöfen Ökumenismus vorwerfen usw. Es gibt sogar eine „orthodoxe“ Zeitschrift, die sich „Orthodoxie oder Tod“ nennt. Sicherlich werden nicht diese Leute die Zukunft der Kirche bestimmen, doch es ist erforderlich, die fundamentalistische und national-patriotische Welle sowohl in der Kirche als auch in der Gesellschaft zu überwinden. Um dieses zu erreichen, gilt es in erster Linie die Bildungsarbeit und andere missionarische Initiativen zu unterstützen, die schöpferisch und nicht fundamentalistisch ausgerichtet sind.

Kirche und Kultur

Im Dezember 1994 hat die Bischofssynode der ROK in ihrem Beschluss „Die orthodoxe Mission in der heutigen Welt“ betont, dass „es unbedingt erforderlich ist, eine Synthese einer einheitlichen christlichen Kultur zu schaffen, die ein schöpferisches Abbild der ewigen und unveränderlichen Wahrheit des orthodoxen Glaubens in einer sich ständig ändernden Wirklichkeit ist... Ein wichtiger Teil des missionarischen Dienstes der Kirche muss ihr Beitrag zur Kultur, zu Kunst, Wissenschaft und anderen Bereichen des Lebens sein. In Verbindung damit muss man auch den Beitrag der Kirche zur Lösung der Probleme im Bereich der Ökonomie, Ökologie, der Friedensstiftung, der Organisation des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens sehen, wie auch die Teilnahme or-

³ Einige Materialien hierzu finden sich in dem Artikel von Erzpriester Vladimir Fedorov, Stolpersteine der Ökumene, in: G2W 1998, Heft 5, S. 25–30. Vgl. auch: Ders., Orthodoxie in Russland heute, in: Evangelische Theologie 1998, Heft 5.

thodoxer Christen an den allgemein-menschlichen Bemühungen zur Lösung dieser Probleme.“⁴ In der Tat ändert sich die Wirklichkeit schnell und grundlegend. Die alten Antworten passen nicht immer auf die neuen Fragen. Dies gilt zum Beispiel für manche Orthodoxe, die heute wieder die Sympathie für einen monarchischen Aufbau der Gesellschaft zum kirchlichen Maßstab der Frömmigkeit erklären möchten.

Oft ist in jüngster Zeit von einer globalen Krise der Kultur die Rede, doch meist wird darunter nur ein Wandel der Kulturtypen verstanden. Die krisenhaften Erscheinungen an der Schwelle des 21. Jahrhunderts liegen vor Augen: die Bedrohung durch die ökologische Katastrophe, die unkontrollierte Verschwendug der Energievorräte, die Zerstörung traditioneller Kulturen, die wachsende Abhängigkeit von Drogen usw. Die Kirche sollte die Hoffnung auf Überwindung dieser Krise nicht so sehr mit der Wiedererrichtung und dem Bau neuer Kirchen verbinden als vielmehr mit neuen missionarischen Anstrengungen, mit neuen Formen der Evangelisierung.

Die missionarische Aufgabe der Kirche

In unseren Tagen kann man häufig Vorwürfe gegenüber Missionaren westlicher christlicher und nicht-christlicher Denominationen hören. Ihnen wird vorgeworfen, dass sie nach Russland gehen, das seit mehr als tausend Jahren religiös ist und den orthodoxen Glauben trotz Verfolgungen bewahrt hat, als ob sie in eine religiöse Wüste kämen. Auch wenn die Missionare manchmal tatsächlich nicht sehr freundliche Methoden anwenden und scharfe Kritik an der Orthodoxie üben, liegt die Hauptverantwortung für diese Situation bei der ROK. Wenn die orthodoxe Kirche missionarisch aktiv wäre, könnten ihr weder andere Kirchen und Traditionen noch Sekten und Kulte gefährlich werden. Eine solche aktive Missionstätigkeit sollte in entschiedenem Maße mit Hilfe der Laien verwirklicht werden und eine religiöse Bildung und Katechese einschließen. Sie müsste soziale und diakonische Programme ebenso be-

„Wenn die orthodoxe Kirche missionarisch aktiv wäre, könnten ihr weder andere Kirchen und Traditionen noch Sekten und Kulte gefährlich werden.“

⁴ Bischofssynode der ROK, 29.11. bis 2.12.1994. Dokumente und Vorträge, hrsg. vom Moskauer Patriarchat, S. 175 – 177.

inhalten wie die Teilnahme der Kirche an der Demokratisierung der Gesellschaft. Leider wird der Begriff ‚Demokratie‘ in Russland von einem erheblichen Teil der Gesellschaft mit ökonomischen Schwierigkeiten assoziiert, mit dem Untergraben der traditionellen Kultur und der Liberalisierung der Moral. Die missionarische Aufgabe der orthodoxen Kirche besteht m.E. zunächst darin, die kirchliche Position dahingehend zu verdeutlichen, dass der orthodoxe Mensch nicht zum Verlassen der Welt und der Gesellschaft aufgefordert ist, sondern zum Dienst Gottes in eben dieser Gesellschaft, in der wir leben.

Positiv zu vermerken ist, dass bereits neue kirchliche Strukturen entstanden sind, wie z.B. die Abteilung des Heiligen Synods für soziale Dienste und Wohltätigkeit. Es gibt Schwesternschaften und Bruderschaften, in denen sich Laien dem diakonischen Dienst widmen. Jedoch muss man noch vielen Orthodoxen erklären, dass man über orthodoxe Spiritualität nicht losgelöst von den sozialen Aufgaben des Christen reden darf. All dies sind wesentliche Fragen der Missiologie, eines Lehrfaches, das erst vor ganz kurzer Zeit in das Lehrprogramm der geistlichen Schulen aufgenommen wurde. Anfang dieses Jahres wurde in Verbindung mit dem Orthodoxen Institut für Missiologie in St. Petersburg die Russische Vereinigung der Missionswissenschaftler gegründet, der Wissenschaftler aus verschiedenen Kirchen – mehrheitlich aus der orthodoxen Kirche – angehören, die sich mit der Frage der Mission im weitesten Sinne befassen.

Für das heutige Russland sind die gleichen Tendenzen charakteristisch, die in der ganzen Welt zu beobachten sind (Säkularisierung, die Welle des Fundamentalismus, die Neigung zu exotischen Kulten und New Age). Jedoch verlaufen all diese krankhaften Prozesse in Russland, das sich immer durch eine gewisse Besonderheit auszeichnete und auch heute ein besonders krasses Beispiel des postkommunistischen Osteuropa ist, schärfer als in anderen Ländern. Wenn es gelingt die aufgezeigten Krankheiten in Russland zu überwinden, könnten sowohl Westeuropa als auch andere Regionen der Welt daraus ihre Lehren ziehen.

Aus dem Russischen übersetzt von Johannes Oeldemann.

Die griechisch-katholische Kirche in der Ukraine heute: Ideologische Hindernisse für den Dialog mit der Orthodoxie

Die Übereinkunft von Balamand (1993) ist der erste Versuch von Orthodoxen und Katholiken, gemeinsam die Gründe ihres Konflikts um die Praxis der kirchlichen Unionen zu verstehen und einen Weg zu finden, diesen Konflikt zu lösen. Doch dieser Versuch wird kaum erfolgreich sein ohne Analyse und ohne Einbeziehung der heutigen Realität der katholischen Ostkirchen, die als Ergebnis der Unionen entstanden sind.

Die Besonderheit der katholischen Ostkirchen ist offensichtlich. Die Orthodoxen halten sich von ihnen unverändert distanziert. In der katholischen Kirche wurde mit der Zeit klar, dass es nicht möglich ist die Andersartigkeit der katholischen Ostkirchen zu vernachlässigen. Die östlichen Katholiken legen den Akzent mehr auf ihren „östlichen“ Charakter als auf die innere Bedingtheit durch den Katholizismus. Was der „östliche“ Charakter ist, wird auf verschiedene Art und Weise erklärt, jedoch niemals mit der Orthodoxie in Zusammenhang gebracht, und im Ausdruck „östliche Katholiken“ wird der Begriff „östlich“ als Schlüsselbegriff dargestellt. Heute lässt sich in der Ukraine häufig die Selbstbezeichnung der griechischen Katholiken als „Gläubige des ökumenischen Bekenntnisses“ oder „der Ökumenischen Kirche“ finden, was unterbewusst eine innere Entfremdung sowohl von der Orthodoxie als auch vom Katholizismus bedeutet. Es stellt sich die Frage, inwieweit die katholischen Ostkirchen, die sich als Bindeglied zwischen dem christlichen Osten und Westen verstehen, besonders die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche (UGKK) als die größte von ihnen, tatsächlich zur Annäherung zwischen Katholizismus und Orthodoxie beitragen können. Hier geht es weniger um ihre Teilnahme an der Arbeit

*Die griechisch-katholische Kirche als
Bindeglied zwischen christlichem
Osten und Westen?*

Dr. Natalja Kotschan ist Leiterin des Zentrums für geisteswissenschaftliche und religiöse Forschung in Kiew.

von internationalen theologischen Kommissionen als vielmehr um die praktische Ökumene, die gegenseitigen Beziehungen mit konkreten Orthodoxen in einer konkreten Region.

In der Ukraine macht die Orthodoxye eine schwere Krise durch: Als Resultat eines Schismas sind neben der zahlenmäßig weiterhin dominierenden autonomen Ukrainischen Orthodoxen Kirche (UOK, in der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats) zwei weitere Kirchen entstanden: die Ukrainische Orthodoxe Kirche des Kiewer Patriarchats (UOK-PK) und die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche (UAOK). Die beiden Letzteren sind nicht kanonisch, versuchen das aber durch die Betonung der Ideen von nationaler Wiedergeburt und Staatsaufbau zu kompensieren.

Für die Entwicklung des Dialogs zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Ortskirchen hat die Normalisierung der Beziehungen zwischen der UGKK und der kanonischen UOK ebenso wie die Respektierung der kanonischen Entscheidungen der Gesamtorthodoxie hinsichtlich der beiden anderen orthodoxen Kirchen in der Ukraine durch die UGKK zentrale Bedeutung. Bekanntlich hat vor allem der Konflikt zwischen Orthodoxen und Griechisch-Katholischen in der West-Ukraine die offiziellen Vertreter des Moskauer Patriarchats zur Blockade der Arbeit der gemischten theologischen Kommission veranlasst. Der politische Charakter, den das Moskauer Patriarchat der „*Unierten-Frage*“ zuschreibt, ist offensichtlich, auch als letzter Vorwand dafür, den Aufbau von Beziehungen mit Rom auf gleichberechtigter und freundschaftlicher Basis zu verhindern. Der Grund dafür mag unter anderem darin liegen, dass die UOK, die 1990 autonomen Status erhielt, ihre Beziehungen mit der UGKK nicht selbstständig regeln kann.

Heute überwiegt die UGKK in der West-Ukraine nicht absolut, wie das bis 1946 der Fall war. Die Zahl der Orthodoxen ist erheblich angewachsen. In „orthodoxen Gegenden“ kam es jedoch zu bedeutenden Veränderungen: die überwiegende Mehrheit traf die Entscheidung zu Gunsten der „nationalen“ Kirchen, die in Galizien zweifelsfrei (angesichts von 189 Gemeinden der kanonischen UOK) am größten sind: die UAOK mit 798 Gemeinden und die UOK-PK mit 197 Gemeinden.¹ Die Tatsache, dass die Ansprüche des Moskauer Patriarchats, im Namen der „in Galizien verfolgten Orthodoxen“ aufzutreten, somit keine Grund-

¹ Daten des Staatskomitees für Religionsangelegenheiten beim Kabinett der Ukraine, bezogen auf den 1.1.1999.

lage haben, ändert nichts an der Hauptfrage: Wie lassen sich die Beziehungen der UGKK zu den orthodoxen Kirchen in der Ukraine, insbesondere zur UOK, mit so schwierigen sowohl inner-ukrainischen als auch äußeren zwischenkirchlichen Umständen in Übereinklang bringen?

Die Praxis

Als das Oberhaupt der UGKK in Rom 1987 die Bereitschaft zur Versöhnung mit dem Moskauer Patriarchat erklärte, hatte es den Anschein, als sei die UGKK bereit, sich in den katholisch-orthodoxen Dialog zu integrieren und ihn nicht mehr aus politischen Motiven zu ignorieren. Dieser Eindruck verflog jedoch, als die UGKK aus dem Untergrund heraustrat: orthodoxe Priester, die zu den Griechisch-Katholischen übertraten, wurden massenhaft erneut geweiht², ungeachtet der zwischenkirchlichen Übereinkünfte und der noch ganz frisch im Gedächtnis haftenden Erklärung von Johannes Paul II., dass „diese Kirche wie die anderen orthodoxen Kirchen wahre Sakramente hat, vor allem – kraft apostolischer Sukzession – die Eucharistie und das Priesteramt“³. In der UGKK war keine Stimme des Protestes gegen die Praxis einer zweiten Weihe der Geistlichkeit der orthodoxen Kirche, die auf offizieller Ebene als „Schwesterkirche“ bezeichnet wurde, zu hören. Bis zum heutigen Tag hat niemand der Augenzeugen der Erklärung des Oberhauptes der UGKK „zur Einheit der Kirchen“ widersprochen. Diese war vor allem an die für solche Dinge sensiblen West-Christen gerichtet, nicht so sehr an den Klerus und die Gläubigen der UGKK, die das Gegenteil sahen und für normal befanden: „Ein für allemal soll allen klar sein, dass die katholische Kirche ohne irgendwelche Einwände und in gleicher Weise alle heiligen Sakramente der kanonischen orthodoxen Kirche anerkennt. Es ist streng verboten, irgendjemand ‚wieder zu taufen‘, der die heilige Taufe in der orthodoxen Kirche empfangen hat. Das gilt auch für die heilige Salbung, für die Sakramente des Priesteramtes und der Ehe, die in

² Keleher, Serge: Freising, Ariccia and Balamand Statement: An Analysis, in: Logos 34 (1993) S. 431.

³ Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Euntes in mundum“ zur Tausendjahrfeier der Taufe der Rus‘ von Kiew, 25.1.1988 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 83), Nr. 15.

der orthodoxen Kirche vollzogen wurden – auf keine Weise darf man sie wiederholen. Wir können nicht so tun, als würden wir die Wirksamkeit der orthodoxen heiligen Sakramente in Frage stellen, weil das der klaren Lehre der katholischen Kirche in dieser Frage widersprechen würde“⁴.

Doppelter Standard für den inneren und äußeren Gebrauch

Der doppelte Standard für den inneren und den äußeren Gebrauch auf der Ebene der Hierarchie ließ keinen Platz für Hoffnung auf ein Überwindung der traditionellen Haltung der griechisch-katholischen Geistlichkeit und der Gläubigen zur orthodoxen Kirche in der Ukraine.

Zur Charakteristik dieser Beziehungen sind folgende Anschauungen eines Priesters der griechisch-katholischen Kirche typisch: Die Orthodoxen „haben sich vom Glauben des Petrus und der Kirche entfernt. Sie haben ihre autokephale Kirche geschaffen, die vom Nachfolger des Petrus unabhängig ist (und natürlich auch von Christus und Gott selber, da sie auf seine Anweisungen nicht gehört haben). Man sagt, wir alle sollen gute Christen sein, gute Orthodoxe, gute Katholiken. Und man könnte hinzufügen: gute Juden, gute Zeugen Jehovas, gute Muslime, gute Krischna-Jünger, gute Kommunisten, gute Atheisten, gute Satanisten. Auch das sind doch alles Menschen! Warum hätten unsere Bischöfe vor 400 Jahren eine Union abschließen sollen, wenn man bis jetzt bei der guten Moskauer Orthodoxie hätte bleiben können? In aller Ruhe hätte man mit allen möglichen Gottlosen zusammenarbeiten können, darunter auch dem KGB, und seine Unterschrift [für den Übertritt in die Orthodoxie] geben können, um, wie der jetzige Bischof [der UOK] im Interview mit seiner Zeitung sagt, die Kirche zu bewahren. Als Beispiel führe ich an, dass mein Vater wie auch andere Priester die Kasematten von Workuta überstanden, um die Kirche zu bewahren“⁵.

An diesen Worten ist alles aufschlussreich: Die aggressive Haltung gegenüber der Orthodoxie, die Ablehnung der orthodoxen Kirche als Kirche (der Autor schreibt das Wort „Kirche“ mit kleinen Buchstaben, wenn er die Orthodoxie meint), die glatte Identifizierung der Aktivität der Kirche mit der Politik des Staates und seiner Organe (sei es im zaristischen Russland oder in der Sowjetunion), die Ablehnung des Martyriums der orthodoxen Kirche und ihrer Gläubigen in der UdSSR sowie der

⁴ Kardinal M. Lubachivski, Pastoralschreiben über die Einheit (25.3./7.4.1994), in: *Ire per Mundum*, 2/II, Dokumenty, Warschau 1996, S. 569-570.

⁵ In: *Nova Sorja* (Zeitung des Bistums von Iwano-Frankiwsk) Nr. 5, März 1996, S. 4.

Unwille anzuerkennen, dass ein großer Teil der orthodoxen Bevölkerung der Ukraine gerade dieser Kirche angehört und mit ihr durch nicht weniger enge Bande verbunden ist als die griechisch-katholischen Christen mit der Kirche von Rom.

Die Besonderheit der ukrainischen Wirklichkeit liegt darin, dass sich die Aggressivität gegen das Moskauer Patriarchat und die Reduzierung seiner Gläubigen ausschließlich auf Bürger russischer Nationalität, vor allem gegen Millionen orthodoxer Einwohner der Ukraine richtet. Sogar die unzuverlässige sowjetische Statistik wies aus, dass sich ein großer Teil der Gemeinden der Russischen Orthodoxen Kirche in der Ukraine befand, wie auch unter den Bischöfen und Priestern der ROK der Prozentsatz derjenigen, die aus der Ukraine kommen, sehr hoch war und bleibt.⁶ Die Mehrheit dieser Gemeinden blieb mit ihren Priestern und Gläubigen auch nach der Ausrufung des unabhängigen ukrainischen Staates in der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats. Die Beziehung zur UOK und ihren Gläubigen, wie sie sich auf den Seiten der griechisch-katholischen Kirchenpresse finden lässt, kann man alles andere als irenisch nennen. Einige Beispiele:

Ein Redakteur der Zeitung des griechisch-katholischen Bistums von Iwano-Frankiwsk versucht in dem Artikel „Spricht Metropolit Sabodan die Wahrheit?“⁷ seinen Lesern zu beweisen, dass die UOK, deren Oberhaupt Metropolit Wladimir (Sabodan) ist, „die konservativ-reaktionäre Vertreterin und Trägerin des russischen Nationalismus oder besser noch Chauvinismus war und ist“; dass die UOK „mit allen Kräften die imperialistischen Bemühungen des ‚großen Bruders‘ unterstützt und eine umfassende Russifizierung des ukrainischen Volkes zu erreichen versucht“; dass „die Hinterhältigkeit des Bischofs Sabodan keine Grenzen kennt, da er seit seiner Ankunft in der Ukraine keinen einzigen Schritt zur Gründung einer eigentlich ukrainischen [Unterstreichung im Original] Kirche gemacht hat“⁸. Ein anderer Artikel mit dem Titel „Sie säen Trennung und Hass“ ist dem Kloster von Potschajew gewidmet, das die

⁶ Sogar noch Ende der 90er Jahre kamen mehr als 15% aller Bischöfe des Moskauer Patriarchats aus der Ukraine und etwa 10% kamen aus den westlichen Gebieten der Ukraine. Vgl. N. Mitrochin, S. Timofejewa: Episkopy i eparchii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, Moskau 1997, S. 16.

⁷ Aus Unwissenheit oder absichtlich nennen griechisch-katholische Autoren die Hierarchen der UOK in herabsetzender Weise häufig nur mit ihrem Nachnamen; die Kirche selber wird nicht Russische, sondern Moskauer Kirche genannt.

⁸ In: Nova Sorja Nr. 40 vom 13.10.1998, S. 1.

ganze Zeit bei der UOK geblieben war. Hier heißt es: „Das jetzt vom nördlichen Okkupanten besetzte Kloster von Potschajew gehört zum Moskauer Patriarchat“; die östliche Ukraine wird als „unterdrückte, von

Feindliche Beziehung zur orthodoxen Kirche in der Ukraine

Moskau kolonisierte Region“⁹ charakterisiert. Die russischsprachige Bevölkerung von Galizien wird als „Personen mit östlichem Akzent“ bezeichnet und kollektiv beschuldigt, „Sympathien für die kommunistische Vergangenheit zu haben“; die Bistumszeitung gibt ihr in schlechtem Russisch den Rat:

„Unsere Grenzen sind nicht geschlossen, herzlich willkommen im Norden in der Umarmung von Mütterchen Russland“¹⁰. Ansichten dieser Art, die in Galizien ziemlich populär sind, vertreten griechisch-katholische Priester auch in anderen Regionen der Ukraine und propagieren sie dort, wo sie für die Mehrheit der Bevölkerung, die ja orthodox ist, unakzeptabel sind. Die feindliche Beziehung zur orthodoxen Kirche in der Ukraine, die sich in Einheit mit dem Moskauer Patriarchat befindet, ist ein neues Phänomen und ist im Leben der UGKK nicht marginal, wie man das aus den obigen Zitaten von nur einem Bistumsorgan schließen könnte. Dieses Problem betrifft die ganze Kirche.

Beim Treffen der Hierarchen der katholischen Ostkirchen Europas, das im Sommer 1997 in Ungarn unter dem Vorsitz von Kardinal Silverstrini stattfand, stimmte der Bischof von Iwano-Frankiwsk damit überein, dass es nötig sei, „den ökumenischen Dialog mit unseren getrennten Brüdern wiederaufzunehmen“, verwies aber auf die Schwierigkeiten: „Wir bemerken das Fehlen von wahrem Glauben an Christus. Es gibt in Kiew häufig Streitigkeiten und Trennungen zwischen den orthodoxen Hierarchen der verschiedenen kanonischen und unkanonischen Jurisdiktionen [es gibt in der Ukraine nur eine kanonische orthodoxe Kirche, N.K.]. Wenn man mit dem einen von ihnen spricht, dann wird der andere einen schon nicht mehr empfangen“¹¹. Die Behauptung vom Fehlen eines rechten Glaubens an Christus bei den Orthodoxen ist mehr als fragwürdig. Der zweiten Behauptung des Bischofs muss man jedoch zustimmen. Der Gegensatz zwischen den orthodoxen Kirchen ist so scharf, dass gleichmäßige Beziehungen mit allen dreien nur in nicht-kirchlichen Fragen unterhalten werden können. Es besteht ein wirkli-

⁹ In: Nova Sorja Nr. 33 vom 25.8.1998, S. 7.

¹⁰ In: Nova Sorja Nr. 40 vom 13.10.1998, S. 1.

¹¹ In: Nova Sorja Nr. 29 vom 22.7.1997, S. 5.

ches Dilemma: Entweder unterhält die UGKK Kontakte mit der kanonischen UOK, dann muss sie sich von Kontakten zu den beiden anderen Kirchen fernhalten, oder aber sie unterhält Kontakte zu den „nationalen“ Kirchen, dann jedoch wird es für sie nicht möglich sein, Kontakte mit der UOK zu haben. Die UGKK hat wenig Sensibilität in diesem Dilemma gezeigt. Ihre Selbstidentifizierung als nationale Kirche, die aktiv beim Bau des Nationalstaates mitwirkt, ihre fortdauernde Abhängigkeit von der Ideologie des integralen Nationalismus der 30er und 40er Jahre sowie ihre Russophobie und das Vorherrschen eines politischen Ansatzes hinsichtlich der Beziehungen zum Moskauer Patriarchat und damit auch zur UOK haben ihr keine anderen orthodoxen Partner außer den „nationalen“ Kirchen übrig gelassen.

Die Theorie

Unter den ideologischen Konzeptionen mit Einfluss auf das innere Leben der UGKK ragen zwei besonders hervor, die sich beide durch Nationalismus, Messianismus und Visionenreichtum auszeichnen. Sie enthalten viele Konditionalsätze („falls“) und Neologismen, mit denen die „wahre“ Geschichte gezeigt werden soll. Eine besondere Abteilung stellen die Erklärungen neu eingeführter Ausdrücke für die UGKK dar (z.B. Kiewer Kirche, Ukrainische Ortskirche, Kiewer Galizisches Patriarchat).

Die erste Konzeption behauptet als Erbe der Ideologie des Uniatismus eine besondere Mission der griechisch-katholischen Kirche in der Sache der Annäherung und Vereinigung mit den orthodoxen Kirchen als „Brücke zwischen Ost und West“. Die katholischen Ostkirchen werden als Kirchen dargestellt, in denen ein Beispiel der „Synthese von Orthodoxie und Katholizismus“ verwirklicht ist.

Die zweite Konzeption ist jüngeren Datums und trägt das Siegel eines im Vergleich mit den übrigen europäischen Völkern verspäteten Prozesses: der Bildung einer ukrainischen Nation ohne einen eigenen Nationalstaat und bei sich verstärkenden konfessionellen Trennungen und Gegensätzen von Orthodoxen und Griechisch-Katholischen. Der Eckpunkt dieser Konzeption ist die Konsolidierung der Nation durch die Vereinigung der Orthodoxen mit der griechisch-katholischen Kirche, und zwar in der

Konsolidierung der Nation durch die Vereinigung der Kirchen

Regel mit dem Ziel, entweder einen monolithischen unabhängigen Staat zu bauen, oder als Beispiel für wahrhafte christliche Einheit zu dienen, dem die christliche Welt dann folgen wird.

Ein früherer Bischof zieht folgende Schlussfolgerungen: „Für die Vereinigung des gesamten ukrainischen Volkes in einen monolithischen Staat und für die Erfüllung der Vorbestimmung der ukrainischen Ortskirchen ist die Vereinigung der drei Zweige der Kiewer Orthodoxie notwendig: der griechisch-katholischen orthodoxen Kirche [so nennt der Autor vorzugsweise die UGKK], der orthodoxen Kirche des Kiewer Patriarchats und der orthodoxen autokephalen Kirche, und zwar im einheitlichen Patriarchat von Kiew und Galizien, in dem die kirchliche Einheit möglich ist. ... Die Ukraine hat eine besondere Sendung sowohl als Kirche als auch als Volk: als Kirche in der Vereinigung des noch nicht vereinten Ostens, als Volk unter den Völkern der westlichen Welt, die ihre christliche Identität immer mehr verlieren“¹².

Der Direktor des Instituts für Religion und Gesellschaft an der Theologischen Akademie von Lemberg bemerkt, dass er „nicht umhin kann zu spüren, dass eine neue Trennlinie in der ökumenischen Bewegung genau in der Ukraine gezogen werden wird“, und er schlägt vor, für die Schaffung des Kiewer Patriarchats das „trinitarische“ Prinzip zu verwenden: „Wie in der Hl. Dreifaltigkeit jede der Hypostasen innerlich ‚autonom‘ ist und sich mit den anderen nicht vereint, sind sie doch gemeinsam, von einem Wesen, untrennbar“¹³. Die Hypostasen werden in diesem Modell durch die das Patriarchat bildenden ukrainischen Kirchen UGKK, UOK und die zwei nichtkanonischen UOK-PK und UAOK dargestellt. „In einem solchen Modell wird das Kiewer Patriarchat“, so meint der Autor, „zu jenem ersten kirchlichen Gebilde, welches in sich die Einflusssphären von Rom, Byzanz und Moskau vereinigt.“¹⁴

Die zitierten Autoren lassen auch die für die UGKK schmerzhafte Frage über den Platz der UOK in der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats in den von ihnen beschriebenen Vereinigungsprozessen nicht aus. Der erste ist der Meinung, dass man diese Kirche, da sie Moskau unterstellt ist, „nicht in die Überlegungen einbeziehen muss, weil sie als solche

¹² A. Sapeljak, L'vivska Cerkva na slov'janskому schodi. Kanonično-ekumeničnij aspekt, Buenos Aires-Lwiw 1999, S. 227 f.

¹³ M. Marinowitsch, Rozdumi odnogo mirjanina nad problemoju ekumenizmu, in: Znaki casu. Do problemi porozuminnja mi- Cerkvami, Lwiw 1999, S. 488.

¹⁴ Ebd. S. 499-500.

keine Kirche von Kiew ist, sondern sich lediglich auf dem Territorium des ukrainischen Staates befindet. Sie müsste sich um die Russen orthodoxen Bekenntnisses kümmern, welche zum Moskauer Patriarchat gehören, doch außerhalb dessen Territoriums lebten“¹⁵. Der zweite ist in seinen Einschätzungen nachgiebiger. Er charakterisiert die UOK als „ukrainische Orthodoxie Moskauer Orientierung“ und ist der Meinung, dass „vor Geistlichkeit und Gläubigen der UOK die Aufgabe steht, die tiefen und nicht die oberflächlichen konfessionellen Interessen dieses Landes, in dem sie leben, zu erkennen und zu realisieren. Die Nachkommen der alten Kiewer Kirche können in den Schutz der byzantinischen Mutterkirche zurückkehren, insofern sie für uns wirkliche Mutterkirche ist“¹⁶. Es ist darauf hinzuweisen, dass der Autor eigentlich ein Modell der Einheit zwischen der UGKK und den orthodoxen Kirchen in der Ukraine vorschlägt, dabei aber die ukrainischen römisch-katholischen Christen ausschließt; entweder deswegen, weil sie „Polen“ sind (ein weiteres schmerzliches Thema in der UGKK), oder weil bei ihnen ohne jede Hoffnung „oberflächliche konfessionelle Interessen“ dominieren.

Die römisch-katholische Kirche wird ignoriert.

Schlussbemerkung

Bei der Zusammenstellung des Materials für diesen Artikel habe ich mich bewusst auf den Zeitraum der letzten Jahre beschränkt, ebenso auf Quellen aus kirchlichen Publikationen: Aussagen von Hierarchen und Priestern und ebenso von Laien, die in der UGKK wichtige Posten innehaben. Ich habe deswegen in diesem Artikel einen großen Teil der Ideologie nicht berücksichtigt, die dieser Realität und diesem theologischen Denken, das in der heutigen ökumenischen Terminologie „Uniatismus“ genannt wird, entsprechen. Dort werden die obigen Zitate an Schärfe und Unbedachtheit der Aussagen in der Regel noch übertrroffen.

Es scheint eigentlich unangemessen, die Frage nach der besonderen Rolle der katholischen Ostkirchen in Bezug auf die Annäherung zwischen der Orthodoxie und dem Katholizismus zu stellen. Die Aufgabe, „eins zu sein“, liegt in gleichem Maße bei allen Christen, unabhängig von

¹⁵ Sapeljak, a.a.O., S. 227.

¹⁶ Marinowitsch, a.a.O., S. 494.

ihrer kulturellen und nationalen Zugehörigkeit, ihrer historischen Erfahrung und ihren Traditionen. Wie aus obigen Beispielen sichtbar ist, kann für den Dialog zwischen der katholischen Kirche und den lokalen orthodoxen Kirchen die Erfahrung der UGKK aus ihrer Beziehung zur Orthodoxie wenig beitragen, da diese Beziehungen immer noch von oberflächlichen Träumen und Beleidigungen historischen Charakters geprägt sind, nicht jedoch von der eigentlichen Grundlage des Glaubens.

Übersetzung: Thomas Bremer

Die Kirche in Tschechien – Gestärkt aus der Verfolgung ?

Die Kirchen in Mittel-Osteuropa haben, wenigstens in der Endphase der kommunistischen Totalität, an ihrem Sturz aktiv gearbeitet. Im Ausstieg aus der Zeit der Unterdrückung schienen also ihre Chancen in der neu aufzubauenden Gesellschaft so gut wie nie zuvor zu stehen und viele, auch Nichtchristen, erwarteten, dass die Kirchen zu wichtigen Kräften des gesellschaftlichen Wiederaufbaus würden. Im historischen Gedächtnis Europas bleibt die Verfolgung der Christen eng mit dem nachfolgenden Aufschwung des kirchlichen Lebens verbunden und viele erwarteten etwas Ähnliches auch nach der Wende. Es ist aber anders gekommen. Die Gründe dafür sind sowohl außerhalb als auch – meiner Meinung nach – größtenteils innerhalb der Kirchen selbst zu suchen.

Zunächst darf man nicht vergessen, dass es in der Tschechoslowakei während der ganzen kommunistischen Periode praktisch keine kirchlichen Strukturen innerhalb der größten, der katholischen Kirche, gegeben hat. Viele suchende Menschen, besonders unter den jungen Intellektuellen, „entdeckten“ damals den Glauben im Kontakt mit einzelnen tapferen, im wahren Sinne des Wortes charismati-

schen Christen. Nach der Wende gingen diese frisch getauften Christen durch eine schmerzhafte Ernährungskur: anstatt mit dem geliebten Meister hatten sie es jetzt mit der Ob rigkeit, mit einer bürokratischen Verifikationsmaschine und mit vielen, viel zu vielen Papierregeln zu tun. „Der Geist erstickt darin“, schrieen manche von ihnen verzweifelt laut in die Leere hinein, ohne überhaupt in „diesen Verein“ richtig eingestiegen zu sein. Andere von diesen Tapferen von damals suchen noch jetzt mühsam ihren Platz in der neu organisierten Kirche.

Dann war da die ganze Geschichte mit dem von den Kommunisten beschlagnahmten Kircheneigentum. Bis zur Wende tauchte dieser Ausdruck in den ganzen illegalen christlichen Dokumenten gar nicht auf, vom Anspruch auf Restitutionen war hier nicht der leiseste Hauch zu spüren. Nach der Wende hatte man plötzlich den Eindruck, die Restitutionen seien zum wichtigsten Thema aller kirchlichen und auch theologischen Debatten geworden. Es ist nun egal, bis wo hin dieser Streit die katholische Kirche führen wird. Sicher ist, dass diese kirchlichen Forderungen zu sehr die alten austrokatholischen Verhältnisse und Geister ins Gedächtnis und au-

Petr Kolař SJ ist Redakteur des Tschechischen Rundfunks in Prag.

ßerhalb der Kirche einen ebenso archaischen, ahistorischen Hass auf die Bühne rufen. „Die wollen ja schließlich immer noch das Gleiche, nämlich Macht und Gut...“

Ein Letztes muss in diesem Zusammenhang noch erwähnt werden: der fast totale Zerfall des Ordenslebens in einem Lande, in dem es 40 Jahre lang keine funktionierenden Ordensgemeinschaften geben durfte. Man sieht erst jetzt, wie verhängnisvoll diese Unterbrechung der Kontinuität war. Die kleinen, schwächeren Gemeinschaften werden dies wahrscheinlich gar nicht überleben, ähnlich wie eine alte, schwere Maschine keinen länger andauernden Stillstand überlebt. Auch die großen Gemeinschaften suchen, allerdings sehr mühsam, ihren Weg zum Gründungscharisma für die heutige Situation. Sie bleiben vorläufig vielfach noch im vorkonziliaren Kirchen- und Ordensleben verhaftet – dem einzigen, das wenigstens einige von ihnen kurz nach 1945 noch erlebt hatten.

Im Augenblick der Erneuerung der kirchlichen Führungsschichten, nach der Wende, war die Auswahl natürlich sehr beschränkt. Die üblichen Auswahlmechanismen waren unbrauchbar und es ist alles ziemlich schnell gegangen. Zehn Jahre danach darf man eine erste Bilanz ziehen und sagen, dass es den so eingesetzten Frauen und Männern kaum gelungen ist, die anstehenden Probleme richtig anzupacken und neue Wege einzuschlagen oder wenigstens anzuzeigen. Die seltsamen und oft sehr hinderlichen Gewohnheiten der Untergrundkämpfer in der Kirche erhielten da-

durch indirekt den Stempel des normal Zulässigen und werden künftig jedem Korrekturversuch um so hartnäckiger Widerstand leisten.

Man kann sich kaum des Eindrucks erwehren, in einer Atmosphäre des geistigen Autismus zu leben: es wird viel und sehr herzlich gelacht in unserer Kirche, es werden keine großen Dummheiten gemacht, man gehorcht besser und williger und ist wahrscheinlich auch frommer als in den Kirchen Westeuropas. Andererseits: man studiert weniger und macht sich weniger Sorgen um die Zukunft und ihre Vorbereitung. Ähnlich wie auch die zivile Gesellschaft neigt unsere Kirche eher zur Mitfahrt als zur Bewegung aus eigenen Kräften.

Ein sehr wichtiges Positivum immerhin: Der Unterschied in der Einstellung zur Kirche zwischen den vorkommunistischen und den heutigen Intellektuellen ist frappierend. Die Ersteren waren entschieden antiklerikal bis antikirchlich, sie waren es, die den Weg ins Land der Bolschewiken im Voraus ebneten. Das Volk, das zunächst noch stark durch den Austrokatholizismus geprägt war, kam nur zögernd nach und es brauchte das Münchner Abkommen, die Befreiung durch die Rote Armee und die folgenden 40 Jahre kommunistischer Propaganda, um wirklich aufzuholen.

Die heutigen tschechischen Intellektuellen sind sicherlich zum großen Teil von der Postmoderne beeinflusst und kümmern sich wenig um die Kirchen. Wahrscheinlich ist aber doch auch eine Spur von schlechtem (historischem) Gewissen dabei, wenn sich heute fast niemand unter ihnen als

nicht glaubend bezeichnen lassen will. Alle behaupten wenigstens an etwas (= *neco*, auf tschechisch) zu glauben und Professor Halik, der Leiter der Christlichen Akademie in Prag, bezeichnet sie daher als Necisten. Sie erheben ihre Stimme leichter zur Verteidigung der Kirche als gegen sie und sind sichtlich über den weitgehenden Verlust der ethischen Orientierungspunkte in der tschechischen Gesellschaft bestürzt.

Ob es sich hier um eine geistige Wende handelt, ist vorläufig noch schwer zu sagen und es wird nicht zuletzt von der künftigen Handlungsweise der Kirchen abhängen. Solange sie vor allem um sich selbst und um ihre eigenen Probleme kreist, interessiert sie niemanden außerhalb des immer enger werdenden Kreises der Einweihnten.

Die Kirche in Tschechien – Gestärkt aus der Verfolgung?

Ja, ich bin überzeugt davon, dass die Kirche in Tschechien gestärkt aus der Verfolgung hervorgegangen ist und ich will einige erklärende Worte dazu sagen.

Seit den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts sind wir, die gläubigen Laien, durch einen besonderen Prozess gegangen. Am Anfang war es eine Schreckenszeit, das Grauen vor den härtesten Eingriffen der kommunistischen Macht. Nach einigen Jahren haben wir vorsichtig festgestellt, dass es doch irgendwie Möglichkeiten gibt zu überleben. Zum Beispiel, wenn wir in der Kirche – alles wurde auf die bare Sonntagsliturgie reduziert – eine ähnliche Familie wie die unsere, mit kleinen Kindern, getroffen haben. Das hat zu regelmäßigen Treffen der Familien geführt. Für uns Eltern war es ein bedeutsames Erlebnis, zu sehen wie unsere Kinder zusammen mit den anderen glücklich gewesen sind. Der Kreis wurde im Lauf der Zeit größer. Uns verband die Überzeugung, dass es an uns Eltern lag, was wir unseren Kindern weitergeben werden.

Am Ende der sechziger Jahre haben wir, die Prager katholischen Familien, uns entschlossen, beim Staats-

kirchenamt eine bessere Ausbildung unserer Kinder in Religion an den Grundschulen zu beantragen. Das Amt hat damals – übrigens zum ersten Mal – geantwortet. Natürlich ablehnend mit der Begründung, dass die offizielle Kirche keine solche Ansprüche erhebe. Es war für uns bedeutsam, dass wir überhaupt eine Antwort bekommen haben. Wir haben sofort zurückgeschrieben, dass wir, die Laien, auch Kirche sind und dass wir mit der ablehnenden Antwort nicht einverstanden seien.

Seit dem Prager Frühling 1968, nach der Okkupation der sowjetischen Armee, haben wir trotz der harren Konsequenzen einige illegale Aktivitäten zur Stärkung und Aufmunterung der Gläubigen organisiert: Vervielfältigung von Literatur, geheime Treffen zu Gebets-, Katechese- und Exerzitienwochenenden und -tagen. Man muss daran erinnern, dass dies alles während einer wachsenden Polarierung der Gemeinden geschehen ist. Denn die Mehrheit der Gläubigen hatte sich zurückgezogen – aus Angst vor möglicher Verfolgung. Die Initiative wurde von den Laien und Familien ergriffen, die diesen Kampf um das

Jiří Kaplan war ursprünglich Gymnasiallehrer für Mathematik und Physik. Er arbeitete früher als Übersetzer technischer Literatur und übersetzt jetzt vorwiegend religiöse Literatur.

Überleben der Glaubensgemeinschaft für etwas Wesentliches gehalten haben. Es ging ihnen um die Vorbereitung der Kinder für ein Leben in schwierigen Umständen und um die Bildung und Erziehung zu einem christlichen Standpunkt. Diese Menschen waren bereit jedes Opfer auf sich zu nehmen.

Diese Bewegung wurde immer stärker und führte zuletzt zum Verlegen von Samizdat-Texten, zu Bulletins und Berichten, auch zur Übersetzung von eigener Literatur. Es wurde auch christliche Literatur aus dem Ausland sowie dort gedruckte tschechische Literatur illegal eingeführt. In verschiedenen Wohnungen hielten ausländische Theologen Seminare und Vorträge (u.a. Metz, Greinacher, Küng). Das war alles nicht so einfach. Aber es war vielfältig. Man kann kaum alle Formen der Aktivierung des christlichen Lebens nennen. Es war wirklich ein Aufbruch. Dieses Bewusstsein, etwas Sinnvolles gegen die harte Unterdrückung des Regimes zu unternehmen, wurde zum kostbaren Wert, zur Quelle der lebendigen Teilnahme am Leben der Kirche.

Wenn die Staatsmacht zur Unterdrückung gegriffen hat, wurde zwar ein Teil der Aktivisten ertappt. Aber sofort danach sind neue und weitere angetreten, so dass dieses Unternehmen nie gestoppt, sondern immer stärker fortgesetzt wurde. Allmählich verbreitete sich die Überzeugung, dass unsere Sache gerecht war.

Am Ende der siebziger Jahre, besonders seit der Erklärung der Charta 77, zeigte sich eine neue Tendenz. Die

anderen Initiativen des Widerstands gegen den Normdruck der kommunistischen Macht, obwohl sie überwiegend atheistisch ausgerichtet waren, beobachteten aufmerksam die Bemühungen der Christen, ihren Glauben und ihre Religion lebendig zu erhalten. Sie haben mit ihnen sympathisiert und haben sie unterstützt. So entwickelten sich allmählich Kontakte zwischen der Charta 77 und aktiven Christengruppen. Das führte auch dazu, dass die Namen von Christen immer häufiger in den Protestdokumenten der Charta 77 und anderer Widerstandsguppen erschienen.

Parallel dazu ist auch der Respekt vor den Christen und vor den Kirchen auf Seiten der oppositionellen Öffentlichkeit gewachsen. Im Jahre 1989 hat die katholische Kirche eine ganz ungewöhnliche Aufmerksamkeit dadurch gefunden, dass Kardinal Tomášek, damals schon mehr als achtzig Jahre alt, mit einer harten Kritik an der Partei- und Staatsmacht hervorgetreten ist. Zum wachsenden Respekt vor der Kirche hat weiter beigetragen, dass an der Spitze der Oppositionsinitiativen viele christliche Persönlichkeiten standen, die sich für die allgemeinen Bürgerrechte eingesetzt und die Freiheit gefordert haben. In den Jahren 1989/90 hat die Kirche die größte Anerkennung in der damaligen tschechischen Gesellschaft gefunden.

Zu den positiven Folgen der Verfolgung zähle ich vor allem die Glaubwürdigkeit – nach und trotz einer vierzigjährigen massiven atheistischen Propaganda. Dann aber auch die Hunderte von Lebensopfern, meistens von Priestern und Ordens-

leuten, die, wie wir glauben, sicher zur Quelle neuen Mutes und zur lebendigen Quelle des Glaubens werden können. Das ist ein Goldschatz der Kirche. Weiter ist es die ökumenische Annäherung der Kirchen. Dazu hat vorwiegend der harte Druck in der kommunistischen Zeit beigetragen. Und vielleicht auch die Vertiefung des Gefühls für die mystische Dimension der Kirche. In der Situation der grausamen Unterdrückung haben viele der Verfolgten, denen es um das Überleben in der Hoffnung ging, gerade diese Dimension intensiv wahrgenommen.

Aber bald nach der Befreiung haben sich Tendenzen durchgesetzt, die ich für unselig halte, weil sie die Glaubwürdigkeit wieder sehr geschwächt, wenn nicht ganz zunichte gemacht haben. Es handelt sich, unter anderem, um die Versuchung des Triumphalismus, um das Bestreben alles wiederherzustellen, was in der Kirche vor fünfzig Jahren gewesen ist, ohne verstehen zu können und zu wollen, dass wir heute viel weiter sind: die Bemühungen um die Rückgewinnung

des beschlagnahmten Kircheneigentums; die Wiedererrichtung von vielen Bauten und Häusern wie auch der Aufbau von neuen; die strikte Ablehnung der offiziellen Kirche gegen die während der Verfolgung geheim geweihten Priester, von denen manche jetzt wieder in die Illegalität vertrieben wurden; die ungelösten Probleme mit den Priestern, die sich damals zur Zusammenarbeit mit der Staatsmacht bereit erklärt haben und die jetzt die Konsequenzen aus diesem Fehlverhalten nicht anerkennen wollen.

Insgesamt kann man sagen: Die katholische Kirche wurde in der Zeit der Verfolgung sicher gestärkt durch zwei Tatsachen: einmal durch die Vertiefung des Glaubens der zum Handeln entschlossenen Priester und Laien, zum anderen durch die wirklichen Opfer, die sie gebracht haben. Und sie wurde gestärkt im Einsatz zur Verteidigung der Gesellschaft gegen die kommunistische Willkür. Leider wurde während der ersten zehn Jahre nach der Wende vieles verwirtschaftet. Wie viel genau, wage ich noch nicht einzuschätzen.

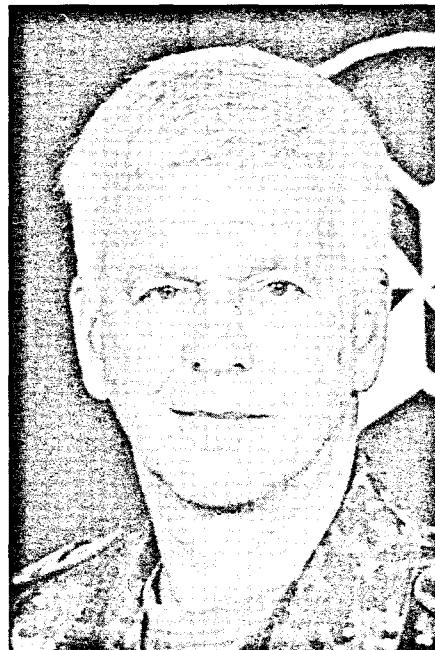
Es gibt Zeichen zurückkehrender Normalität

**Interview mit dem ehemaligen
Oberbefehlshaber der KFOR-
Truppen im Kosovo, General
Klaus Reinhardt**

Das erste Heft von „OST-WEST. Europäische Perspektiven“ (OWEP) zum Schwerpunktthema Südosteuropa ist bei vielen Leserinnen und Lesern auf eine positive Resonanz gestoßen. Um diese Thematik weiter zu vertiefen und die Überlegungen der Autorinnen und Autoren mit der konkreten Realität vor Ort zu konfrontieren, hat die Redaktion den ehemaligen Oberbefehlshaber der im Kosovo stationierten KFOR-Truppen, den deutschen General Dr. Klaus Reinhardt um ein Interview gebeten. Die Fragen stellte Johannes Oelde-mann.

OWEP: Herr General Reinhardt, von Oktober 1999 bis April dieses Jahres waren Sie als Oberbefehlshaber der KFOR-Truppen in Pristina. Wie beurteilen Sie die Entwicklung im Kosovo in dieser Zeit?

Reinhardt: Wir sind seit Mitte letzten Jahres im Kosovo einen großen Schritt vorangekommen. Als die KFOR-Truppen hierher kamen, herrschte Chaos. Es gab ein unglaublich hohes Maß an Gewalt mit bis zu 40 Morden pro Woche. Das waren



Interview

meistens Racheakte von Albanern an Serben und Angehörigen anderer Minderheiten. Nicht ein einziges Geschäft war geöffnet; sie konnten hier nicht einmal ein Stück Brot kaufen. Die Schulen waren geschlossen, niemand arbeitete in den Krankenhäusern, die Straßen waren wie leergefegt.

Heute haben wir eine funktionierende Übergangsverwaltung und eine Interimsregierung. Die Anzahl der Morde ist deutlich zurückgegangen. Wir zählen jetzt im Durchschnitt nur noch drei pro Woche. Das ist etwa die Zahl, die wir in den meisten europäischen Großstädten haben. Dabei handelt es sich in aller Regel nicht nur um ethnisch motivierte Racheakte, sondern häufig um Taten mit kriminellem oder familiärem Hintergrund.

In den Geschäften kann man heute fast alles kaufen, die Kinder gehen wieder zur Schule, die medizinische Versorgung funktioniert, der Autoverkehr ist kaum noch zu regulieren. In Restaurants und Cafés finden Sie selten einen freien Platz. Kurz, es gibt viele Zeichen zurückkehrender Normalität.

OWEP: *In den letzten Wochen haben die Spannungen zwischen Albanern und den im Kosovo verbliebenen Serben eher zu- als abgenommen. Lassen sich ethnische Konflikte mit militärischen Mitteln befrieden?*

Reinhardt: Natürlich sind die Spannungen noch längst nicht abgebaut. Nach allem, was hier erst kürzlich passiert ist, wäre das auch ein Wunder. Dauerhaft können wir die Provinz mit militärischen Mitteln nicht befrieden. Das müssen die Menschen hier selbst in die Hand nehmen. Sie müssen und sie werden lernen, sich wieder gegenseitig zu akzeptieren und in friedlicher Nachbarschaft zu leben. Der Schlüssel dafür ist die wirtschaftliche Entwicklung. 85 Prozent der Bevölkerung haben heute keinen Arbeitsplatz und kein Einkommen. Wenn die Masse der Arbeitslosen in Lohn und Brot gebracht wird, werden sich die Menschen hier wieder mehr auf ihr persönliches Leben konzentrieren und sich vermutlich nichts daraus machen, ob ihr Nachbar an der Werkbank oder im Büro einer anderen Volksgruppe angehört.

OWEP: *Unter dem Schutz der KFOR-Truppen versuchen die Ver-*

einten Nationen im Kosovo eine zivile Verwaltung aufzubauen. Bisher wurden viele Funktionen der Exekutive von den Militärs wahrgenommen. Wann werden diese an die zivile UN-Verwaltung übergeben?

Reinhardt: Die KFOR nimmt nach wie vor auch Polizeiaufgaben wahr. Das ist einfach notwendig, um die Sicherheit zu gewährleisten. Wir haben erst 2.700 der zugesagten 4.800 Polizisten hier. Je mehr Polizisten die internationale Gemeinschaft schickt, desto stärker können wir uns auf unsere eigentlichen Aufgaben konzentrieren. Dennoch muss man sehen, dass die militärischen von den polizeilichen Aufgaben nicht scharf zu trennen sind. Um im Kosovo die Sicherheit zu gewährleisten, werden Militär und Polizei noch auf lange Sicht eng zusammenarbeiten und sich ergänzen müssen.

OWEP: *Im Kosovo sind viele staatliche und nicht-staatliche Hilfsorganisationen tätig. Wie beurteilen Sie deren Arbeit? Welche Erfahrungen haben Sie mit kirchlichen Hilfsorganisationen gemacht?*

Reinhardt: Die Arbeit der Hilfsorganisationen war und ist unglaublich wichtig. Und ich denke, es ist gelungen die vielfältigen Aktivitäten zum Wohle der Bevölkerung zu koordinieren und sie auf die Bereiche zu konzentrieren, in denen Hilfe am dringendsten gebraucht wurde. Gerade die kirchlichen Hilfsorganisationen haben eine große Rolle gespielt, nicht zuletzt deshalb, weil sie ohne je-

de Gewinnorientierung arbeiten können.

OWEP: Welches sind Ihrer Meinung nach die dringlichsten Handlungsfelder beim Wiederaufbau der Gesellschaft im Kosovo?

Reinhardt: Vordringlich ist die Beseitigung der Arbeitslosigkeit. Zudem müssen tragfähige demokratische Strukturen entstehen, die Verwaltung muss weiter aufgebaut werden und das Bildungssystem muss so organisiert werden, dass es den Bedürfnissen der verschiedenen Ethnien gerecht wird.

OWEP: Welche Rolle können in diesem Zusammenhang die christlichen Kirchen – sowohl die Serbische Orthodoxe Kirche als auch die römisch-katholische Kirche – übernehmen?

Reinhardt: Alle Religionsgemeinschaften können den Versöhnungsprozess voranbringen. Und das nicht nur mit sicherlich auch notwendigen symbolischen Akten, sondern mit ganz praktischer Basisarbeit. Ich bin hier in einem kleinen Ort gewesen, in dem sich der katholische Pfarrer, der

orthodoxe Priester und der islamische Hodscha regelmäßig treffen, um miteinander abzustimmen, was sie ihren jeweiligen Gemeinden predigen, um Gewalt und Hass zugunsten von Toleranz und Gemeinsamkeit abzubauen. Das ist praktische und wirksame Versöhnungsarbeit.

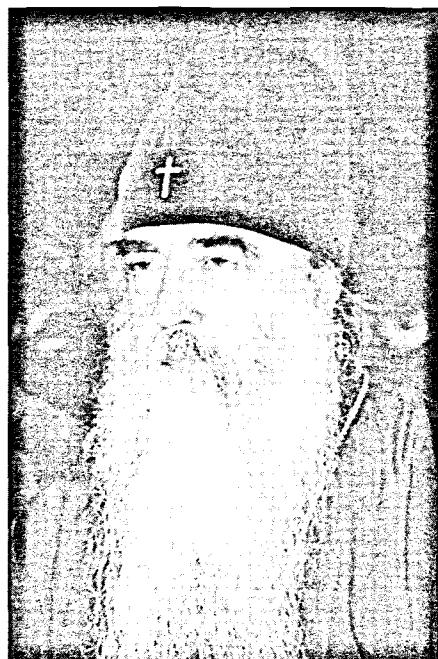
OWEP: Welche Perspektiven sehen Sie für das Kosovo? Kann der „Stabilitätspakt für Südosteuropa“ zur Stabilisierung der Lage auf dem Balkan beitragen oder werden die Krisenregionen Südosteuropas noch lange unter dem Protektorat der Vereinten Nationen stehen?

Reinhardt: Ich bin optimistisch. Die internationale Gemeinschaft hat es auf sich genommen den Balkan dauerhaft zu stabilisieren. Dazu wird auch der Stabilitätspakt seinen Beitrag leisten. Mit langem Atem, der Bereitschaft finanzielle Mittel auch über einen längeren Zeitraum bereitzustellen, mit Fördermaßnahmen für die Wirtschaft, dem Vorantreiben des Aufbaus demokratischer Strukturen und einer über mehrere Jahre aufrechterhaltenen Sicherheitspräsenz wird es gelingen die Region zu stabilisieren.

Ein Ökumeniker in schweren Zeiten: Metropolit Filaret von Minsk

Um die Beziehungen zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und den westlichen Kirchen steht es nicht gerade zum Besten. In den letzten Jahren stand die russische Kirche mehrfach kurz vor dem Abbruch aller ihrer ökumenischen Kontakte und vielen russischen Kirchenvertretern gilt „Ökumene“ geradezu als Schimpfwort.

Metropolit Filaret von Minsk und Sluzk, Patriarchalexarch von ganz Weißrussland, ist wohl derjenige russische orthodoxe Bischof, der sich am stärksten für die ökumenischen Beziehungen einsetzt. Lange Jahre, von 1973 bis 1984, war er Exarch von Mitteleuropa, davon die Zeit bis 1978 mit Sitz in (Ost-)Berlin. Außerdem leitete er von 1981 bis 1989 das Außenamt der Russischen Orthodoxen Kirche, eine der wichtigsten Positionen der Kirche, zumal in der Sowjetzeit. Davor war er bereits viele Jahre stellvertretender Leiter dieser Behörde gewesen. Durch diese Funktionen und durch seine vielfältigen Aktivitäten in ökumenischen Dialogen, etwa mit der Altkatholischen Kirche, der Lutherischen Kirche von Finnland, den Evangelischen Kirchen in der DDR und in der Bundesrepu-



blik oder der Deutschen Bischofskonferenz, wie auch durch seine Mitgliedschaft im Zentralausschuss des Weltkirchenrates konnte er vielfältige Erfahrungen auf ökumenischem Gebiet erwerben.

Als Kyrill Wachromejew wurde der jetzige Metropolit 1935 in Moskau geboren. Gleich nach der Schule trat er in das Geistliche Seminar ein und absolvierte auch die Geistliche Akademie. 1959 wurde er Mönch und nahm den Namen Filaret an. Nach einigen Jahren in verschiedenen Funktionen an der Akademie wurde er bereits 1965, also mit gerade 30 Jahren, zum Bischof geweiht. Anschließend wirkte er bis zu seiner Versetzung nach Berlin als Rektor der Moskauer Geistlichen Akademie. Seit 1978 ist Filaret Metropolit von Minsk, seit

1981 auch ständiges Mitglied des Hl. Synods, des faktischen Leitungsgremiums der Russischen Orthodoxen Kirche.

Durch die Auflösung der Sowjetunion und die Unabhängigkeit Weißrusslands ergab sich auch für die Kirche eine neue Situation. Die dortigen Bistümer erhielten als weißrussisches Exarchat autonomen Status, so dass sie zwar unter dem Moskauer Patriarchat verblieben, aber ihre Angelegenheiten selbstständig regeln konnten. Somit ist Metropolit Filaret seither Oberhaupt der Orthodoxie in Weißrussland, doch durch die Mitgliedschaft im Hl. Synod, durch den Vorsitz der Theologischen Kommission der Russischen Orthodoxen Kirche und durch andere Ämter in enger Verbindung mit ihr.

Der Metropolit hat sich gleich nach dem Nachlassen der Repressionen durch den Staat um die Verbesserung der pastoralen Gegebenheiten in Weißrussland gekümmert. Unter seiner Ägide sind in den letzten Jahren zahlreiche Kirchen gebaut und neue Gemeinden gegründet worden. Auch viele Klöster wurden (wieder)eröffnet. Ein besonderes Anliegen ist ihm die theologische Wissenschaft. Er ist Dekan der 1993 gegründeten Theologischen Fakultät an der „European Humanitarian University“ in Minsk,

einer im gesamten orthodoxen Bereich einmaligen Einrichtung. Für die künftigen Priester seines Exarchats gibt es ein großes Seminar im Kloster Shirowizy, dessen Verlegung nach Minsk geplant ist. Von seinen akademischen Leistungen zeugen auch die zahlreichen Ehrendoktorate, die ihm verliehen wurden.

Metropolit Filaret ist also in vieler Hinsicht eine Ausnahme im russischen orthodoxen Episkopat. Er hat sich in der Sowjetzeit nicht kompromittiert und ist jetzt einer der wichtigsten russischen Hierarchen, dem eine Schlüsselposition unter den russischen Bischöfen zukommt. Seine Aufgeschlossenheit dem westlichen Christentum gegenüber hat ihm zuweilen auch Kritik aus den Reihen derjenigen eingebracht, die schon in jedem Kontakt zu nichtorthodoxen Kirchen einen Verstoß gegen die kirchliche Disziplin sehen. Doch die Ökumene ist Metropolit Filaret so wichtig, dass er sich von solchen Anwürfen nicht beirren lässt. Für die westlichen Kirchen ist es gerade in diesen schwierigen Zeiten von kaum zu überschätzender Bedeutung, dass sie in Metropolit Filaret einen ge sprächsoffenen Partner haben, der bereit ist, die Anliegen der Ökumene auch gegen innerkirchliche Widerstände zu behaupten.

Die Herausgeber stellen sich vor

Renovabis

Solidaritätsaktion der deutschen Katholiken mit den Menschen in Mittel- und Osteuropa



Renovabis wurde auf Anregung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken als die „Solidaritätsaktion der deutschen Katholiken mit den Menschen in Mittel- und Osteuropa“ im März 1993 von den deutschen Bischöfen gegründet. Der Name ist für die Aktion Programm: „Renovabis faciem terrae (Psalm 104) – Du erneuerst das Antlitz der Erde“. Renovabis pflegt Kontakt zu Partnern aus Kirchen und Gesellschaft in 27 mittel- und osteuropäischen Ländern und fördert den Austausch mit den Menschen dort.

Projektarbeit in 27 Ländern

Bis heute hat die Osteuropa-Aktion mit rund 320 Millionen Mark mehr als 6.100 pastorale, sozial-caritative und gesellschaftspolitische Projekte in 27 Ländern Mittel-, Südost- und Osteuropas gefördert. Renovabis möchte durch Hilfe zur Selbsthilfe und durch Ermutigung zur Übernahme von Eigenverantwortung dazu beitragen, menschenwürdige Lebensbedingungen und Perspektiven zu schaffen, damit Christentum, Freiheit und Demokratisierung nicht in wirtschaftlicher Not untergehen, sondern aktiv mitgestaltet werden können. Das dafür notwendige Geld stammt aus der Pfingstkollekte in allen katholischen Pfarrgemeinden in Deutschland, aus Einzelspenden und aus Kirchensteuern sowie zu einem kleinen Teil aus öffentlichen Mitteln. Mit der Pfingstaktion ruft Renovabis speziell in der Pfingstzeit zu Solidarität mit den Menschen im Osten Europas auf.

Partnerschaft statt einseitiger Hilfe

Die Aktion fördert auch den Austausch und den Dialog zwischen Kirchen und Gesellschaft, unterstützt Partnerschaften zwischen Ost und West und wirkt darauf hin, dass die Menschen voneinander lernen, miteinander glauben und so eine vertrauensvolle Nachbarschaft entsteht. Die geographische Nähe zu den Menschen in Mittel- und Osteuropa bietet die Chance des direkten Kontaktes. Viele Katholiken nehmen ihre Chance wahr, Zeichen zu setzen, um die Grenzen zwischen West und Ost zu überspringen. Damit wird die Idee vom „Austausch der Gaben“ verwirklicht.

Begegnungsprogramm „Hallo Nachbar“

Seit Herbst 1998 organisiert Renovabis für Hauptamtliche im pastoralen Dienst ein Begegnungsprogramm, zunächst mit der Kirche in Polen, nun auch mit der Tschechischen Republik. Dabei ist es möglich, das Leben vor Ort am Beispiel einer konkreten Pfarrgemeinde kennen zu lernen. Mit „Hallo Nachbar“ vermittelt Renovabis einen Aufenthalt von einer, zwei oder drei Wochen. Die Gastpfarreien werden so ausgewählt, dass eventuelle Sprachprobleme überwunden werden können.

Internationale Kongresse Renovabis

Seit 1997 findet jedes Jahr im September in Freising der Internationale Kongress Renovabis statt. Die Kongresse dienen der Reflexion über den Weg der Kirchen in den Ländern Mittel- und Osteuropas. Mit ihren Kongressen möchte die Aktion Renovabis Christen aus West und Ost ein Forum bieten, um durch den Austausch ihrer Erfahrungen und im Dialog miteinander Perspektiven für die Zukunft der christlichen Kirchen im Osten Europas zu entwickeln.

- Weitere Informationen über Renovabis finden Sie im Internet unter www.renovabis.de oder erhalten Sie direkt bei Renovabis, Kardinal-Döpfner-Haus, Domberg 27, D - 85354 Freising.

Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK)

Partner in Kirche und Gesellschaft



Man wird wohl in der Weltkirche vergeblich nach vergleichbaren Strukturen suchen. In einer mehr als 150-jährigen Geschichte sind die Laien in Deutschland einen ganz eigenen Weg gegangen. Er war und ist geprägt von dem Willen, sich an der Gestaltung von Staat und Gesellschaft zu beteiligen und am Leben der Kirche mitzuwirken. Im Zentrum der Entwicklung stand und steht das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK), aufs Engste verbunden mit den von ihm veranstalteten Katholikentagen.

Geschichte

Schon bald nach den ersten Katholikentagen entstand der Gedanke, ein „Geschäftsführendes Zentralkomitee“ einzurichten. 1868 wurde dieses Gremium erstmals gewählt. Als Aufgaben des Zentralkomitees wurden genannt: die Vorbereitung der Generalversammlungen, die Sorge für die Ausführung ihrer Beschlüsse und die Weckung sowie Förderung des katholischen Vereinslebens „sowohl durch häufige Kundgebungen in der Presse als auch durch persönlichen Verkehr“. Wurde das Zentralkomitee zunächst vorrangig von Vertretern der katholischen Verbände getragen, so hat es in den letzten 45 Jahren nach seiner Wiederbegründung im Jahre 1952 seine Repräsentanz mehr und mehr erweitert.

Das ZdK heute

Drei Gruppen von Mitgliedern bilden heute das höchste Organ des Zentralkomitees, die Vollversammlung: 97 Persönlichkeiten werden von der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Organisationen Deutschlands gewählt, 84 kommen aus den 27 Diözesanräten und der Zentralen Versammlung der katholischen Soldaten. Die ZdK-Mitglieder aus diesen beiden Gruppen wählen gemeinsam bis zu 45 Einzelpersönlichkeiten aus dem öffentlichen Leben, aus Wissenschaft, Kultur, Kunst, Kirche und

Politik. Sein Selbstverständnis leitet das Zentralkomitee vor allem daraus ab, dass es Laien repräsentiert, die durch ihr Zeugnis den Glauben der Welt mitteilen. Durch Laien wird die Kirche in der Welt, wird die Welt in der Kirche gegenwärtig.

Arbeit des ZdK

Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) hat vor allem einen Auftrag zur Kommunikation. Es ist ein Forum des Gesprächs, des Austausches und der Information und vertritt die Anliegen der Katholiken in der Öffentlichkeit. Es ist Tradition und praktizierte Ökumene, dass die Präsidien des Deutschen Evangelischen Kirchentags und des Zentralkomitees regelmäßig zusammen kommen und gemeinsam Vorhaben planen. Für das Jahr 2003 haben sie sich entschlossen einen ökumenischen Kirchentag durchzuführen. Wie in einem Brennglas bündeln sich in der Arbeit des ZdK die Themen, die auch die Katholikentage prägen, aus denen es hervorgegangen ist und die es heute veranstaltet.

- Weitere Informationen über das Zentralkomitee der deutschen Katholiken finden Sie im Internet unter www.zdk.de oder erhalten Sie direkt beim ZdK, Hochkreuzallee 246, D – 53175 Bonn.

Schwerpunktthema des nächsten Heftes: Russland und Europa

Bücher und Medien

Schwerpunkt: Kirchen im Umbruch

Gatz, Erwin (Hg.): Kirche und Katholizismus seit 1945, Bd. 2: Ostmittel-, Ost- und Südosteuropa. Paderborn u.a.: Schöningh, 1999; ISBN 3-506-74461-3

Körner, Dorothea: Katholiken in Polen. Gespräche mit Intellektuellen (= Studien über Kirche und Politik). Berlin: Verlag am Park, 1998; ISBN: 3-9932180-45-3

Lobkowicz, Nikolaus / Luks, Leonid (Hg.): Der polnische Katholizismus vor und nach 1989. Von der totalitären zur demokratischen Herausforderung (= Schriften des Zentralinstituts für Mittel- und Osteuropastudien, Bd. 1). Köln u.a.: Böhlau, 1998; ISBN: 3-412-07297-4

Pollack, Detlef / Borowik, Irena / Jagodzinski, Wolfgang (Hg.): Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas (= Religion in der Gesellschaft, Bd. 6). Würzburg: Ergon, 1998; ISBN: 3-932004-76-0

Renovabis (Hg.): Wende-Zeit: Wie Christen Europa verändern. Dokumentation des 3. Internationalen Kongresses Renovabis, 16.-18. September 1999. Freising 2000; ISBN: 3-88916-202-9

Tomka, Miklós / Zulehner, Paul M.: Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas (= Gott nach dem Kommunismus). Ostfildern: Schwabenverlag, 2000; ISBN: 3-7966-0974-0

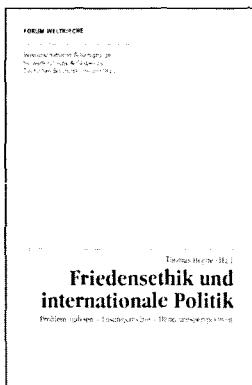
Tomka, Miklós / Zulehner, Paul M.: Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas (= Gott nach dem Kommunismus). Ostfildern: Schwabenverlag, 1999; ISBN: 3-7966-0939-2

Vlk, Miloslav Kardinal: "Also Avanti!" – Christentum und Kirche im Gegenwind der Zeit. Dietlinde Assmus im Gespräch mit dem Erzbischof von Prag. Leipzig: Benno, 1999; ISBN: 3-7462-1318-5

Zulehner, Paul M. / Denz, Hermann: Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie. Düsseldorf: Patmos, 1994; ISBN: 3-491-77946-4

Zulehner, Paul M. / Tomka, Miklós / Toš, Niko (Hg.): Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Ungarn, Litauen, Slowenien (= Gott nach dem Kommunismus). Ostfildern: Schwabenverlag, 1999; ISBN: 3-7966-0975-9

Entwicklung und Frieden im Spiegel der Weltkirche



In diesem Band untersuchen nahm-hafte Autoren wie Freimut Duve, Volk-mar Deile u.a. die friedenspolitischen Schlüsselprobleme der Gegenwart. Im Vordergrund stehen die Außen-, Sicherheits-, Entwicklungs- und Men-schenrechtspolitik. Die Analysen lie-fern die Grundlage für die Entwick-lung friedensethischer Positionen. Der Band entstand im Zuge der Vorberei-tung des neuen Friedenshirtenwortes der deutschen Bischöfe, das für den Herbst 2000 vorgesehen ist, und bie-tet die notwendige Hintergrundlektü-re dazu.

Thomas Hoppe (Hg.)
**Friedensethik und internationale
Politik**
Problemanalysen – Lösungsansätze –
Handlungsperspektiven
Reihe: Forum Weltkirche.
Entwicklung und Frieden, Band 9
2000. 192 S. Kart.
DM 38,- / ÖS 277,- / SFr 36,10
ISBN 3-7867-2231-5

Diese Dokumentation der Jahre 1980 – 1995 enthält sämtliche Europa-Er-klärungen des Papstes, aber auch vie-le relevante Zeugnisse von Bischofs-konferenzen und kirchlichen Ein-richtungen aus allen Teilen des Konti-nents. Ein besonderer Schwerpunkt wurde auf die Wiedergabe der bis da-hin unterdrückten Stimmen aus Mit-tel- und Osteuropa gelegt. So spiegelt sie die dramatische Zeit des Zusam-menbruchs des historischen Sozialis-mus und der politischen Wende in Europa wider.

Jürgen Schwarz (Hg.)
**Die katholische Kirche und
das neue Europa**
Dokumente 1980–1995
Reihe: Forum Weltkirche.
Entwicklung und Frieden, Band 6
1996. Teil 1: 608 S. Kart.;
Teil 2: 572 S. Kart.
DM 98,- / ÖS 715,- / SFr 93,-
ISBN 3-7867-1973-X

Matthias-Grünewald-Verlag · Postfach 30 80 · 55020 Mainz
mail@gruenewaldverlag.de · www.engagementbuch.de



94. Deutscher Katholikentag

31. Mai bis 4. Juni 2000 in Hamburg

Renovabis-Forum zum Thema

**„Die Würde der Frau ist
antastbar – Handel mit
Frauen aus Osteuropa“**

**mit Sr. Lea Ackermann, Renate Augstein
(Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen
und Jugend), Heidi Rall (Bundeskriminalamt),
Bärbel Butterweck (Koordinierungskreis gegen
Frauenhandel), Rita Waschbüsch (Aktionsaus-
schuss Renovabis) sowie Wolfgang Gerstner
(Renovabis, Anwalt des Publikums).**

Moderation: Dr. Michael Albus

Musik: Gruppe „Feuerstein“, Würzburg.

Donnerstag, 1. Juni 2000, 17–19 Uhr

Katholische Akademie Hamburg

OST-WEST

Europäische Perspektiven

1. Jahrgang 2000, Heft 3

Die europäische Russlandpolitik

Schwerpunkt: Russland und Europa

Russland und das „große Europa“

Die Russische Orthodoxe Kirche
und die westlichen Kirchen

Das Baltikum: Russlands
Brücke nach Europa

Porträt: German Gref

Zentralkomitee
der deutschen Katholiken



Ost-West. Europäische Perspektiven

Impressum

Herausgeber:

Renovabis, Solidaritätsaktion der deutschen Katholiken
mit den Menschen in Mittel- und Osteuropa,
P. Eugen Hillengass SJ, Geschäftsführer,
Kardinal-Döpfner-Haus, Domberg 27, D-85354 Freising,
Tel.: 08161 / 5309-0, Fax: 08161 / 5309-11
E-mail: Renovabis@t-online.de; Internet: <http://www.renovabis.de>

und

Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK),
Dr. Stefan Vesper, Generalsekretär,
Hochkreuzallee 246, D-53175 Bonn,
Tel.: 0228 / 38297-0, Fax: 0228 / 38297-44,
E-mail: info@zdk.de; Internet: <http://www.zdk.de>

Redaktion:

Dr. Gerhard Albert, Freising; Dr. Michael Albus, Mainz (verantwortlich);
Prof. Dr. Thomas Bremer, Münster; Wolfgang Grycz, Königstein;
Dr. Johannes Oeldemann, Freising (Redakteur vom Dienst).

Erscheinungsweise: 4x im Jahr.

Bezugspreis: Einzelheft 12,-- DM, Jahresabonnement 36,-- DM.

Bezugsbedingungen: Bestellungen sind an den Verlag zu richten. Das Abonnement gilt zunächst für ein Jahr; es verlängert sich automatisch, wenn nicht sechs Wochen vor Ablauf dieses Jahres schriftlich beim Verlag gekündigt wird.

Verlag:

Matthias-Grünwald-Verlag GmbH, Max-Hufschmidt-Straße 4a,
D-55130 Mainz, Tel.: 06131 / 9286-0, Fax: 06131 / 9286-26,
E-mail: matthgruen@aol.com; Internet: <http://www.engagementbuch.de>

Anschrift der Redaktion:

Redaktion „Ost-West. Europäische Perspektiven“,
Renovabis, Domberg 27, D-85354 Freising,
Tel.: 08161 / 5309-70, Fax: 08161 / 5309-77,
E-mail: Renovabis@t-online.de; Internet: <http://www.renovabis.de/owep>

ISSN 1439-2089

Editorial

Mit dem Jahreswechsel ging in Russland die „Ära Jelzin“ zu Ende. Der neue Mann an der Spitze des russischen Staates, Wladimir Putin, löste sich rasch aus dem Schatten seines Amtsvorgängers und profilierte sich als Staatsführer, der weniger durch große Worte als vielmehr durch eine „Politik der starken Hand“ von sich reden machte. In den 90er Jahren war die Russische Föderation immer mehr ins Abseits der internationalen Politik gerutscht. Das ging so weit, dass die NATO es wagen konnte, ohne Mandat des UN-Sicherheitsrates militärisch in Jugoslawien einzugreifen, was im Gegenüber zur einstigen Weltmacht Sowjetunion sicher nicht möglich gewesen wäre. Die neue russische Führung betrachtete dieses Vorgehen des Westens gewissermaßen als „Freibrief“, um nun ihrerseits ohne Skrupel und ohne Rücksicht auf die internationalen Proteste die tschetschenischen „Terroristen“ militärisch in die Knie zu zwingen.

Nach dieser, durch militärische Machtdemonstrationen beider Seiten äußerst gespannten Periode in den Beziehungen zwischen Ost und West deutet sich nun eine neue Phase der Entspannung an. Dabei scheint Putin verstärkt auf die europäischen Partner zu setzen, wie seine in kurzen Abständen erfolgten Reisen in mehrere europäische Hauptstädte zeigen. Vor diesem Hintergrund gewinnt die Frage nach dem Verhältnis von **Russland und Europa**, dem dieses Heft gewidmet ist, besonderes Gewicht. Wird Russland seine politische Position und seine kulturelle Identität künftig in Verbindung mit den europäischen Nationen oder im Gegenüber zu ihnen definieren?

Die Hauptartikel dieses Heftes beleuchten diese Frage aus politischer und historischer Perspektive. Sie werden ergänzt durch eine Analyse der kirchlichen Beziehungen zwischen Ost und West und eine Darstellung der beonderen Rolle des Baltikums an der Schnittstelle zwischen den europäischen Großmächten. Im Porträt wird einer der mächtigsten Männer in der neuen russischen Führung vorgestellt, der deutschstämmige German Gref. Das Verhältnis zwischen Russland und Deutschland, von dem vielfach behauptet wird, es sei ein besonderes, wird in zwei pointierten Kurzbeiträgen zur Diskussion gestellt. Über Meinungsäußerungen unserer Leserinnen und Leser zu dieser oder einer der anderen Fragen, die wir mit diesem Heft anschneiden, würden wir uns sehr freuen.

Die Redaktion

Inhaltsverzeichnis

<i>Iris Kempe</i>	
Die europäische Russlandpolitik	163
<i>Timofej Bordatschew</i>	
Russland und das „große Europa“	174
<i>Jutta Scherrer</i>	
Russland auf der Suche nach einer postsowjetischen und postkommunistischen Identität	183
<i>Thomas Bremer</i>	
Schwierige Vergangenheit – unsichere Zukunft. Die Beziehungen zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und den westlichen Kirchen	192
<i>Wolfram von Scheliba</i>	
Das Baltikum: Russlands Brücke nach Europa. Russlands Beziehungen zum Baltikum vom Livländischen Krieg bis zur Gegenwart	203
<i>Christine Dodt</i>	
Länderinfo Russische Föderation	218
<i>Wolfgang Grycz</i>	
Polens Katholiken, ihre Kirche und „ihr“ Papst	220
Diskussion	
<i>Irina Scherbakowa</i>	
Deutschland und Russland – ein „normales“ Verhältnis?	230
<i>Paul Roth</i>	
Deutschland und Russland – ein „normales“ Verhältnis?	233
Porträt	
<i>Elfie Siegl</i>	
German Gref – der russische Marx	236
Bücher und Medien	
	239

Die europäische Russlandpolitik

Die Beziehungen zwischen Europa und Russland sind ein Thema, dessen Wurzeln historisch bis ins 18. Jahrhundert zurückreichen, das aber angesichts der gegenwärtigen Entwicklungen von großer Aktualität ist.¹ Das Ende der ideologisch geprägten und auf Machtbestrebungen ausgerichteten Blockkonfrontation zwischen Ost und West konfrontiert Europa mit neuen Risiken, aber auch neuen Gestaltungsmöglichkeiten. Als wichtigster Akteur wird die Europäische Union (EU) im Zuge des Beitritts der mittel- und osteuropäischen Staaten einschließlich der baltischen Staaten in einer neuen direkten Nachbarschaft zur Russischen Föderation stehen.² Einerseits hat die EU bisher keine Beitrittsperspektive für Russland formuliert, und dies würde auch erhebliche interne Integrationsleistungen voraussetzen, andererseits fehlen aber auch die ideologischen und machtpolitischen Unterschiede, um Russland und Europa *a priori* voneinander abzugrenzen.³ Somit steht Europa vor der Herausforderung mit Russland zu kooperieren. Angesichts der enormen Diskrepanzen zwischen wirtschaftlicher Schwäche, sozialen Problemen und politischen Instabilitäten nach innen hin und einem oftmals auf vormodernen, ethnisch dominierten Konflikten basierenden Großmachtstreben nach außen ist Russland ein ungemein schwieriger Partner. Bei der Formulierung und Umsetzung seiner Russlandpolitik muss Europa daher sicherheitspolitische Risiken mit Fragen der inneren Stabilisierung verbinden.

- ¹ Simon, Gerhard: Russland – eine Kultur am Rande Europas, in: Russland in Europa? Innere Entwicklungen und internationale Beziehungen – heute, hg. vom Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien, Köln, Weimar, Wien, 2000, S. 7–23.
- ² Kempe, Iris: Direkte Nachbarschaft. Die Beziehungen zwischen der erweiterten EU und der Russischen Föderation, Ukraine, Weißrussland und Moldova, Gütersloh 1998.
- ³ Giering, C.: Die Europäische Union vor der Erweiterung – Reformbedarf der Institutionen und Verfahren nach Amsterdam, in: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft, Nr. 4/1998, S. 391–405.

Dr. Iris Kempe ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Centrum für angewandte Politikforschung in München.

Verringerung sicherheitspolitischer Risiken

Das Ende des Ost-West-Konfliktes wirkt sich nachhaltig auf die Beziehungen zwischen Russland und Europa aus. Auf dem Höhepunkt der Ost-West-Konfrontation, des Kalten Krieges, setzten sich die Konfliktlinien zwischen Russland und Europa aus einer Mischung von machtpolitischen Hegemonialansprüchen und ordnungspolitischem Sendebe-wusstsein über die „richtige“ oder „falsche“ ideologische Ordnung zusammen.⁴ Diese Konflikte besaßen einerseits den Vorteil, sich auf relativ überschaubare Felder der Auseinandersetzung zwischen den Supermächten USA und Sowjetunion sowie der kapitalistischen und sozialistischen Ideologie zu konzentrieren, während sie andererseits den Nachteil hatten nur sehr schwer durch internationale Organisationen geregelt werden zu können.

Mit dem Auseinanderbrechen der Sowjetunion 1991 und der Auflösung der Kommunistischen Partei lösten sich auch die alten Risiken der Blockkonfrontation zwischen Russland und Europa auf. Allerdings ist das Verhältnis nicht sicherer geworden, sondern die bisherigen Risiken haben sich verändert und sind vielfältiger geworden. Die früheren militärischen Bedrohungen haben sich in erweiterte Sicherheitsprobleme, so genannte *soft security risks*, gewandelt. Dazu zählen ethnische Konflikte, Flüchtlinge, Umweltkatastrophen, illegaler Handel, einschließlich Schmuggel nuklearer Materialien etc.⁵ Neben den Konfliktbereichen ist auch die territoriale Ebene der Konflikte vielfältiger geworden. Bis 1991 war es die Eigenart des „demokratischen Zentralismus“ der Sowjetunion, dass außen- und sicherheitspolitische Entscheidungen nur von der Staats- und Parteispitze in Moskau getroffen werden konnten. Dies hat sich mit dem Wegfall der bisherigen Machtzentren und Entscheidungsstrukturen radikal geändert. Außen- und Sicherheitspolitik wird von einer aus europäischer Perspektive oftmals nur schwer überschaubaren Vielfalt wirtschaftlicher und politischer Entscheidungsträger in Moskau, aber auch in den Regionen (Föderationssubjekten)

⁴ Zürn, Michael: Konfliktlinien nach dem Ende des Ost-West-Gegensatzes – global handeln, lokal kämpfen, in: Politische Theorien in der Ära der Transformation, Hrsg.: Klaus von Beyme, Claus Offe, PVS Sonderheft 21, 1995.

⁵ Czempiel, Ernst-Otto: Im Frieden Handeln. Von den Schrecken des Krieges und den Problemen der Struktur, in: Vierteljahresschrift für Sicherheit und Frieden, Heft 1/1995, S. 13–16.

getroffen. Somit ist Europa mit einer zunehmenden Vielfalt sowohl angesichts der Ausprägung als auch der territorialen Ebene russischer Sicherheitsrisiken konfrontiert.

Zwei Krisenherde haben besondere Bedeutung für die europäisch-russischen Beziehungen: Die militärischen Auseinandersetzungen im Nord-Kaukasus sowie die über Minderheitenprobleme und wirtschaftliche Abhängigkeit ausgetragenen Probleme zwischen Russland und den EU-Beitrittskandidaten Litauen, Lettland und Estland. Beide Konflikte beschränken sich bisher auf den europäischen Rahmen, wobei Washington bewusst die direkte Einmischung in innere Angelegenheiten Russlands vermeidet. Somit ist europäische Politik nicht nur aufgrund unmittelbarer Betroffenheit, sondern auch aufgrund von Instrumentarien und Erfahrungen zum Konfliktmanagement herausgefordert.

Der Tschetschenienkonflikt

Das russische Vorgehen in Tschetschenien verletzt europäische Interessen an der geopolitischen Stabilisierung des gesamten Kaukasus sowie an den Handels- und Rohstoffbeziehungen zu der Region.⁶ Des Weiteren verstößt Russland gegen europäische Standards von Demokratie und Menschenrechten, deren Einhaltung nicht zuletzt vertraglich in dem zwischen der Europäischen Union und der Russischen Föderation 1994 unterzeichneten und 1997 in Kraft getretenen Partnerschafts- und Kooperationsabkommen manifestiert ist.⁷

Zur Durchsetzung ihrer Interessen sowie zur Stabilisierung des Konfliktes haben die europäischen Akteure den Vorteil, im Unterschied zur amerikanischen Außenpolitik weitaus weniger machtpolitischer Motive verdächtigt zu werden und gleichzeitig über Instrumentarien und Erfahrun-

„Die europäischen Akteure haben den Vorteil, im Unterschied zur amerikanischen Außenpolitik weitaus weniger machtpolitischer Motive verdächtigt zu werden.“

⁶ Wolter, Detlev: Die Kaukasus-Politik der Europäischen Union, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 42/99, S. 32–39.

⁷ Beschluss des Rates und der Kommission vom 30. Oktober 1997 über den Abschluss des Abkommens über Partnerschaft und Zusammenarbeit zwischen den Europäischen Gemeinschaften und ihren Mitgliedstaaten einerseits und der Russischen Föderation andererseits, ABL L 327, vom 27.11.1997, sowie KOM (97) 557 endg.

gen zur Regelung von *soft security* Risiken zu verfügen. Diese Vorzüge drohen sich aber angesichts des schwachen außenpolitischen Profils der europäischen Institutionen ins Gegenteil zu verkehren.⁸ Somit konzentrieren sich die europäischen Entscheidungsträger in erster Linie auf die derzeitigen normativen Vorgaben von Freiheit, Demokratie, Achtung der Menschenrechte sowie auf die Grundfreiheiten der Rechtsstaatlichkeit.⁹ Auf seinem Gipfeltreffen im Dezember 1999 in Helsinki erließ der Europäische Rat eine an diesen Grundsätzen orientierte Deklaration zu Tschetschenien.¹⁰ Sollte es nicht zur Lösung des Konfliktes mit friedlichen Mitteln kommen, droht der Europäische Rat die bisherigen Abkommen mit Russland zu überprüfen und die Unterstützung der europäischen Beratungsprogramme einzuschränken. Trotz Konfliktescalation haben die europäischen Entscheidungsträger die angedrohten Sanktionsmechanismen bisher nur im geringen Maß genutzt.

Ein weiterer Vorstoß zur friedlichen Lösung des Tschetschenienkonfliktes geht vom Europarat aus. Nach einer kontroversen Debatte hatte die parlamentarische Versammlung bereits im Januar 2000 Russlands Verbleib im Europarat an folgende Bedingungen geknüpft: Aufnahme des politischen Dialogs ohne Vorbedingungen mit gewählten tschechischen Vertretern, sofortiger Waffenstillstand sowie unabhängige Untersuchungen von Menschenrechtsverletzungen. Nachdem die Forderungen nicht im hinreichenden Maß erfüllt wurden, leitete der Europarat am 6. April 2000 ein Ausschlussverfahren gegen Russland ein.¹¹ Eine derartige Vorgehensweise schuf einen Präzedenzfall in der Geschichte des Europarates. Obwohl damit keine wirtschaftlichen oder militärischen Konsequenzen verbunden sind, enthält dies eine erhebliche Kritik an der russischen Demokratisierung. Gerade die Aufnahme in den Europarat wird immer wieder als „Markenzeichen“ für die Etablierung demokratischer Minimalstandards in den Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjetunion angesehen.

⁸ Halbach, Uwe: „Moskaus Südpolitik“: Russland und Europa im kaspischen Raum, in: Russland in Europa? (vgl. Anm. 1), S. 264.

⁹ Vertrag über die Europäische Union, Art. 6, in: Vertrag von Amsterdam. Texte des EU-Vertrages und des EG-Vertrages, Hrsg. von Thomas Läufer, Bonn 1998, S. 22.

¹⁰ Europäischer Rat (Helsinki), Schlussfolgerungen des Vorsitzes, 10. und 11. Dezember 1999, Anlage II: Erklärung zu Tschetschenien, in: Bulletin Quotidien Europe, Nr. 7613.

¹¹ Der Europarat fordert sofortiges Ausschlussverfahren gegen Russland, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 83, 7.4.2000, S. 1f.

Die Bedeutung der baltischen Staaten

Als zweites Fallbeispiel europäischer Politik gegenüber Russland wird das Verhältnis zwischen Russland und den baltischen Staaten skizziert. Dabei handelt es sich nicht nur um ein sicherheitspolitisches Risiko, sondern angesichts des anvisierten Beitrittes der baltischen Staaten in die EU auch um eine Frage der Nachbarschaftsbeziehungen zwischen Europa und Russland und damit um eine interne Angelegenheit Europas. Ähnlich wie im Tschetschenienkonflikt vermischen sich hierbei regionale, nationale und europäische Aspekte.

Das Verhältnis zwischen Russland und den drei baltischen Staaten Litauen, Lettland und Estland basiert auf der sowjetisch dominierten Vergangenheit.¹² Nach dem Auseinanderbrechen der Sowjetunion und der Manifestation Russlands als deren Rechtsnachfolger verkehrte sich die bisherige Kampfgemeinschaft für Unabhängigkeit von der Sowjetunion in russische Ansprüche auf das Baltikum. Ein außenpolitisch besonders sensibles Thema war die Annäherung von Vilnius, Tallinn und Riga an westliche Institutionen, insbesondere an die NATO. Gleichzeitig distanzieren sich die baltischen Entscheidungsträger so weit wie möglich von dem dominanten russischen Nachbarn, wenden sich außenpolitisch und wirtschaftlich nach Westen und betreiben gegenüber Russland eine Art „Nicht-Politik“. Neben offenen Grenzfragen und Gebietsansprüchen wird dieser Konflikt über die in den baltischen Staaten lebende russischsprachige Bevölkerung ausgetragen. In Lettland und Estland zählen mehr als ein Drittel der Gesamtbevölkerung zur so genannten „russischen Minderheit“, die insbesondere in den estnischen Grenzstädten aber eine Mehrheit von über 80% der Einwohner ausmacht. Angesichts der restriktiven Einbürgerungsgesetze verfügt ein großer Teil der russischsprachigen Bevölkerung in Lettland und Estland nur über begrenzte Staatsbürgerrechte und soziale Rechte, ihre Integration in die jeweilige Gesellschaft zählt nicht zu den Prioritäten der Regierungen. Gleichzeitig machen russische Entscheidungsträger dieses Thema aber auch immer wieder zum Gegenstand von politischen Konflikten und wirtschaftlichen Restriktionen.

¹² Berg, Eiki: Historical and Cultural Dimension of Estonia's Relations with Russia, in: Iris Kempe, Wim van Meurs, Barbra von Ow (Hrsg.): Die EU-Beitrittsstaaten und ihre östlichen Nachbarn - The EU Accession States and Their Eastern Neighbours, Gütersloh 1999, S. 124-144.

In diesen Auseinandersetzungen ist Europa auf mehreren Ebenen zum Handeln herausgefordert: Der Schutz von Minderheiten zählt zu den normativen Prinzipien Europas, durch den Beiritt der baltischen Staaten in die EU werden diese regionalen Sicherheitsrisiken zunehmend auch zu europäischen. Zur Bewältigung dieses Problems und damit auch zur Regelung einer sensiblen Frage in den europäisch-russischen Beziehungen kooperieren der Europarat und die EU mit der OSZE. Angesichts der Renaissance von Minderheitenkonflikten im Osten Europas richtete die OSZE 1989 einen Hochkommissar für Nationale Minderheiten ein

„Durch den Beiritt der baltischen Staaten in die EU werden die regionalen Sicherheitsrisiken zunehmend auch zu europäischen.“

Seite befürwortet werden, haben sie oftmals Schwierigkeiten mit den baltischen Entscheidungsträgern. Diese betrachten die Frage der russischsprachigen Bevölkerung als im Großen und Ganzen gelöst und konzentrieren sich auf andere, ihrer Meinung nach für die Westorientierung wichtigere Politikfelder. Somit hängen die politischen Erfolge der OSZE stärker vom diplomatischen Geschick als von politischen Machtmechanismen ab. Die Politik der EU richtet sich auf die Lösung der Minderheitenprobleme vor der Aufnahme der Kandidatenstaaten in die Union.¹⁴

Allerdings überlässt die EU die Regelung von Minderheitenproblemen innerhalb der baltischen Staaten vorrangig der OSZE. Durch diese Aufgabentrennung ist die europäische Integration nur unzureichend mit der Regelung der Minderheitenprobleme verknüpft. Die OSZE erscheint als der „ewige Kritiker“, während die EU als Partner für den Weg nach Westen angesehen wird. Insgesamt beschränken sich die politischen Möglichkeiten der europäischen Institutionen zur Regelung von Minderheitenkonflikten zwischen Europa und Russland auf präventive Maßnahmen: Es werden Standards gesetzt und Missionen in den Gebieten eingerichtet, in denen es noch nicht zur gewaltsamen Eskalation gekommen ist.

und machte die Formulierung minderheit relevanter Standards und die Überwachung von deren Einhaltung zur Priorität. Dementsprechend existieren in Tallinn und Riga OSZE-Missionen.¹³ Während diese Vertretungen von russischer

¹³ <http://www.osce.org/publications/survey>

¹⁴ Fortschrittsberichte: <http://europa.eu.int/comm/enlargement>

Zwischen Europa und Russland existieren zahlreiche sicherheitspolitische Risiken, für die die hier genannten Fälle nur als Beispiele dienen sollen. Dabei zeigt sich, dass sich die europäische Russlandpolitik derzeit auf eine Art präventive Diplomatie beschränkt. Die Voraussetzung, dass die EU zu einer „friedensstiftenden

„Die europäische Russlandpolitik beschränkt sich derzeit auf eine Art präventive Diplomatie.“

nungsmacht ohne Dominanzanspruch“¹⁵ wird, liegt derzeit im Bereich künftiger Optionen der Gemeinsamen Außen- und Sicherheitspolitik (GASP) der EU und ist an die institutionellen Fortschritte zur Errichtung einer europäischen Verteidigungsidentität und -kapazität geknüpft, um dabei über ökonomische Macht und politische Integration hinaus Antworten auf die neuen Konflikte in Europa zu entwickeln.

Stabilisierung der inneren Entwicklung

Russland ist vor allem auch aufgrund seiner anhaltenden Transformationsprobleme ein schwieriger Partner für Europa. Die europäische Russlandpolitik wird maßgeblich von den politischen, wirtschaftlichen und sozialen Asymmetrien zwischen Europa und Russland beeinflusst. Schon die historische Debatte über Einheit und Differenz zwischen Europa und Russland ist geprägt von unterschiedlichen Modernisierungswegen.¹⁶ Ursache und Symptom anhaltender russischer Transformationskrisen ist die Mischform aus parlamentarischer Demokratie und Autokratie, einer vom Barterhandel dominierten Marktwirtschaft sowie einer nur sehr schwach vom Staat emanzipierten Gesellschaft. Diese Strukturmerkmale führen nicht nur zu inneren Instabilitäten, sondern wirken sich auch auf die Gestaltung der Außenbeziehungen aus. Während symmetrische Verhältnisse zur Einschränkung von Konflikten beitragen, verkörpern Asymmetrien, wie sie zwischen Europa und Russland existieren, ein Risikopotenzial.¹⁷ Mit dem Beitritt der mittel- und osteuro-

¹⁵ Wolter, a.a.O., S. 39.

¹⁶ Simon, Gerhard: Russland – eine Kultur am Rande Europas, in: Russland in Europa?, a.a.O., S. 11–23.

¹⁷ Czempiel, Ernst-Otto: Die Neuordnung Europas: Was leisten NATO und OSZE für die Kooperation mit Osteuropa und Russland?, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 1–2, 1997, S. 34–45.

päischen einschließlich der baltischen Staaten in die EU werden diese Asymmetrien nicht nur zunehmen, sondern die russische Westgrenze droht auch zu einem politischen Stabilitäts- und sozioökonomischen Wohlstandsgefälle quer durch Europa zu werden. Neue Trennlinien drohen zusätzlich durch die Einführung der Schengen-Regelungen und der EU-Handelsvorschriften und Normierungsverfahren in den Beitrittsstaaten. Das zu Russland zählende Gebiet Kaliningrad wird aufgrund seiner Insellage innerhalb der EU zu einem Testfall der europäischen Integration.

Zur Vermeidung neuer Trennlinien und zur Verringerung der Asymmetrien liegt es im Interesse europäischer Entscheidungsträger, die russische Transformation zu stabilisieren, mit europäischen Strukturelementen kompatibel zu gestalten und die politischen Beziehungen auf partnerschaftlicher Grundlage aufzubauen. Zur Umsetzung dieser Strategien werden mehrere Instrumente eingesetzt. Zur direkten Stabilisierung der postsowjetischen Systemtransformationen setzt die EU ihr Programm TACIS (Technical Assistance for the Commonwealth of Independent States) ein. In dessen Rahmen werden Beratungsprojekte in den Bereichen Lebensmittelindustrie und Landwirtschaft, Telekommunikation, Energiefragen und nukleare Sicherheit, Umweltschutz, Verwaltungsreform, Umstrukturierung von Unternehmen sowie Reform der öffentlichen Verwaltung, Transport und Demokratieförderung unterstützt.¹⁸ Ein besonderer Bereich bezieht sich auf Maßnahmen zur grenzüberschreitenden Zusammenarbeit. In der Regel werden diese Maßnahmen in Kooperation zwischen regionalen Experten und Fachleuten aus den EU-Mitgliedstaaten durchgeführt. Von den 1997 für alle Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjetunion und die Mongolei ausgegebenen 3286,1 Millionen ECU entfielen 1060,8 ECU (entspricht 32,3% der Gesamtmittel) auf Russland. Im Vergleich zu einzelnen Staaten sowie zu anderen internationalen Organisationen ist die EU damit der wichtigste Akteur für die Gewährung technischer Unterstützung des russischen Transformationsprozesses.¹⁹

Die europäische Politik richtet sich auf eine Verknüpfung wirtschaftlicher und politischer Interessen. Russland wickelt rund 40% seines Außenhandels mit den EU-Mitgliedstaaten ab und über 50% der

¹⁸ http://europa.eu.int/comm/dg1a/tacis/results/results_rus.htm

¹⁹ http://europa.eu.int/comm/dg1a/tacis/framework/frwrk_assis.htm

ausländischen Direktinvestitionen stammen aus den Ländern der Union.²⁰ Bei den russischen Exporten nach Europa handelt es sich überwiegend um Rohstoffe und Energieträger.²¹ Vor allem auf deutsche Initiative hin unterstützt die EU die Aufnahme Russlands in die Welthandelsorganisation (WHO). Somit ist Europa für Russland ein wichtiger Modernisierungs- und Transformationspartner. Ebenso wie die wirtschaftlichen Beziehungen orientieren sich auch die politischen Interessen Europas an Russland an der Verringerung der Asymmetrien und der Anbindung des östlichen Nachbarn als eines verlässlichen Partners. Im Gegensatz zu den ökonomischen Beziehungen geht die politische Initiative allerdings stärker von den westlichen Entscheidungsträgern aus, die versuchen den Risikofaktor Russland durch Einbindung berechenbar zu machen.

„Europa ist für Russland ein wichtiger Modernisierungs- und Transformationspartner.“

Ein wichtiges Rahmendokument für die politischen Beziehungen ist Russlands Aufnahme in den Europarat 1996 sowie das 1994 unterzeichnete und 1997 in Kraft getretene Partnerschafts- und Kooperationsabkommen mit der EU. Das Abkommen war von europäischer Seite politisch motiviert, verknüpft aber politische mit wirtschaftlichen Interessen.²² Vorgesehen waren zunächst drei Hauptrichtungen der Zusammenarbeit: regelmäßiger politischer Dialog, bis 1998 Prüfung der Errichtung einer Freihandelszone sowie die Intensivierung der kulturellen Zusammenarbeit. Der Ausbau des politischen Dialoges hat durch die Verabschiedung der zunächst auf vier Jahre angelegten „Gemeinsamen Strategie der EU für Russland“ auf dem Kölner EU-Gipfel im Dezember 1999 einen zusätzlichen Impuls erhalten.²³ Die Errichtung einer Freihandelszone zwischen Europa und Russland wurde nicht weiter diskutiert, dafür der Beitritt Russlands in die WHO unterstützt.

Das Partnerschafts- und Kooperationsabkommen sowie die Gemeinsame Strategie drücken den politischen Willen Europas aus, neue wirtschaftliche und politische Trennlinien durch den Kontinent zu vermeiden.

²⁰ Timmermann, Heinz: Russland und die internationalen europäischen Strukturen, in: Russland in Europa?, a.a.O., S. 202.

²¹ Wirtschaftslage und Reformprozesse in Mittel- und Osteuropa, Hrsg.: Bundesministerium für Wirtschaft und Technologie, Berlin 1999, S. 189 ff.

²² Abkommen über Partnerschaft und Zusammenarbeit, a.a.O.

²³ Common Strategy of the European Union on Russia, in: <http://ue.eu.int/pesc/default.asp?lang=en>

den. In Ergänzung zu europäischen Konzepten formuliert sich europäische Russlandpolitik in einer ganzen Reihe regionaler Initiativen: zurückgehend auf finnisches Engagement wurde im Dezember 1997 die „Northern Dimension“ zur politischen und sicherheitspolitischen Zusammenarbeit im Ostseeraum gegründet²⁴, zur wirtschaftlichen Kooperation in der Region bestehen der euro-arktische Barentsee-Rat und der Rat der Ostsee-Anrainerstaaten.²⁵

Die innere Stabilisierung Russlands ist eine Priorität und gleichzeitig Herausforderung für die europäische Russlandpolitik. Letztendlich

„Die innere Stabilisierung Russlands ist eine Herausforderung für die europäische Russlandpolitik.“

kann Europa maximal die Rahmenbedingungen verbessern, die eigentlichen Transformationsprobleme müssen von Russland selbst bewältigt werden. Solange dies nur im so geringen Maß wie bis-

her der Fall ist, hält die partnerschaftliche Politik Europas gegenüber seinem mächtigen, aber instabilen Nachbarn zwar alle Gesprächskanäle offen und umfasst vielfältige Optionen, negiert aber die tatsächliche Ausgangslage. Kommt es zur Eskalation bis hin zu bewaffneten Auseinandersetzungen, zeigen sich schnell die Grenzen bei der Aufrechterhaltung europäischer Standards.

Fazit

Bei der gegenwärtigen Russlandpolitik handelt es sich immer noch um eine Gleichung mit zwei Unbekannten. Das eine Fragezeichen ergibt sich aus dem Akteur Russland: Nach wie vor durch wirtschaftliche Krisen und politische Instabilitäten gekennzeichnet, versucht ein Teil der russischen Entscheidungsträger am außenpolitischen Großmachtstreben festzuhalten und dafür vormoderne Instrumente wie Minderheitenkonflikte zu instrumentalisieren. Diese Politik macht Russland nicht nur instabil, sondern auch gefährlich. Die künftige Entwicklung wird maßgeblich davon abhängen, ob es Russland gelingt nach innen modern und nach außen hin leistungsfähig zu sein.

²⁴ <http://www.baltinfo.org/Docs/eu/ND.htm>

²⁵ Meier, Christian: Russland und die regionale Wirtschaftskooperation in Europa, in: Russland in Europa?, a.a.O., S. 187–198.

Die zweite Unbekannte ist eine einheitliche europäische Außenpolitik. Zwar hat die derzeitige Rolle Europas als „friedensstiftende Ordnungsmacht ohne Dominanzanspruch“ den Vorteil, von Russland als Gegengewicht zu einer von den USA dominierten Weltordnung akzeptiert zu werden, kann aber angesichts ihrer Schwächen in der Sicherheits- und Verteidigungspolitik nur begrenzt auf die Parameter internationaler Beziehungen einwirken. Somit wird europäische Russlandpolitik immer noch stark von den einzelnen Mitgliedstaaten der EU dominiert und sind insbesondere Sicherheitsfragen Gegenstand der transatlantischen Beziehungen.

Russland und das „große Europa“

Die dramatischen Ereignisse des letzten Jahres – die Zähmung der widerstrebigen Serben auf dem Balkan und die Einladung einer ganzen Reihe neuer Länder zu Verhandlungen über einen EU-Beitritt – zeugen davon, dass der Prozess der Zusammensetzung des Mosaiks der Alten Welt zu einem bunten Glasbild bereits unumkehrbar geworden ist. In 10 oder 15 Jahren steht Russland vor einem neuen „großen Europa“ vom Bug bis zum Atlantik, und damit wir uns dann nicht in der gefährlichen Lage zweier verfeindeter Welten sehen, die nur durch den dünnen Puffer der Ukraine voneinander getrennt sind, müssen wir alle darüber nachdenken, wie die Beziehungen so aufgebaut werden können, dass sie genügend Stabilität erlangen, um sich der zerstörerischen Wirkung politischer Emotionen entgegenstellen zu können.

Die Frage, ob Russland ein Teil Europas und der europäischen Zivilisation ist oder sich grundsätzlich davon unterscheidet, wird ungeachtet dessen, dass es vom formalen und institutionellen Standpunkt aus bereits eine verneinende Antwort darauf gibt¹, noch für ziemlich lange Zeit auf der Tagesordnung stehen. Dieses Problem ist eines der Schlüsselprobleme der russischen politologischen Diskussion. Kaum ein anderes Thema der nationalen Außenpolitik wird als derart schmerhaft empfunden.

Historische Voraussetzungen

Wenn man die gestellte Frage bejaht, dann muss man erklären, dass die langjährige Erfahrung von Kriegen Russlands mit europäischen Völkern

¹ Hier denke ich an die formale und vertragliche Seite der Beziehungen, die momentan Russland, die Ukraine, Weißrussland und Moldova aus der Gruppe der wahrscheinlichen Kandidaten für einen EU-Beitritt ausschließt.

Dr. Timofej Bordatschew ist leitender Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Europastudien der Russischen Akademie der Wissenschaften, Moskau.

kern, dass das 300-jährige Tataren- und Mongolenprotektorat und das kommunistische Experiment, das entscheidenden Einfluss auf die Mentalität der russischen Bewohner und auf das Machtssystem ausgeübt hat, dass also all das einfach ärgerliche Fehler gewesen sind, Abweichungen im Prozess der historischen Entwicklung eines (im Ganzen gesehen) europäischen Volkes. Wenn man die Frage aber verneint, muss man die gegenseitige Entfremdung als unausweichlich anerkennen und die Versuche von Zar Peter dem Großen, Russland nach Europa zu führen, als despotische Gewaltanwendung gegenüber beiden und schließlich die asiatische Versklavung der kommunistischen Zeit als gesetzmäßiges Schicksal eines Volkes, das nichts anderes wünscht, als seinen Hals unter den Stiefel des nächsten Despoten zu legen.

Wenn wir uns der praktischen Ebene unserer Gegenwart zuwenden, sehen wir, dass die Beziehungen Russlands zu Europa voller Widersprüche sind. Einerseits möchten die Bewohner Russlands, wenigstens seines westlichen Teils, in Europa, auf das ohnehin etwa 40 % des russischen Außenhandelsumsatzes entfällt, Geschäfte machen. Die Vertreter der Elite des russischen außenpolitischen Denkens unterstreichen regelmäßig die Notwendigkeit und die Natürlichkeit einer Vertiefung der Zusammenarbeit mit der EU und sogar in den heutigen, für gemeinsame Beziehungen äußerst ungünstigen Zeiten bauen sie gewaltige Projekte für die Zukunft. Intellektuelle in Moskau, St. Petersburg und im ganzen Land unterstreichen die Hochachtung und den Respekt gegenüber europäischen Errungenschaften, die sie ausdrücklich den amerikanischen gegenüberstellen, wobei sie Letztere für den Triumph von unnötigem Kitsch und politisch korrekten Klischees halten.

„Die Beziehungen zwischen Russland und Europa sind voller Widersprüche.“

Andererseits entdecken wir ein absolutes gegenseitiges Unverständnis in den allerwichtigsten Fragen. Für das Bewusstsein des Europäers des 21. Jahrhunderts ist die Idee inakzeptabel, Hunderttausende der eigenen Bürger in feuchten Zelten zu halten, irgendwo an der Grenze zwischen Tschetschenien und Inguschetsien. Den russischen Bürgern geht es ihrerseits nicht in den Kopf, wie die Abgeordneten des Europarats gleichzeitig Haider verurteilen und die Vertreter der tschetschenischen Separatisten durch die Parlamentskorridore führen können. Und das, obgleich man dem Führer der österreichischen Xenophoben noch keinen einzigen abgeschnittenen Kopf anrechnen kann. In der Aufarbei-

tung dieses gegenseitigen Unverständnisses liegt offensichtlich auch der Schlüssel zur Beseitigung des beiderseitigen Unbehagens.

Es drängt sich eine in jeder Hinsicht bedauerliche Erklärung auf. Wir haben zu viel gemeinsam, aber genau das macht unter den bestehenden Unterschieden die innere Auseinandersetzung oder den Gegensatz zwischen Russland und Europa noch härter. Für die russischen Bürger heißt das, sich wegen dessen erwünschter Nähe und seiner dauerhaften Feindschaft Europa gegenüber immer mit einer Hassliebe zu verhalten. Für die Europäer bedeutet das die unangenehme und kräftezehrende Perspektive, die Risiken zu berechnen, die durch eine solche Nachbarschaft entstehen, und ewig auf der Hut zu sein.

Die Erfahrungen der letzten zehn Jahre

Die komplizierte Geschichte der bewussten Beziehungen des neuen Russland und Europas beginnt in den 90er Jahren, als beide Seiten dramatische Veränderungen ihrer politischen Konfiguration durchlebten. Moskau, das mit dem kommunistischen Experiment Schluss gemacht hatte, begann sich zur Integration in die Weltwirtschaft hin zu orientieren. Bestätigung hierfür war der verzweifelte Versuch eines liberalen Rucks der Regierung Gajdar. Europa nahm Kurs auf eine entschiedene Vertiefung der Integration und auf die konsequente Erweiterung seines wichtigsten politischen Instituts, der Europäischen Union. Auf diese Art mussten beide Seiten ihre gegenseitigen Beziehungen von Null ausgehend aufbauen, da sie selbst unter dem Einfluss von inneren Transformationsprozessen standen.

In Russland wurde und wird die EU traditionell als eine Art Alternative zur NATO verstanden. Die Zahl der Euroskeptiker, die überzeugt sind, dass die politische Zusammenarbeit mit den USA für Russland viel wichtiger ist, war niemals größer. Sie haben jedoch nicht die wichtigsten Funktionen im Apparat des Außenministeriums und der Regierung eingenommen. Die völlige Gleichgültigkeit Moskaus gegenüber der

„In Russland wird die EU traditionell als eine Art Alternative zur NATO verstanden.“

Idee einer europäischen Integration begann seit 1989 dem Bemühen zu weichen, Kontakte zur europäischen Demokratie aufzubauen und gegenseitig nützliche Wirtschaftsbeziehungen auf eine dauerhafte Grund-

lage zu stellen.² Die gegenseitigen Beziehungen zwischen Russland und Europa bekamen ihre grundsätzliche Form im „Partnership and Cooperation Agreement“, das auf der griechischen Insel Korfu 1994 unterzeichnet wurde, aber erst im Dezember 1997 in Kraft trat.

Im Sommer des Jahres 1999 wurde auf dem EU-Gipfel eine „Gemeinsame Strategie der Europäischen Union für Russland“ angenommen. Als Antwort stellte das russischen Außenministerium ein eigenes Dokument vor, das überschrieben war mit „Strategie der Entwicklung der Beziehungen der Russischen Föderation mit der Europäischen Union für eine mittelfristige Perspektive (2000–2010)“. Diese beiden Dokumente drückten das Interesse der beteiligten Seiten an der Bildung von stabilen und ausgeglichenen Beziehungen aus. Die Billigung solcher solider Dokumente sollte eine zuverlässige juristische Basis für die Beziehungen, die sich mit großer Geschwindigkeit entwickeln, werden. Sowohl in Moskau als auch in den europäischen Hauptstädten wurden mehrfach Wünsche nach weiterer Entwicklung der Beziehungen geäußert, welche sich auf die solide Basis der außenwirtschaftlichen Beziehungen Russlands stützen, in denen Europa weit hinter den USA und Japan liegt.

Dessen ungeachtet traten die russisch-europäischen Beziehungen mit einer tiefen Krise in das Jahr 2000 ein. Die Größe des gegenseitigen Unverständnisses wird an den Entscheidungen des EU-Gipfels in Helsinki deutlich. Dort haben die Führer des vereinten Europas (was für viele russische Bürger ein Schock war) Russland wegen der „nichtselektiven“ Gewaltanwendung in Tschetschenien verurteilt und die Türkei, deren Regierung seit Jahren die kurdische Minderheit terrorisiert, zu Verhandlungen über einen EU-Beitritt eingeladen. Auf den ersten Blick könnte man diesen Schritt zusammen mit den vorhergegangenen scharfen Äußerungen an die Adresse Moskaus als Antwort auf das Verhalten Russlands während des Krieges der NATO gegen Jugoslawien und als eine besondere Art des „Austauschs von Komplimenten“ verstehen. Doch leider ist das alles nicht so einfach. Die russisch-europäischen Beziehungen sind tatsächlich so tief gefallen, dass die jetzige Krise einfach geschehen musste und dass auch ohne Tschetschenien ein Anlass für sie gefunden worden wäre.

In der Wirklichkeit der russischen Außenpolitik fehlte immer in katastrophaler Art und Weise eine adäquate Vorstellung über die Rolle und den Platz Europas im System der internationalen Beziehungen. Moskau

² Vgl. O. Chan, Rossija i Evropejskij Sojuz, St. Petersburg 1999, S. 7.

war im geopolitischen Spielen mit den USA engagiert und daher immer geneigt, die alte Welt als ruhiges Hinterland zu betrachten, wo man sich im angenehmen Kreis der französischen und deutschen Freunde nach den Diskussionen mit Amerika erholen konnte. Das erste Alarmsignal erklang in dem Moment, als sich Frankreich und Deutschland im Dezember 1998 faktisch mit den Luftangriffen der Engländer und Amerikaner auf den Irak solidarisierten. Und danach geschahen die Ereignisse auf dem Kosovo, als die

„Der russischen Außenpolitik fehlte immer eine adäquate Vorstellung über die Rolle Europas im System der internationalen Beziehungen.“

wichtigsten Europäer die Meinung Moskaus fast völlig ignorierten. Die Reaktion seitens Russlands war eine bittere Verstimmung, die jedoch leider nicht dazu führte, die entstandene Praxis der Beziehungen sachlich zu überprüfen. Man ließ zu, dass sich Widersprüchlichkeiten bis zur kritischen Grenze ansammelten, und im Herbst/Winter 1999 kam es zur Explosion.

Die Europäer waren ihrerseits in den letzten Jahren fast ausschließlich mit ihren inneren Angelegenheiten beschäftigt, wobei sie die Lösung der wichtigen Probleme der eigenen Sicherheit, sei es die Erweiterung des Nordatlantikpaktes oder die Befriedung des Balkans, den Vereinigten Staaten überließen. Das ist jetzt anders. Europa macht sich mit Überzeugung auf zu einer grundsätzlich neuen Ebene der Integration, nämlich der militärisch-politischen, was eine neue Artikulation von Verhaltensprinzipien auf internationaler Ebene verlangt. Außerdem haben die Regierungswechsel in der Alten Welt, die in den letzten zwei Jahren vollzogen wurden, eine neue Generation von Politikern an die Macht gebracht, die völlig von den Folgen des Zweiten Weltkrieges emanzipiert sind und die mit Vorstellungen von Russland als dem Land Breschnjews aufgewachsen sind, das den Prager Frühling erstickt und Afghanistan besetzt hat.

Das Problem liegt darin, dass es in der ganzen Geschichte des neuen Russland keine einzige mit Europa strittige Frage gegeben hat, deren Schärfe dazu geführt hätte, die Beziehungen zu klären. Sogar das Problem der NATO-Erweiterung wurde hauptsächlich in einem Dialog zwischen Moskau und Washington diskutiert. Die Bewohner der Alten Welt sind praktisch nicht mit Russland in einen Dialog eingetreten, obwohl sie uns gelegentlich daran erinnert haben, dass sie zum Atlantik-Pakt gehören. So haben sie unbewusst die Rolle des „guten Polizisten“ gespielt (die USA somit die des „schlechten Polizisten“). Das hat so lange

funktioniert, bis beide Seiten durch ihre inneren Probleme buchstäblich an die Wand gedrückt waren. Für uns ist das die Notwendigkeit, auf dem Recht des russischen Staates zu beharren (und dieses Recht gibt es nun einmal), das gesamte Territorium des Landes zu kontrollieren. Die Europäer müssen ihre Fähigkeit erweisen, in wichtigen Fragen mit einer eigenen und abgestimmten Position aufzutreten. Es würde sich für beide Seiten lohnen, eine für sie wirklich wichtige Frage zu erörtern, nämlich wie der scharfe Konflikt zustande gekommen ist. Da die Europäer daran gewöhnt sind, dass sich auch die ärgsten Konflikte gleichsam von selber lösen, sind sie darüber verwundert, dass Moskau hart bleibt und ihre Einmischung in das Tschetschenien-Thema nicht akzeptiert. Das ganze System der Beziehungen, das doch stabil erschien, stürzt vor unseren Augen zusammen und der EU-Kommissar für außenpolitische Beziehungen hat bereits über die Möglichkeit gesprochen, die Übereinkunft über Partnerschaft und Zusammenarbeit wieder aufzuheben. All das, was jahrelang als Beispiel für eine schrittweise Zusammenarbeit gelobt wurde, erwies sich als hohl, als Koloss auf tönernen Füßen.

Das ist die traurige Bilanz einer fast zehnjährigen Erfahrung von Beziehungen zwischen dem neuen Russland und Europa, die Bilanz eines Dialogs ohne Verständnis für die Logik der Handlungen des Partners, für seine Ziele und inneren Motive. In Russland ist der Sinn eines Eintritts Russlands in den Kreis der europäischen Völker unverständlich geworden. Der deutlichste Ausdruck dieses bedauerlichen Fakts sind die jüngsten Vorgänge in der parlamentarischen Versammlung des Europarats und besonders die Reaktion der russischen öffentlichen Meinung darauf. Diese Reaktion war optimistisch. Der Grund dafür, dass die russische Presse und die öffentliche Meinung die Entscheidung der parlamentarischen Versammlung, Russland zu suspendieren, positiv aufgenommen haben, ist die Tatsache, dass bei der Mehrheit der russischen Bürger, und zwar auch bei den Vertretern der politischen Klasse, eine auch nur einigermaßen klare Vorstellung über die Ziele und den Sinn einer Mitgliedschaft ihres Landes im Europarat völlig fehlen. Die öffentliche Meinung in Russland hat gesehen, dass es jetzt endlich möglich sein wird, den qualvollen Gegensatz zwischen der Notwendigkeit, die formale Mitgliedschaft Russlands in diesem angesehenen Klub zu bezeu-

„All das, was jahrelang als Beispiel für die schrittweise Zusammenarbeit gelobt wurde, erwies sich als Koloss auf tönernen Füßen.“

gen, und dem völligen Unverständnis für den Gehalt seiner Aktivitäten aufzulösen.

Ich wage zu behaupten, dass der wichtigste Grund für die Krise in den russisch-europäischen Beziehungen das Fehlen einer gemeinsamen Sprache ist. Denn auch die Liberalen in der russischen außenpolitischen Elite, die darauf beharren, dass Russland zu Europa gehört, verlangen von Europa nur Technologien und Investitionen und verweigern ihm das Recht, die ihm eigenen Werte zu verbreiten. Die scheinbare Nähe der materiellen Kultur führt keineswegs zu gegenseitigem Verständnis. In Russland versteht man jetzt nicht nur Europa nicht, sondern man ist sich nicht einmal des Grades und des Ausmaßes dieses Unverständnisses bewusst. Wir befinden uns jetzt viel weiter von Europa entfernt als sogar die baltischen Nachbarn Russlands, die zwar an einem posttotalitären Komplex leiden, aber dennoch ihre Ziele deutlich sehen und mit dem Fleiß aufmerksamer Schüler zu verwirklichen suchen.

Russlands Perspektive: „Rückkehr nach Europa“

Es lässt sich vermuten, dass Russland immer noch vor der Wahl steht, entweder die europäischen Werte anzunehmen oder seinen eigenen Weg zu gehen. Aber Russland ist zu klein, um die Rolle einer selbstständigen Zivilisation zu spielen. Seine Bevölkerung (jetzt leben in Russland etwas mehr als 145 Millionen Menschen) übertrifft die der großen europäischen Staaten nur um ein Geringes und erweist sich als völlig unbedeutend im Vergleich zur Gesamtbevölkerung der Europäischen Union. Ein enger Korridor von Möglichkeiten, der durch die lange Periode des zerstörerischen Totalitarismus, durch den Zerfall des Imperiums und durch das Jahrzehnt nicht immer erfolgreicher Reformen vorherbestimmt war, hat Russland nur einen Ausweg gelassen – die Rückkehr nach Europa. Sollte Russland das nicht akzeptieren, wäre das ein riesiger historischer Fehler, der sehr wahrscheinlich dazu führen würde, dass das Land zwischen den Mühlsteinen der Zivilisationen des Ostens, des Südens und des Westens zermahlen wird. Die Form, in welcher sich dieser Prozess der „Rückkehr nach Europa“ vollzieht, ist nicht so wichtig. Grundsätzliche Bedeutung hat jedoch, dass die Bürger und die politische Elite Russlands ihn als unausweichlich akzeptieren. Dadurch wird Russland die Chance erhalten, eine Identität zu erwerben und seine Zugehörigkeit zur Geschichte der europäischen Zivilisation zu verspüren.

In der Praxis wäre das angemessenste Verhaltensmodell für Russland die Entwicklung der Beziehungen mit Europa nicht auf deklarativer oder rein institutioneller Ebene, sondern durch funktionelle Zusammenarbeit, durch wirkliches Einbeziehen. Dafür ist es zunächst notwendig, strategische Prioritäten in den Beziehungen mit der EU zu bestimmen. Diese verlangen ihrerseits nicht die Verkündigung der Zugehörigkeit zur europäischen Zivilisation immer und überall, sondern die Anerkenntnis dessen, dass die europäischen Werte wirklich für die russischen Bürger mehr als einfach Worte sind. Die Regierung und die Bürger Russlands müssen verstehen, dass die bestehende wirtschaftliche Zusammenarbeit und die mögliche militärisch-politische Kooperation mit der NATO und der EU/WEU zwar wichtig sind, aber nicht den automatischen Zugang zu Europa sichern.

Dafür muss Russland Europa erst kennen lernen. Es ist notwendig, den Geist der europäischen Zivilisation zu spüren und zu verstehen, sich die geschriebenen und ungeschriebenen Regeln und Traditionen anzueignen, welche die Verhaltenslogik der Europäer bestimmen, und dafür muss man notwendigerweise lernen. So muss die Zusammenarbeit zunächst „pädagogischen“ Charakter haben. Je mehr „Europäer im Geist“ in der russischen Wirtschaft, in staatlichen Institutionen und in der höheren Erziehung leben und arbeiten werden, um so eher wird Russland genau das hören können, was Europa ihm sagen will, und nicht nur den gespenstischen Widerhall der russischen Vorstellungen über Europa, die nichts mit der Wirklichkeit zu tun haben.

„Russland muss Europa erst kennen lernen.“

Jetzt sehen wir, dass die neue politische Führung Russlands den Boden für die Entwicklung neuer Beziehungen mit Europa sondieren will. Daran, wie das geschieht, kann man zwei wichtige Momente erkennen. Einerseits erkennt Moskau noch nicht völlig die Natur der EU und versucht, Beziehungen mit Gegengewicht zu entwickeln. Russland macht die Erweiterung der Beziehungen mit Großbritannien zum Gegengewicht für die traditionellen Partner Frankreich und Deutschland, deren Position in der Tschetschenienfrage für Moskau eine unangenehme Überraschung war.

Gleichzeitig sind für die neue russische Führung Pragmatismus und Ausrichtung auf das physische Überleben des Landes charakteristisch. Das erlaubt es zu behaupten, dass diese Führung in adäquatem Maße wahrgenommen hat, wie eng der Korridor der verbliebenen Möglich-

keiten ist. Gleichzeitig ist unter den gegenwärtigen Umständen eine produktive strategische Zusammenarbeit nur dann unmöglich, wenn man sich in den Konzepten nicht versteht. Deswegen führt die Notwendigkeit nicht nur einer Kooperation, sondern einer wirklichen Annäherung Russlands und Europas fast unausweichlich dazu, dass die politische Elite reale Schritte in diese Richtung unternehmen wird. Und nur so wird Russland aus dem geschlossenen Kreis von Liebe und Hass gegenüber Europa herauskommen können, der mit jeder neuen Umdrehung enger wird und das Land sowie die Bevölkerung zu erdrücken droht.

Aus dem Russischen übersetzt von Thomas Bremer.

Russland auf der Suche nach einer postsowjetischen und postkommunistischen Identität

Geschichte wird in allen Ländern und von allen politischen Kulturen zur Legitimation von Herrschaft genutzt. Ihre Vereinnahmung durch die Politik ist kein Spezifikum totalitärer oder ehemals sozialistischer Staaten. Die mehr als siebzigjährige kommunistische Herrschaft in der vormaligen Sowjetunion hat dort jedoch ganz zweifellos eine Instrumentalisierung der Geschichte bisher unbekannten Ausmaßes gezeitigt und damit einen besonders schwerwiegenden Einschnitt in das historische Bewusstsein der russischen Gesellschaft verursacht. Aus dieser Situation herauszugelangen, erfordert einen langen Prozess der Bewusstwerdung und Aufarbeitung der Vergangenheit. Es wäre utopisch anzunehmen, dass sich der Übergang aus dem ideologischen Zwang sowjetischer Mythen in eine reine „mythenfreie“ Zeit gleichsam über Nacht vollzöge. Neue Mythen entstehen, die sich bisweilen nahezu automatisch aus der Ablehnung der alten Mythen ergeben, ja diese oft nur umkehren. Der britische Historiker Eric Hobsbawm hat von der „Erfindung von Traditionen“ (*„invention of traditions“*) gesprochen und diesen Prozess als Folge eines schnellen sozialen Wandels erklärt, der „die gesellschaftlichen Muster, für die die ‚alten‘ Traditionen geschaffen wurden, schwächt oder zerstört“. Hobsbawm wies in diesem Zusammenhang ebenfalls auf Praktiken symbolischer oder ritueller Natur hin, die eine Kontinuität mit einer „brauchbaren“ geschichtlichen Vergangenheit herzustellen versuchen.¹

Die Perestrojka hat mit ihrer Politik der Glasnost das politische und historische Bewusstsein der russischen Gesellschaft (und keineswegs nur

¹ Vgl. E. Hobsbawm, Terence Ranger (Hrsg.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983.

Jutta Scherrer ist Professorin für russische Kultur- und Sozialgeschichte an der Ecole des hautes études en sciences sociales in Paris.

ihrer Eliten und der Intelligenzja) wahrhaft erschüttert. Die zweite Hälfte der achtziger Jahre ist durch einen Boom von Enthüllungen über die Vergangenheit charakterisiert. Gorbatschow selbst hatte gefordert, die „weißen Flecken“ der Geschichte zu füllen: das geschah über die Verbrechen der Stalinzeit und des kommunistischen Unrechtsregimes ganz allgemein bis zur Absage an den Leninkult und die Oktoberrevolution. Dadurch, dass die Oktoberrevolution als Staatsstreich abgewertet wurde, verlor auch der Sowjetstaat seine Legitimation, und damit wurde auch die sowjetische Periode der Geschichte Russlands in Frage gestellt.

Nach der Auflösung des Sowjetimperiums Ende 1991 und dem Ende der Herrschaft der kommunistischen Partei galt es, eine neue Identität zu schaffen, die gleichsam das ideologische Vakuum füllte, das offiziell die marxistisch-leninistische Weltanschauung eingenommen hatte. Die Suche der russischen Gesellschaft nach einer postsowjetischen, postkommunistischen Identität liegt den öffentlichen Diskursen der politischen Eliten zugrunde, sie prägt das Selbstverständnis der verschiedenen politischen Parteien und ihrer Führer. Es

„Die neue Identität wird häufig in den Wertvorstellungen des vorrevolutionären Russland gesucht.“

handelt sich um einen längst nicht abgeschlossenen Prozess, der steten Wandlungen unterliegt, jedoch zumindest eine Konstante aufzuweisen hat: die neue

Identität wird häufig in den Wertvorstellungen des vorrevolutionären Russland gesucht. Symbolisch kommt das auch darin zum Ausdruck, dass Jelzin die kommunistische Staatsflagge mit Hammer und Sichel durch die Trikolore auswechseln ließ, die einst Peter der Große aus Holland mitgebracht hatte, und dass der doppelköpfige Adler der Romanows zum neuen Staatsemblem wurde. Im Folgenden sollen einige Phänomene dieses ideologischen Paradigmenwechsels erörtert werden, der im letzten Jahrzehnt in Russland stattfand.

„Westler“ und „Russophile“

Die seit der Perestrojka und insbesondere in den ersten Jahren nach der Auflösung der Sowjetunion verbreitete Hoffnung, in der Russischen Föderation in absehbarer Zeit eine Zivilgesellschaft, einen Rechtsstaat und eine Marktwirtschaft nach dem Vorbild des liberalen und demokratischen Westens zu verwirklichen, erwies sich schnell als Trugschluss. Die „Reformer“, „Liberalen“ und „Demokraten“, die diese Politik ver-

traten, verstanden sich bewusst als Westler in Abgrenzung zu den „Traditionalisten“ oder „Russophilen“. Der Terminus Westler (russisch *sapadniki*) hatte in den gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts eine Gruppe der Intelligenzija bezeichnet, die im Unterschied zu den Slawophilen das Reformwerk Peters des Großen bejahte und für Russland einen dem Westen ähnlichen Weg der Modernisierung forderte: „Europäisierung“ galt als identisch mit Modernisierung. Die „Westler“ des 19. Jahrhunderts waren jedoch keine programmatisch oder organisatorisch einheitliche Bewegung. Sie bestanden in ihrer Mehrheit aus politisch Gemäßigten, die die Leibeigenschaft kritisierten und eine reformerische Veränderung der Autokratie auf der Grundlage bürgerlicher Freiheiten forderten (wie die Historiker T. N. Granowski und K. D. Kawelin). Ein anderer, radikalerer Flügel war am Linkshegelianismus und den Ideen der französischen Sozialisten orientiert; seine Vertreter (hierunter A. I. Herzen, M. A. Bakunin wie auch zahlreiche Literaturkritiker) übten scharfe Kritik an den sozialen und politischen Verhältnissen des Staatswesens unter Nikolaj I. Die spätere revolutionäre Opposition ging aus dieser Gruppe der Westler hervor. Auch die russischen Marxisten reihten sich in die Denktraditionen der Westler ein: Russlands Rückständigkeit sollte durch eine Orientierung an der Industrialisierung und am Kapitalismus des Westen aufgeholt werden – um damit die Voraussetzung der sozialistischen Revolution zu schaffen.

Im Unterschied zu den Westlern lasteten ihre intellektuellen Gegenspieler, die Slawophilen oder besser Russophilen, der von Peter dem Großen begonnenen Europäisierung Russlands den Bruch mit den bodenständigen Werten der altrussischen Gesellschaft und vor allem die Kluft zwischen Gebildeten und Volk an. Zu den altrussischen bzw. alt-slawischen Werten gesellschaftlicher Organisation gehörten die kollektiv organisierte Bauerngemeinde (russisch *mir, obschtschina*) und die genossenschaftliche Gewerbeorganisation des Artel, auf deren Grundlage die Slawophilen die sozialen Beziehungen reformieren wollten. Die Hauptdenker der Slawophilen (wie A. S. Chomjakow, I. W. Kirejewski, K. S. Axakow) lehnten ein System parlamentarischer Repräsentation ab und befürworteten dafür ein „organisches“ Staatsgebilde im Rahmen der Autokratie, das von den Prinzipien christlicher Ethik und Gemeinschaftlichkeit (*sobornost*) geprägt würde. Im Unterschied zu den Westlern wiesen sie der Orthodoxie eine entscheidende Rolle zu; die spezifisch russische Frömmigkeit und Geistigkeit wurde von ihnen dem Ra-

tionalismus des Westens gegenübergestellt. Uneinheitlich blieben die Vorstellungen der Slawophilen jedoch über andere slawische Nationen und ihre Rolle in Bezug auf die historische Mission des orthodoxen Russland. Elemente der slawophilen Ideologie gingen später in den Panslawismus, den großrussischen Nationalismus und zu Beginn des 20. Jahrhunderts in den Neoslavismus ein; doch sind diese Bewegungen nicht miteinander identisch und haben mit den geistigen Vätern der Slawophilie nur wenig gemein.

Schon im 19. Jahrhundert waren die Bezeichnungen Westler und Slawophile insofern problematisch, als sie keine einheitlichen, in sich geschlossenen Bewegungen darstellten. Außerdem haben beide Richtungen die Bedeutung der russischen Dorfgemeinde sowie die „Liebe zum Volk“ für ihre Ziele in Anspruch genommen. Insofern beide Richtungen Leibeigenschaft und Bürokratie kritisierten und die Pressefreiheit forderten, fanden sie sich beider in Opposition zum Staat. Es mutet etwas anachronistisch an, wenn diese alten Bezeichnungen, die sich schon damals nicht eindeutig festlegen ließen, heute wieder aufgegriffen werden.

„Die Suche nach einer Sinn- und Identitätsstiftung mobilisiert die historische Erinnerung.“

Doch im Rückgriff auf die Traditionen der russischen Geschichte, der im heutigen Russland zahlreiche Gruppen der Gesellschaft auszeichnet, spielt zweifellos auch die Nostalgie nach Geschichte und die Vorstellung der Kontinuität mit dem vorrevolutionären Russland mit. Die Suche nach einer Sinn- und Identitätsstiftung mobilisiert die historische Erinnerung. Der Philosoph Igor Tschubajs forderte sogar, dass zu dem Wertesystem des neuen Russland das „Pathos der Geschichte“ gehören müsse.

Die Bezeichnung Slawophile oder Neoslavophile für im heutigen Russland vertretene traditionsorientierte Denkströmungen ist nicht nur weniger gebräuchlich, sondern auch weniger eindeutig als die Anwendung des Terminus Westler. Als Slawophile, Russophile oder auch Neoslavophile werden vor allem einige Schriftsteller (wie Walentin Rasputin, Wiktor Astafjew, Wassili Below) und Denker (wie Gulyga) eingeschätzt, die die alte russische Zivilisation, das Bauerntum und die von der Orthodoxie geprägte Spiritualität idealisieren und dem verderblichen Einfluss der westlichen, d. h. amerikanischen Zivilisation entgegenhalten. Alexander Solschenizyn, der den Ausweg aus der gegenwärtigen Krise in der Aufrechterhaltung der traditionellen sittlichen Werte des russischen Volks sieht und auf eine freie Semstvo-Selbstverwaltung

zurückgreifen will, gilt als einer der wichtigsten Repräsentanten der Russophilie. Solschenizyn führt die Katastrophe von 1917 – für ihn den Triumph der Westler – allein auf die „russischen Europäer“ zurück, die die „Dämonen“ hervorbrachten. Solschenizyn hat allerdings keinen unmittelbaren Einfluss auf die national-patriotischen Kreise im heutigen Russland, weil seine Neuordnung der traditionellen russischen Werte nur die Länder des orthodoxen Glaubens (Russland, Ukraine, Belarus und der nördliche Teil von Kasachstan) einbezieht und die zentralasiatischen, nordkaukasischen und baltischen Republiken für das neue Russland abschreibt.

Ganz zweifellos sind jedoch Elemente des slawophilen Denkens in den an Nation und Vaterland orientierten politischen Diskurs der letzten Jahre eingegangen. Hierzu gehört vor allem die Berufung auf die Eigenständigkeit (*samobytnost*) Russlands, seinen von Europa unabhängigen Weg und die nationale Wiedergeburt. Anfänglich waren es vorwiegend national-patriotische Gruppierungen und die Liberaldemokratische Partei Schirinowskis, die sich auf russische Werte und die „russische Idee“ beriefen. Doch heute, nachdem die prowestliche Euphorie vorbei ist und das westliche liberale Wirtschaftsmodell für den Niedergang der russischen Wirtschaft verantwortlich gemacht wird, gewinnt auch in demokratischen Kreisen die „Russischkeit“ (*russkost*) die Oberhand gegenüber dem westlichen, insbesondere dem amerikanischen Einfluss. Die neuen „Westler“ nehmen Wertvorstellungen für sich in Anspruch, die eher mit der nationalen Eigenart Russlands als mit seiner Integration in eine sich global verstehende Welt zu tun haben.

Vor allem aber hat die Kommunistische Partei der Russischen Föderation ihrem einstigen proletarischen Internationalismus abgeschworen und an seine Stelle den staatlichen Patriotismus gesetzt. Nicht nur, dass sich ihr Führer Gennadi Sjukanow auf die Kontinuität des autokratischen und des sowjetischen Imperiums beruft. In seinen zahlreichen national-patriotischen Schriften, die vor allem der Erhaltung der Staatsmacht und des Großmachtbewusstseins gelten, stellt Sjukanow die Spiritualität der Orthodoxie und die Machtstaatlichkeit (*derschawnost*) des vorrevolutionären und sowjetischen Russland als die beiden Hauptpfeiler der russischen Seinsart (*russkost*) dar.² Für die Wiederherstellung

² Vgl. folgende Werke Sjukanows: *Derschawa* (Staat), *Za gorizontom* (Jenseits des Horizonts) und *Rossija – rodina moja: Ideologija gosudarstvennogo patriotizma* (Russland, meine Heimat: Ideologie des Staatspatriotismus). Auf dem vierten Parteitag der KPRF

von Russlands staatlicher, etatistischer Tradition ruft Sjukanow die siegreichen russischen Kriegszüge gegen den deutschen Ritterorden und die Mongolen, gegen Napoleon und Hitler in die Erinnerung zurück. In unmittelbarer Anlehnung an die berühmte Triade Uwarows „Autokratie, Orthodoxie, volksverbundener Patriotismus“ („*samoderschawije, prawoslawnost, narodnost*“) hat Sjukanow eine äquivalente Formel – „Staatlichkeit, Geistigkeit, Gemeinschaftlichkeit“ („*gosudarstvenost, duchownost, sobornost*“) – für einen neuen starken Staat und einen neuen Sozialismus geprägt. Uwarow, Minister für Volksaufklärung unter Nikolaj I., der für die erste offizielle Ideologie des imperialen Nationalismus verantwortlich war, wurde seinerzeit von Westlern und Slawophilen gleichermaßen abgelehnt. Im heutigen Russland bezieht sich auch die Kirche wiederum nachdrücklich auf Uwarow, wenn Patriarch Alexi II., wie in einer in der Duma am 11. Mai 1994 gehaltenen Ansprache, „orthodox“ mit „russisch“ gleichsetzt.

Die ungebrochene Kontinuität der russischen Staatsmacht lag auch einem Wettbewerb zugrunde, den Jelzin 1996 zum Thema „Eine Idee für Russland“ (*ideja dlja Rossii*: „Wohin gehen wir?“, „Wer sind wir?“) aus schreiben ließ. Als Begründung führte Jelzin an: In der russischen Geschichte habe es verschiedene Perioden gegeben: „Monarchie, Kommunismus (Totalitarismus), Perestrojka. Jede Etappe hatte ihre Ideologie. Nur heute haben wir keine Ideologie.“³ Es ging Jelzin um die Staatsidee für das postsowjetische Russland und, wie er ausdrücklich festhielt, um „die Wiedergeburt Russlands“ und seine nationale Identität, die die Kontinuität mit der vorrevolutionären Geschichte beschließen sollte.

Der Gewinner, der Historiker Guri Sudakow, legte die neue nationale Idee in „Sechs Prinzipien der Russischkeit“ fest. Sie handeln von der „russischen Natur“ und stellen den spezifisch russischen Sinn für Gemeinschaft (*sobornost*) dem westlichen Individualismus gegenüber, die Seele der Orthodoxie dem westlichen Materialismus.

im April 1997 rief Sjukanow zur gewaltlosen und freiwilligen Restauration der „historischen Staatlichkeit Russlands“ auf, zur Wiedervereinigung der Völker des großen eurasischen Raums, denn außerhalb einer neuen Union könne es keine starke Russische Föderation geben.

³ *Rossijskaja Gazeta*, 30. 7. 1996.

Die „russische Idee“ als Synonym für die nationale Identität

Zahlreiche Historiker, Philosophen, Politiker und Kulturologen sehen seit dem Zerfall des sowjetischen Herrschaftssystems in der „russischen Idee“ (*russkaja ideja*) ein Synonym für das zu erlangende „nationale Bewusstsein“ und die nationale Identität. Sie nehmen an, dass die gesellschaftliche Krise durch eine Art von Sinnstiftung, für die die „russische Idee“ steht, überkommen werden kann. Hierfür werden konservative Geschichtsphilosophen des 19. Jahrhunderts bemüht, die wie N. Ja. Danilewski (1822–1885) und K. N. Leontjew (1831–1892) eine organische, zyklische Vorstellung von Geschichte konzipierten und Spengler vorausnehmend in ihrer Lehre von kultur-historischen Typen die These von der Unübertragbarkeit fremder Kulturen vertraten. Diese These wurde im 19. Jahrhundert ganz besonders gegen die von der westlerischen Linken vertretenen liberal-demokratischen und sozialistischen Doktrinen des Westens mobilisiert. Die eher philosophische Fragestellung der ersten Generation der Slawophilen nach dem „Wir“ und dem „Ihr“, nach Russland und Europa wurde von den innen- und außenpolitisch sehr konservativen Denkern Danilewski und Leontjew als Dichotomie des „Eigenen“ und des „Fremden“ politisiert und ideologisiert, was vom heutigen russischen nationalistischen Diskurs wieder aufgenommen wird. Besonders wird Danilewskis 1869 herausgegebenes Buch „Russland und Europa“ beachtet, das mit der Propagierung des russischen Messianismus (Moskau ist das wahre Zentrum des Christentums) die ideologisch-politische Polemik gegen Westeuropa noch zugespielt hat. Gemeinsam mit den konservativen Geschichtstheorien wird heute auch auf die christliche Philosophie eines Wladimir Solowjew und Nikolaj Berdjajew zurückgegriffen, deren messianisches Verständnis der „russischen Idee“ jedoch in keiner Weise mit dem der großrussischen und machtorientierten konservativen Geschichtsphilosophen gleichzusetzen ist.

Die verschiedenen Vorstellungen der „russischen Idee“, die aus dem 19. und dem beginnenden 20. Jahrhundert stammen, sind in die Kulturologie (*kulturologija*) eingegangen, die Mitte der neunziger Jahre als Pflichtfach an die Stelle der früher obligatorischen marxistisch-leninistisch orientierten Staatsbürgerkunde getreten ist. Es handelt sich bei der Kulturologie um einen Paradigmenwechsel vom ökonomischen Determinismus zu einem zivilisatorischen Erklärungsmodell der Geschichte, das gleichzeitig die Funktion eines Identitätsmodells hat. Die Kulturolo-

gie macht besonders deutlich, dass die Suche nach Erinnerung und „historischem Gedächtnis“ eine Kompensation der nach dem Zusammenbruch des Sowjetimperiums bewusst gewordenen Sinnes-Leere mit Hilfe von Mythenbildung ist.⁴ Die Kulturologie bezieht ebenfalls die Geopolitik ein, die die Vorstellung von der kulturellen Eigenart Russlands (*samobytnost*) unterstreicht. So sollen die spezifischen Gegebenheiten der geopolitischen Situation Russlands dessen „eigene Philosophie, eigene Religion, eigene Psychologie“ und den „besonderen Typus der russischen Geistigkeit (*duchovnost*)“ erklären.⁵

Die „russische Idee“ dient aber nicht nur zur Untermauerung der kulturellen Identität, sie wird bewusst auch als Antwort auf „den Westen“ eingesetzt.⁶

„Die ‚russische Idee‘ wird auch als Antwort auf ‚den Westen‘ eingesetzt.“

Nationalisten und Kommunisten, heute aber auch „Westler“ sind von der Eigenständigkeit der russischen Seinsart (*russkost*) überzeugt und setzen

auf Russlands Sonderweg und seine eurasische Identität. Den wenigen verbindlichen Aussagen zufolge, die bisher von Putin vorliegen, ist auch er davon überzeugt, dass die Spaltung der Gesellschaft nur durch eine für alle verbindliche nationale Idee – die „russische Idee“ – überwunden werden kann, die „ebenso für Tataren, Baschkiren und Tschetschenen gilt“⁷. Führende Juristen, Politologen, Philosophen und Anthropologen aus unterschiedlichen politischen Lagern führen die russländische Staatlichkeit der heutigen Russischen Föderation auf die Großmachtstaatlichkeit des Russischen Imperiums und darüber hinaus auf die historischen Grundlagen der Moskauer Staatlichkeit im 16. Jahrhundert zurück. Fast alle weisen dem russischen Ethnos eine dominierende Stellung bei der Rekonstruktion des formal übernationalen russländischen Staates zu, was den nicht-russischen Ethnien – wie den Tschetschenen – das Recht auf die Bildung eines eigenen Staates verweigert. Als Rechtfertigung wird die Priorität geistig-moralischer Werte des in Jahrhunderten geschaffenen Zivilisationsprozesses angeführt, den die russische Nation

⁴ Vgl. Jutta Scherrer, „Kul’turologija als ideologischer Diskurs“, in: W. Kissel, F. Thun, D. Uffelmann (Hrsg.), *Kultur als Übersetzung*, Würzburg 1999, S. 279–292.

⁵ Vgl. V. I. Samochwalowa in *Russkaja kul’tura i mir*, Niznij Novgorod 1994, Bd. 1, S. 7–9.

⁶ Vgl. den Aufsatz von Christiane Uhlig „Nationale Identitätskonstruktionen für ein postsowjetisches Russland“, in: *Osteuropa* 49 (1997) S. 1191–1206.

⁷ Vgl. die Webseite, die Putin im Namen der russischen Regierung im Internet am 27.12.99 eingerichtet hat; zitiert von: *Der Spiegel*, 2, 2000, S. 112.

im multinationalen Imperium anführte. Von hier aus wird der staatliche Patriotismus als vereinigende Idee der Interessen der russländischen Gesellschaft verstanden.

Es hat im postsowjetischen Russland bisher kaum eine konkrete Vorstellung davon gegeben, wie ein demokratisches Russland aussehen sollte. Der einzige Konsens, den es im postsowjetischen Russland mangels einer vorherrschenden liberalen demokratischen Idee gibt, ist der patriotische Konsens: Russland soll als einheitlicher Staat bewahrt werden. Zu diesem Zweck wird auch Geschichte mobilisiert. Das Suchen nach in der Geschichte Russlands verankerten Wertvorstellungen hat auch mit der nationalen Erniedrigung zu tun. Und diese wird heute stärker empfunden als jemals zuvor.

Schwierige Vergangenheit – unsichere Zukunft

Die Beziehungen zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und den westlichen Kirchen

Wenn man neuere Beschreibungen der Beziehungen zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) und den westlichen Kirchen betrachtet, so fällt auf, dass häufig der Begriff der „Eiszeit“ verwendet wird, in welcher man sich momentan befände. Die ursprünglich guten und lebendigen ökumenischen Beziehungen seien einer Phase von Stagnation und Rückschritt gewichen; als Grund hierfür wird zumeist die Verhärtung der ROK und vor allem ihrer Hierarchen angesehen.

Doch „Ökumene“ wird nicht nur in Russland, sondern oft auch im Westen als belasteter Begriff empfunden, jedenfalls was die Beziehungen zu den osteuropäischen Kirchen angeht. Den westlichen Kirchen wird heute häufig vorgeworfen, sie seien auf dem linken Auge blind gewesen und hätten zu den Kirchenverfolgungen der kommunistischen Regierungen geschwiegen, während vor allem (aber nicht ausschließlich) den orthodoxen Kirchen vorgeworfen wird, sie seien mehr oder weniger ausführende Organe der staatlichen Behörden gewesen.¹ Die Fragestellung nach der jetzigen „Eiszeit“ wird also im Rahmen eines weiteren Paradigmas gesehen, in dem die bisherige Ökumene im Kontext politischer Umstände beurteilt wird. Im Übrigen gehören auch die ökumenischen Beziehungen zwischen russischem und westlichem Christentum in den weiteren Bereich der Frage „Russland und Europa“, so dass zusätzlich zu überlegen ist, ob die Verschlechterung der zwischenkirchlichen Verhältnisse im Rahmen dieser größeren Problematik zu verstehen ist oder ob sie eine eigene Wertigkeit hat.

¹ Beide Vorwürfe finden sich etwa jüngst und sehr ausführlich bei G. Besier, A. Boyens, G. Lindemann, Nationaler Protestantismus und Ökumenische Bewegung, Berlin 1999.

Prof. Dr. Thomas Bremer ist Professor für Ökumene (Schwerpunkt: östliche Kirchen) und Friedensforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster/Westfalen.

Im Folgenden soll versucht werden, diese Fragestellungen etwas zu beleuchten. Dazu erscheint es notwendig, zunächst die bisherigen ökumenischen Beziehungen kritisch zu untersuchen, dann zu fragen, wie sich die Verschlechterung tatsächlich auswirkt und was ihre Gründe sind, und schließlich noch „nicht theologische Faktoren“ der russisch-westlichen Ökumene aufzuzeigen.

Die ROK und die westlichen Kirchen

Bis in die ersten Jahre des 20. Jahrhunderts hatte die ROK eine besondere Stellung innerhalb aller orthodoxen Ortskirchen inne: sie war nicht nur nach der Zahl der Gläubigen die größte von ihnen (das gilt bis heute), sondern sie war vor allem die einzige orthodoxe Kirche, die in den vorhergegangenen Jahrhunderten nicht unter einer islamischen Regierung leben musste. Erst im 19. Jahrhundert gelang es den südosteuropäischen Nationen, sich von der osmanischen Herrschaft zu befreien und eigene Staaten zu schaffen, in denen es dann auch eigene unabhängige orthodoxe Kirchen gab. Es ist nahe liegend, dass diese Kirchen lange Jahrzehnte brauchten, um eine kirchliche und theologische Infrastruktur zu entwickeln. Für die ROK hingegen gab es zwar immer auch Einschränkungen ihrer Tätigkeit in Russland, die mit staatlichen Interessen im Zusammenhang standen – am schwerwiegendsten sicherlich die Entscheidung Peters des Großen, das Patriarchat zu Gunsten eines kollektiven Leitungsorgans der Kirche abzuschaffen, das faktisch unter staatlicher Kontrolle stand –, doch hatte sie die Möglichkeit, eine wissenschaftliche Theologie zu entwickeln, die vor allem auf dem Gebiet der Patristik den Entwicklungen in den westlichen Ländern nicht nachstand. So war es auch möglich die große Nähe zwischen orthodoxer Kirche einerseits und anglikanischer Gemeinschaft und altkatholischer Kirche andererseits zu entdecken, die schon sehr früh zu Kontakten auf theologischer und auf hierarchischer Ebene führte. In Russland gab es jedoch neben verschiedenen kirchlichen (und geistesgeschichtlichen) Strömungen, die dem Westen gegenüber offen waren, immer auch solche, die diesen Kontakten gegenüber sehr distanziert und zurückhaltend eingestellt waren.

Ein großer Einschnitt war vor allem mit den Revolutionen von 1917 gegeben, in deren Gefolge die ROK zwar ihre Patriarchalstruktur zurückerhielt, aber in einer Schärfe verfolgt wurde, wie sie wohl nur mit

den Christenverfolgungen der Antike zu vergleichen ist. An den Unterhalt ökumenischer Beziehungen war im Russland der Zwischenkriegszeit überhaupt nicht zu denken. Allerdings gab es russische Hierarchen und Theologen, die in den ersten Jahren nach der Revolution das Land verlassen konnten oder mussten und nun im Westen ihre orthodoxe Tradition weiterzupflegen versuchten. Ihre Bedeutung für die Entwicklung der ökumenischen Beziehungen, für das bessere Kennenlernen der beiden Traditionen, für die Annäherung zwischen orthodoxen und

westlichen Kirchen und auch für die kreative und authentische Weiterentwicklung orthodoxer Theologie kann kaum hoch genug eingeschätzt werden. Obgleich es in der Folgezeit zu verschiedenen Spaltungen und unterschiedlichen jurisdiktionellen Organisationsformen

„Die Bedeutung der russischen Theologen im Exil für die Entwicklung der ökumenischen Beziehungen kann kaum hoch genug eingeschätzt werden.“

der russischen orthodoxen Gemeinden im Ausland kam, sind doch alle der Tradition der ROK zuzuordnen, zumal in einer Zeit, als die Kirche im Lande kaum handlungsfähig war. So waren es vor allem russische Theologen aus dem Exil, die zwischen den beiden Weltkriegen die russische Kirche in der Ökumene vertraten, und zwar bei bilateralen Beziehungen (vor allem mit den Anglikanern) ebenso wie in den entstehenden ökumenischen Gremien, aus denen sich später der Weltkirchenrat entwickeln sollte.

Die Situation änderte sich erneut nach dem Zweiten Weltkrieg. Der ROK wurde in der Sowjetunion die Möglichkeit zu eingeschränkter Tätigkeit gegeben, die jedoch immer (bis in die Spätzeit der Perestrojka) unter staatlicher Kontrolle blieb. Die Sowjetregierung verstand bald, dass ihre Kirchenpolitik im Westen sehr wohl beobachtet wurde, und sie versuchte, über Kirchen, und zwar über die ROK ebenso wie durch den Versuch, Kirchen aus dem Westen zu beeinflussen, ihre politischen Ansichten zu verbreiten. Sie versuchte also die Kirchen zu instrumentalisieren. Für die Verantwortlichen in der ROK entstand hier das Dilemma, entweder diese Situation in Kauf zu nehmen und zu beachten, um wenigstens innerhalb dieses begrenzten Rahmens tätig sein zu können, oder aber Gefahr zu laufen völlig zu verschwinden, wie es unmittelbar vor dem Zweiten Weltkrieg ja schon fast der Fall gewesen wäre.

Ein ähnliches Dilemma stellte sich auch für die Vertreter der westlichen Kirchen: Sie konnten entweder Kontakte zur ROK unterhalten, um ihr Solidarität zu zeigen und ihr im engen Rahmen der Möglichkeiten

zu theologischem Austausch und Gebet zu begegnen, und das immer im Wissen, dass damit staatliche Beeinflussungsversuche möglich waren und dass die ROK nicht frei agieren konnte, oder sie konnten den Kontakt zur ROK ablehnen, die Religionsverfolgung in der UdSSR anprangern und versuchen, kirchliche Dissidenten zu unterstützen, soweit das möglich war. Dieses Dilemma wurde durch die politischen Rahmenbedingungen des Kalten Krieges nicht erleichtert: Auch wenn praktisch niemand in den westlichen Kirchen die Versicherungen, in der Sowjetunion gebe es keine Religionsverfolgung, erst nahm, so war man doch vielfach mit dem westlichen Prinzip der militärischen Abschreckung nicht einverstanden und konnte sich nicht ohne weiteres in dieser Politik wiederfinden. Auch wenn es natürlich in der Zeit nach 1945 verschiedene Phasen und Entwicklungen gab, so blieb diese Situation doch grundsätzlich bis zum Ende der 80er Jahre unverändert.

Die ökumenischen Beziehungen standen also in einem politischen Rahmen, der sie nicht unbeeinflusst lassen konnte. Das wird schon an einer der ersten vorbereitenden Begegnungen zwischen westlichen und östlichen Kirchenvertretern nach dem Zweiten Weltkrieg deutlich, der berühmten Reise von Martin Niemöller in die Sowjetunion 1952. Seit 1959 führte die ROK mit der EKD einen offiziellen ökumenischen Dialog, in dessen Rahmen es bis 1990 zu zwölf Begegnungen kam („Arnoldshainer Gespräche“). Auch der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR nahm 1974 einen Dialog mit der ROK auf („Zagorsker Gespräche“). Seit der deutschen Wiedervereinigung werden diese Dialoge als „Bad Uracher Gespräche“ fortgesetzt.²

Noch weiter zurück reicht der Kontakt zwischen der ROK und der Kirche von England. Da im Zweiten Weltkrieg beide Länder alliiert waren, gab es bereits 1943 einen Besuch des

Erzbischofs von York beim russischen Patriarchen. 1956 fand eine theologische Konferenz in Moskau statt, Anfang der 90er Jahre wurde eine Gesprächsreihe

„Es gibt keine orthodoxe Kirche, die so viele Dialoge mit unterschiedlichen Partnern führt.“

aufgenommen. Dieser Dialog führt eine Tradition fort, die bis in die Zeit vor dem Ersten Weltkrieg zurückreicht. Auch seien noch die Kontakte der ROK mit der katholischen Kirche genannt. Seit 1967 gibt es Begeg-

² Diese und alle anderen ökumenischen Dialoge, die die ROK mit anderen Kirchen führte und führt, sind bis 1997 in deutscher Sprache dokumentiert in: Th. Bremer, J. Oelde-mann, D. Stoltmann (Hg.), *Orthodoxie im Dialog*, Trier 1999.

nungen, bei denen in unregelmäßigen Abständen führende Vertreter bei der Kirchen zusammenkommen und über aktuelle Fragen sprechen. Außerdem hat die ROK auch die Deutsche Bischofskonferenz eingeladen, einen Dialog über Fragen der Friedensethik (der schnell auf andere Themen erweitert wurde) zu führen. Hier hat es seit 1986 mehrere Gesprächsrunden gegeben.

Die ROK führt zahlreiche weitere Dialoge, etwa mit der (anglikanischen) Episkopalkirche der USA, der Lutherischen Kirche von Finnland, mit den Methodisten, der Church of the Brethren oder den Disciples of Christ. Es gibt keine andere orthodoxe Kirche, die so viele verschiedene Dialoge mit so unterschiedlichen Partnern führt. In vielen dieser Dialoge wurde immer wieder die Friedensfrage angesprochen, die zumeist von der ROK eingebracht wurde. Daher findet sich bei den einzelnen Begegnungen häufig nicht nur ein theologisches Thema (im engeren Sinne), sondern auch eine sozialethische Fragestellung (oft aus dem Bereich der Friedenthematik). Für die ROK stellte dies eine Möglichkeit dar, Aussagen (auch wenn diese oft verklausuliert waren) über Religionsfreiheit und Menschenrechte mitzuformulieren und zu unterzeichnen.

In den letzten Jahren ist eine Diskussion darüber entstanden, wie diese Aussagen zu bewerten sind. Ohne auf die Details im Einzelnen eingehen zu können, sollen doch einige Bemerkungen hierzu gemacht werden:

1. In den meisten dieser Gespräche ging es nicht nur oder nicht einmal vorwiegend um die Friedensfrage, sondern um Themen der systematischen Theologie.
2. Jeder westliche Teilnehmer an solchen Gesprächen wusste, dass die Vertreter der ROK nicht offen sprechen konnten.
3. Dass die staatlichen Behörden bemüht waren, durch solche Kontakte die Offenheit der Sowjetunion für religiöse Angelegenheiten zu demonstrieren und dass sie weiterhin ihre politischen Ziele (insbesondere hinsichtlich der internationalen Situation) propagieren wollten, war ebenfalls bekannt.
4. Durch die ökumenischen Begegnungen wurden der ROK Möglichkeiten gegeben, die sie sonst nicht gehabt hätte, wie etwa den Kontakt von Theologen mit westlichen Kollegen oder den Erwerb westlicher Literatur.

„Jeder westliche Teilnehmer wusste, dass die Vertreter der ROK nicht offen sprechen konnten.“

5. Die Entscheidung, so mit dem Staat umzugehen, wie es die ROK während der Sowjetzeit gemacht hat, haben die Hierarchen der ROK getroffen; es ist anzunehmen, dass sie im Wissen um die Alternativen entschieden haben. Eine nachträgliche Belehrung, wie man es besser gemacht hätte, ist unhistorisch und berücksichtigt nicht die konkreten Umstände, in denen die Entscheidung gefällt wurde.
6. Die Sorge um den Frieden ist ein originär christliches Anliegen. Allein die Tatsache, dass ökumenische Dokumente sich mit diesem Thema beschäftigen, macht sie noch nicht zu Makulatur. Die zum Teil sehr tief gehenden theologischen Aussagen mancher Dialoge sind noch nicht angemessen analysiert und theologisch gewürdigt worden.
7. Vielleicht haben sich viele westliche Kirchenvertreter hinsichtlich der ökumenischen Offenheit der ROK Illusionen gemacht. Dass wichtige Strömungen innerhalb die ROK dem Westen und den westlichen Kirchen gegenüber grundsätzlich skeptisch eingestellt waren, konnte man jedoch wissen.

Veränderung des ökumenischen Klimas

Mit dem Beginn der 90er Jahre kam es zu der genannten erheblichen Verschlechterung des ökumenischen Klimas. Das fällt zusammen mit den politischen Veränderungen in Osteuropa und vor allem in der Sowjetunion (Perestrojka und Glasnost, missglückter Putsch gegen Gorbatschow, Auflösung der UdSSR Ende 1991), die erhebliche Folgen für die kirchliche Landschaft hatten: das Ende der staatlichen Bevormundung und Kontrolle, die Möglichkeit zur freien Betätigung der Kirchen, Zugang zu den Medien, die Wiederzulassung der unterdrückten griechisch-katholischen Kirche in der Ukraine und in Rumänien, den Aufbau katholischer Strukturen in Russland, die Tätigkeit anderer westlicher Kirchen und Sekten auf russischem Territorium.

In der Regel werden vor allem zwei dieser Punkte, nämlich die Wiederzulassung der katholischen Ostkirchen sowie der Aufbau katholischer hierarchischer Strukturen, als Grund für die Verschlechterung der zwischenkirchlichen Beziehungen genannt. Beide Punkte betreffen die katholische Kirche in besonderer Weise. Doch ist es bemerkenswert, dass sich ja auch die Beziehungen der ROK zu anderen westlichen Kirchen verschlechterten. Hierfür werden dann andere Gründe angeführt, etwa die Praxis der Frauenordination bei den Anglikanern für den Dia-

log mit der Kirche von England oder die Themen, die in den ökumenischen Gremien häufig behandelt wurden (z.B. gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften) und die von der ROK und anderen orthodoxen Kirchen als nicht von zentraler Wichtigkeit aufgefasst wurden. Es lassen sich also für jeden der Dialoge, welche die ROK geführt hat, Sachthemen finden, die Ursache für die Verschlechterung gerade dieses Dialogs sind. Dennoch ist es doch wenigstens ein merkwürdiger Zufall, dass zeitgleich mit den politischen Veränderungen und der Befreiung der ROK von der staatlichen Bevormundung so viele theologische Entwicklungen in allen anderen Kirchen vor sich gegangen sein sollen, dass alle Dialoge davon beeinträchtigt wurden.

Es bietet sich jedoch eine andere Erklärung an, die den Akzent nicht so sehr auf die konkreten Entwicklungen in den anderen Kirchen setzt, sondern auf die Emanzipierung der ROK von staatlicher Kontrolle. Das hieße, dass die ROK die Freiheit, die sie (wieder)erlangt hat, dazu benutzte, diejenigen Erscheinungen in den anderen Kirchen offen zu kritisieren, die sie ohnehin schon gestört hatten, was sie jedoch wegen der politischen Umstände nicht ohne weiteres artikulieren konnte.

Zwei Beispiele hierfür: Natürlich war die ROK (wie jede andere orthodoxe Kirche) immer schon grundsätzlich gegen die katholischen Ostkirchen eingestellt. So lange es jedoch in der Sowjetunion de jure keine unierten Christen gab und so lange diese Tatsache (bzw. Behauptung) für die Sowjetregierung wichtig war, konnte (und brauchte) die ROK das Thema auch nicht zu artikulieren. Erst als diese Einschränkung nicht mehr gegeben war und als die ukrainische katholische Kirche wieder öffentlich wirken konnte, wurde das auch für die ROK ein Thema. Dass sie aber entschieden gegen die unierte Kirche war, ist nicht neu gewesen. Vielmehr ließe sich sogar sagen, dass die grundsätzliche Anerkennung der Existenzberechtigung der griechisch-katholischen Kirche (bei Ablehnung des Prinzips der Union) durch Hierarchen der ROK eher einen Fortschritt in dieser Hinsicht darstellt.

Das andere Beispiel betrifft die Frage der Frauenordination. Sie ist ja bei den anglikanischen und vor allem bei den evangelischen Kirchen nicht erst mit der Perestrojka eingeführt worden. Vielmehr waren sogar bei ökumenischen Begegnungen mit der ROK ordinierte Frauen dabei und in einzelnen ökumenischen Dialogen hat die ROK selbst das Thema angesprochen (wie das Problem ja auch in den Dialogen der Gesamtorthodoxie vorgekommen ist). Tatsächlich hatte die Praxis der Frauenordination damals aber nicht zu einem Rückzug der ROK aus den

ökumenischen Gremien oder aus ökumenischen Dialogen geführt. Daraus lässt sich schließen, dass die erheblich stärkere Reaktion der ROK gegen die Frauenordination in den letzten Jahren eben nicht vorwiegend mit der Einführung dieser Praxis in einigen Kirchen zu tun hat, sondern vor allem damit zusammenhängt, dass die ROK ihre immer schon vorhandene Reserve in dieser Frage jetzt frei äußern kann.

Wenn diese These stimmt, dann hätte die ökumenische Eiszeit, deren Diagnostizierung ja auf jeden Fall zutrifft, ihre Gründe primär in der Veränderung der Lebensumstände der ROK und nur sekundär in den Ereignissen und Prozessen in anderen Kirchen. Sicher haben konkrete Geschehnisse wie das Wiederaufleben der griechisch-katholischen Kirche in der Ukraine dazu beigetragen, dass sich in der ROK alte Positionen wieder formiert und exponiert haben. Doch grundsätzlich ist die ROK eigentlich ihrer Haltung treu geblieben; die veränderten politischen und gesellschaftlichen Umstände haben diese nur offensichtlich gemacht.

Damit soll aber nicht gesagt werden, dass die ROK grundsätzlich antiökumenisch war und ist und dass sie jetzt gleichsam ihr wahres Gesicht zeigt. Zur Tradition der ROK gehören ja, wie anfangs dargestellt, auch die Theologen der Zarenzeit, die etwa in Bezug auf Anglikaner und Altkatholiken theologische Überlegungen angestellt haben, die grundsätzlich heute noch Gültigkeit haben. Zu dieser Tradition gehören auch die Theologen der Emigration, die an den Anfängen der ökumenischen Bewegung entscheidend beteiligt waren und große Bedeutung für die theologische Entwicklung der orthodoxen Theologie im 20. Jahrhundert überhaupt hatten. Und schließlich gehören zu dieser Tradition auch die Hierarchen und Theologen der ROK, die in der Sowjetzeit unter den gegebenen Umständen in ernster und aufrichtiger Gesinnung den Kontakt zu den westlichen Kirchen gesucht haben. Aus diesen drei Gruppen seien exemplarisch V. V. Bolotow³, G. Florovsky⁴ und Me-

„Die ökumenische Eiszeit hat ihre Gründe primär in der Veränderung der Lebensumstände der ROK.“

³ Bolotow, 1854–1900, russischer Kirchenhistoriker, vertrat die Ansicht, das Filioque sei ein westliches Theologumenon, das also nicht notwendigerweise kirchentrennenden Charakter haben müsse.

⁴ G. Florovsky, 1893–1979, im amerikanischen Exil wirkender Theologe, einer der bedeutendsten orthodoxen Theologen des 20. Jahrhunderts, Wegbereiter des ÖRK.

tropolit Nikodim⁵ genannt. Auch die Tatsache, dass die ökumenischen Beziehungen zwischen westlichen und östlichen Kirchen überhaupt in einer schweren Krise stecken, spricht dafür, dass es hier nicht nur um eine besondere Haltung der ROK geht. Vielmehr ist eine kritische Haltung zur ökumenischen Annäherung einer ganzen Reihe von orthodoxen Kirchen zu eigen. Doch darf dabei nicht übersehen werden, dass es auch in den orthodoxen Kirchen Menschen gibt, die sich dem Anliegen der Ökumene verschrieben haben und sich dafür engagieren. Dass andere diesen Bemühungen eher skeptisch gegenüberstehen und die eigene Glaubenslehre in Gefahr sehen, ändert daran nichts. Das ist ja in westlichen Kirchen nicht anders.

Nicht theologische Faktoren

In den abschließenden Überlegungen soll bedacht werden, welche Rolle hierbei die nicht theologischen Faktoren spielen, die für die Ökumene von großer Wichtigkeit sind, auch wenn sie oft nicht genügend beachtet werden. Hiermit sind nicht nur die politischen Umstände gemeint (von denen bereits die Rede war), sondern vor allem auch die unterschiedlichen Denkstile, verschiedenen kulturellen Hintergründe und – im Zusammenhang damit – die Frage nach einem grundsätzlichen kulturellen Unterschied.

Wie bereits erwähnt, gilt oft die politische „Wende“ als entscheidender Faktor für die Verschlechterung der ökumenischen Beziehungen. Doch sollte nach dem Gesagten deutlich sein, dass sie nur einen Katalysator darstellte, durch den die veränderten Beziehungen offenbar geworden sind. Allerdings ist bekanntlich nach dem Ende des Kalten Krieges die These entwickelt worden, zwischen Kulturreihen gebe es Grenzen, die in der Zukunft die neuen Konfliktlinien darstellen würden. Man hat auch versucht, diese These als Paradigma auf die Veränderungen und vor allem auf die Geschichte der ökumenischen Beziehungen zu übertragen.⁶ Hierbei sind vor allem zwei Elemente genannt worden: Im Wes-

⁵ Metropolit Nikodim, 1929–1978, Förderer der Ökumene in der ROK, trat besonders für die Kontakte zur katholischen Kirche ein. Im Buch von Besier u.a. (vgl. Anm. 1) heißt es über ihn lapidar: „Agent des KGB“ (S. 40, Anm. 43).

⁶ So G. Avvakumov in seinem Aufsatz „Ökumenische Utopie und gesellschaftliche Wirklichkeit“, in: Münchner Theologische Zeitschrift 49 (1998) 197–214.

ten habe man zu wenig verstanden, dass hinter den ökumenischen Bestrebungen die staatlichen Behörden gestanden haben, und das Schicksal der unterdrückten griechisch-katholischen Kirche sei bei den ökumenischen Begegnungen nicht deutlich genug angesprochen worden. Akzeptiert man das Konfliktlinien-Modell als Paradigma, dann gäbe es einen grundsätzlichen, vielleicht kaum überwindbaren Unterschied zwischen den Kirchen, der dem Kulturunterschied entspricht. Hier sei nur angedeutet, dass die theologisch unterschiedlichen Ansätze (die sich mit den Stichworten „Neo-Hesychasmus“ und „Scholastik“ charakterisieren ließen) dann zu miteinander nicht kompatiblen, weil grundlegend unterschiedlichen Systemen würden.

Die Kernfrage lautet also: Inwieweit korreliert die verbreitete Ablehnung westlicher Werte in der russischen Gesellschaft mit der Ablehnung von Ökumene in der ROK? Könnte es sein, dass die Krise der Ökumene gleichsam der kirchliche Ausdruck für das tiefe Misstrauen ist, das in Russland gegenüber dem Westen herrscht? Doch eine solche Ansicht scheint zu kurz zu greifen. Sicherlich gibt es eine Wechselbeziehung, und kirchliches Verhalten ist nie unabhängig von der Gesellschaft, in der eine Kirche lebt. Beide Phänomene passen zueinander und ergänzen einander zuweilen auch (etwa, wenn die ROK auch solche Elemente der russischen Politik rechtfertigt, die kaum zu rechtfertigen sind), aber sie bedingen einander nicht. Die ROK ist heute also nicht vom Staat abhängig, aber sie trägt den russischen Staat und die ihm wichtigen Anliegen von sich aus mit und vertritt sie öffentlich.

Doch hat die Kritik der ROK an der ökumenischen Bewegung ihren Hauptgrund nicht in einer grundsätzlichen ablehnenden Haltung gegenüber der Ökumene, sondern vor allem in der (vielleicht nur vermeintlichen) Wahrnehmung, die ROK und überhaupt die Orthodoxie habe zu wenig Gelegenheit ihre spezifischen Anliegen vorzubringen und zu artikulieren. Das gilt für den politischen Bereich (z.B. die Kritik Russlands und der ROK an der NATO-Intervention gegen Jugoslawien) ebenso wie für den kirchlichen (z.B. die genannte Diskussion zu gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften im ÖRK). Auch lässt sich an den beiden bislang vollzogenen Austritten orthodoxer Kirchen aus den ökumenischen Gremien (Orthodoxe Kirche von Bulgarien und Orthodoxe Kirche von Georgien) deutlich sehen, dass diese nicht so sehr aus grundsätzlichen Erwägungen erfolgt sind, sondern vor allem auf Grund von konkreten Problemen innerhalb dieser Kirchen. Die Bemühungen der ROK, trotz der bestehenden Probleme und der unterschiedlich be-

werteten Fragen zu einem modus vivendi mit dem Weltkirchenrat zu kommen, und insbesondere die Reformvorschläge, die Metropolit Kirill,

„Das Interesse der ROK an einer ökumenischen Annäherung mit dem Westen ist ernst.“

Chef des Außenamtes der ROK, in der jüngsten Zeit vorgelegt hat⁷, zeigen, dass das Interesse dieser Kirche an einer ökumenischen Annäherung mit dem Westen ernst ist. Wenn diese Annäherung nicht

so leicht vor sich geht, wie es wünschenswert wäre, und wenn sie anders aussieht, als man sich das im Westen häufig vorstellt, so ist das nicht allein der ROK anzulasten.

⁷ Vgl. „A Possible Structure of the World Council of Churches“, in: Ecumenical Review 51 (1999) 351–354. Metropolit Kirill schwebt die Einrichtung zweier Gremien vor: eines „Rates“, in dem alle Kirchen praktische und allen gemeinsame Probleme besprechen könnten, sowie eines „Forums“, in dem die Konfessionsfamilien über theologische Fragen verhandeln würden. Das Problem, dass die orthodoxen Mitgliedskirchen des ÖRK in theologischen Fragen ohne weiteres überstimmt werden könnten (der Autor spricht von den Orthodoxen als einer „strukturellen Minderheit“), wäre damit behoben; ebenso denkt der Metropolit an eine Mitgliedschaft der katholischen Kirche in diesem Forum.

Das Baltikum: Russlands Brücke nach Europa

Russlands Beziehungen zum Baltikum vom Livländischen Krieg bis zur Gegenwart

Das Baltikum¹ besitzt für Russland seit Beginn der europäischen Neuzeit eine besondere strategische Bedeutung. Es war mit seinen eisfreien Ostseehäfen und den bedeutenden Handelsstädten eine wichtige wirtschaftliche Verbindung nach Westeuropa. Die Herrschaft über das Baltikum war in der frühen Neuzeit der Schlüssel für das *Dominium maris baltici*, und mit Eroberung Livlands und Estlands konnte Russland seine Großmachtstellung in Europa begründen. Das Baltikum war somit eine wichtige Brücke, um Russland – nicht zuletzt auch kulturell – näher an Europa heranzuführen.

Russland und das Baltikum im „Zeitalter der Nordischen Kriege“

Das russische Ringen um die Herrschaft im Baltikum dauerte von 1558 bis 1721, rund einhundertfünfzig Jahre. Es handelte sich um das „Zeitalter der Nordischen Kriege“, das Klaus Zernack als eine eigenständige Geschichtsepoke im frühneuzeitlichen Osteuropa identifiziert hat.²

- ¹ Die nachfolgenden Betrachtungen beziehen sich in erster Linie auf die historischen Gebiete Estlands, Livlands und Kurlands, die in etwa mit den heutigen Staaten Estland und Lettland übereinstimmen. Litauen, das schon im 13. Jahrhundert eine eigene Staatlichkeit und später eine Union mit der polnischen Königskrone gebildet hat, ist einen anderen historischen Weg gegangen, für dessen Betrachtung an dieser Stelle der Raum fehlt. Erst seit 1918 wird Litauen im allgemeinen Sprachgebrauch zum Baltikum hinzugenommen. Vgl. M. Hellmann, *Grundzüge der Geschichte Litauens*, Darmstadt 1990.
- ² K. Zernack, Das Zeitalter der nordischen Kriege von 1558 bis 1809 als frühneuzeitliche Geschichtsepoke. In: *Zeitschrift für historische Forschung* 1 (1974) S. 55–79.

Wolfram von Scheliha, Osteuropahistoriker, ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter bei der Stiftung Brandenburgische Gedenkstätten – Gedenkstätte und Museum Sachsenhausen – in Oranienburg.

1558 fiel Iwan IV. Groznyj „der Schreckliche“ (1547–1584), der sich 1547 als erster Moskauer Großfürst zum Zaren hatte krönen lassen, in Livland ein, um es unter seine Herrschaft zu bringen. Er begründete diesen Schritt damit, dass die Stadt Dorpat vom russischen Großfürsten Jaroslaw dem Weisen (1015–1054) gegründet worden und seit Jahrhunderten mit Tributzahlungen im Rückstand war. Die Bedingungen für einen solchen Vorstoß schienen durchaus günstig: Der Moskauer Zar hatte 1552 und 1556 die Khanate von Kasan und Astrachan erobert und

„Moskaus Ambitionen auf das Livländische Erbe wurden von Polen-Litauen und Schweden streitig gemacht.“

damit seine militärische Stärke unter Beweis gestellt; der Livländische Orden befand sich dagegen nach der Reformation in Auflösung. Doch Moskaus Ambitionen auf das Livländische Erbe wurden von Polen-Litauen und Schweden streitig

gemacht, und die russischen Möglichkeiten reichten nicht aus, um die kriegerischen Auseinandersetzungen mit beiden zu bestehen: Bereits 1561 bildete sich in Kurland ein eigenständiges Herzogtum und verband sich durch einen Lehnsvvertrag mit Polen-Litauen. Iwan Groznyj musste dagegen nach schweren Niederlagen 1581 und 1583 mit Polen und Schweden Waffenstillstand schließen. Estland und Ingermanland kamen unter schwedische, Livland unter polnische Herrschaft.

Das Moskauer Reich blieb damit von der Ostsee abgeschlossen. 1595 gelang es dem debilen Zaren Fjodor Iwanowitsch (1584–1598) immerhin Ingermanland zurückzugewinnen. Als jedoch mit seinem Tod die Rjurikiden-Dynastie ausstarb und das Moskauer Reich in eine schwere Krise geriet, versuchten Polen und Schweden diese „Zeit der Wirren“ (*smutnoe wremja*) auszunutzen und schickten Interventionstruppen. Zeitweise schien es sogar möglich, als könnte der polnische Königssohn Władysław den Zarenthron besteigen. Dieser Gefahr konnte jedoch mit großen Anstrengungen begegnet werden: 1613 wählte eine Reichsversammlung mit Michail Fjodorowitsch (1613–1645) den ersten Vertreter der Romanow-Dynastie zum Zaren. Gegenüber Schweden musste der neue Zar 1617 im Friedensvertrag von Stolbowo aber erneut auf Ingermanland und Karelien verzichten: „Ohne unseren guten Willen“, erklärte König Gustav Adolf (1611–1632) vor dem schwedischen Reichstag, könne Moskau nun nicht mehr mit einem Boot in die Ostsee.³ Das Mos-

³ Zitiert nach K. Zernack, Russland und Polen. Zwei Wege in der europäischen Geschichte, Berlin 1994, S. 193.

kauer Reich war zu diesem Zeitpunkt von dem Ziel eines *Dominium maris baltici* so weit wie irgend denkbar entfernt.

Indessen ging das Ringen um die Ostseevorherrschaft und um Livland weiter. Nun standen sich Polen-Litauen und Schweden feindlich gegenüber. Beide Länder waren seit der polnischen Königswahl von Sigismund III. Wasa (1587–1632) dynastisch miteinander verknüpft, jedoch hinderten die konfessionellen Unterschiede zwischen dem katholischen Polen und dem protestantischen Schweden die Bildung einer Personalunion. Im schwedisch-polnischen Konflikt ging es sowohl darum, mögliche polnische Ansprüche auf den schwedischen Thron abzuwehren, als auch um den Besitz von Livland. Noch 1617 griff Gustav Adolf das polnische Livland an und konnte es nach langjährigen Kämpfen unter seinen Besitz bringen. 1629 wurde in Altmark schließlich Frieden geschlossen: Der überwiegende Teil von Livland fiel nun an Schweden, lediglich Letgallen und das Herzogtum Kurland verblieben unter polnischer Herrschaft.

Den Ausgangspunkt für den zweiten Nordischen Krieg bildete der Aufstand der Zaporoger Kosaken unter der Führung ihres Hetmans Bogdan Chmelnizkij gegen die polnische Krone im Jahr 1648. Im Verlauf dieses Konfliktes nahm der Moskauer Zar Aleksej Michajlowitsch (1645–1676) mit dem Vertrag von Perejaslawl im Jahr 1654 die kosakischen Gebiete „unter seine hohe Hand“. Der nunmehr zwischen Polen und dem Moskauer Reich ausgetragene Konflikt um die ruthenischen (ukrainischen) Gebiete weitete sich 1655 mit dem Eingreifen Schwedens zum Nordischen Krieg aus. Schweden erhoffte sich aus einer möglichen Teilung der polnischen Adelsrepublik Vorteile für seine Ostseevorherrschaft. Es ging dabei in erster Linie um die Kontrolle der preußischen Häfen und die Weichsel-Schifffahrt. Dem Moskauer Reich konnte jedoch an einer Machtverschiebung zugunsten Schwedens, die auf eine völlige Kontrolle der östlichen Ostsee hinausgeläufen wäre, nicht gelegen sein, zumal dadurch die eigenen Ambitionen auf einen Ostseezugang zunichte gemacht worden wären. Aus diesem Grund entschloss sich Aleksej Michajlowitsch 1656 zum Angriff auf Schweden in Livland. Obwohl Moskau nach dem Waffenstillstand von 1658 auf den Erwerb weiterer Gebiete in Livland hoffen durfte, musste es sich im Friedensschluss von Kardis im Jahre 1661 auf den Status quo ante einlassen. Denn im Jahr zuvor hatten Polen und Schweden in Oliwa einen Frieden geschlossen, so dass Moskau von einem Zweifrontenkrieg bedroht war, dem es militärisch nicht gewachsen schien. Trotz dieses erneuten Rückschlags

im Baltikum konnte sich Aleksej Michajlowitsch 1667 im Waffenstillstand von Andrusowo immerhin den Erwerb des östlich des Dnjepr gelegenen Teils der Ukraine sowie der Städte Kiew und Smolensk sichern.

Es gelang Russland erst nach dem dritten, „Großen Nordischen Krieg“, im Baltikum dauerhaft Fuß zu fassen. Im August des Jahres 1700 erklärte Zar Peter der Große (1682–1725) Schweden den Krieg, nachdem er die russische Südflanke durch einen Friedensschluss mit dem Osmanischen Reich gesichert und 1699 mit Polen und Dänemark ein Offensivbündnis gegen Schweden geschlossen hatte. Hintergrund insbesondere

„Erst im dritten ‚Großen Nordischen Krieg‘ gelang es Russland, im Baltikum dauerhaft Fuß zu fassen.“

des Bündnisses mit Polen bildeten nicht nur die Machtinteressen in Osteuropa, sondern auch die gesamteuro päische Mächtekonstellation. Das Frankreich Ludwigs XIV. (1643–1715) beabsichtigte nämlich im Zusammenhang mit dem Ringen um die spanische Erbfolge, die Habsburger Monarchie durch eine von Schweden, Polen und dem Osmanischen Reich gebildete Barriere einzudämmen. Eine wichtige Bedingung dieser Politik war, dass die schwedische Machtposition unangetastet blieb. Eine solche Status-quo-Politik konnte allerdings nicht im Sinne Polens sein, dessen Ziel es war, den Frieden von Altmark zu revidieren und die verlorenen livländischen Gebiete wiederzuerlangen. In diesem mächtepolitischen Kontext konnte 1697 mit russischer, brandenburgischer und habsburger Unterstützung der sächsische Kurfürst August der Starke (1697–1733) gegen den von Frankreich unterstützten Kandidaten Prinz Louis François Conti seine Kandidatur auf den polnischen Thron durchsetzen. Damit hatten die französischen Eindämmungsbemühungen, die sich in gleicher Weise auch gegen Russland richteten, einen empfindlichen Rückschlag erfahren.

In einer solchen Ausgangslage konnte Peter nun einen erneuten Griff nach dem Baltikum wagen, wobei jedoch der polnische Bündnispartner konkurrierende Ziele verfolgte. Peters Versuch, im November 1700 Narwa einzunehmen, scheiterte kläglich, doch erwies sich diese Niederlage als ein wichtiger Anlass für eine umfassende Modernisierung der russischen Armee. Bereits 1703 konnten sich die russischen Truppen in Ingermanland festsetzen, und Peter ließ mit der Errichtung der Peter- und Pauls-Festung am Ufer der Newa den Grundstein für seine neue Reichshauptstadt St. Petersburg legen. 1709 brachte Peter schließlich dem schwedischen König Karl XII. (1697–1718) im ukrainischen Polta-

wa eine vernichtende Niederlage bei. In den folgenden Jahren fielen die livländischen Gebiete in russische Hand. Die letzten beiden Phasen des Großen Nordischen Krieges, der zusammen mit dem Spanischen Erbfolgekrieg (1701–1714) den ersten europäischen Weltkrieg darstellte, dienten nun der diplomatischen Absicherung des Erreichten. Hier zeigte sich vor allem das englische Interesse an einem europäischen Mächtegleichgewicht. Mit dem diplomatischen Austarieren der russischen Stellung in Osteuropa traten hier bereits die beiden künftigen Flügelmächte des europäischen Mächtesystems deutlich hervor. Der 1721 geschlossene Friede von Nystad bestätigte den russischen Besitz von Estland, Livland, Ingermanland, Teilen Kareliens (Vyborg und Kexholm) sowie der Inseln Ösel und Dagö. Das Herzogtum Kurland verblieb unter polnischer Herrschaft und wurde erst im Zuge der dritten Teilung Polens (1795) in das Russische Reich eingegliedert. Schweden musste durch empfindliche Gebietsverluste unwiederbringlich seine Vormachtstellung im Ostseeraum abtreten. Es dauerte allerdings noch bis 1809, als auch Finnland aus schwedischer Hand an Russland fiel. Mit diesem Ereignis wurde das „Zeitalter der Nordischen Kriege“ abgerundet. Sichtbares Zeichen des neuen europäischen Rangs von Russland war, dass Peter der Große 1721 den russischen Kaisertitel annahm.

Die baltischen Provinzen unter russischer Herrschaft 1721–1918

Nach dem Frieden von Nystad traten die baltischen Provinzen in eine fast zweihundert Jahre währende Phase der außenpolitischen Stabilität ein. Bis zum Ersten Weltkrieg wurde dem Russischen Reich der Besitz der baltischen Provinzen – abgesehen von einem schwedischen Angriff 1790 auf Baltischport und Reval, ein napoleonisches Intermezzo 1812 und einer britischen Seeblockade während des Krimkriegs – nicht mehr streitig gemacht. Grund dafür war das preußisch-habsburgisch-russische Einvernehmen über die Bewahrung und Weiterentwicklung ihrer konvergierenden Machtinteressen. Dieser „Allianz der drei schwarzen Adler“ fiel am Ende des 18. Jahrhunderts die polnische Adelsrepublik durch Teilung zum Opfer, wodurch Preußen der Aufstieg zur europäischen Großmacht ermöglicht wurde. Das Einvernehmen der drei Großmächte garantierte aber auch, dass die russische Herrschaft über die baltischen Provinzen nicht ernsthaft in Frage gestellt wurde.

Auch im Innern gestaltete sich die Eingliederung der baltischen Provinzen in das russische Kaiserreich weitgehend reibungslos. Ein wichtiger Grund dafür war, dass den baltischen Ritterschaften und Städten in „Kapitulationen“, die später Bestandteil des Nystader Friedensvertrags wurden, die ständischen Rechte, die deutsch-ständische Selbstverwaltung, das ständische Gerichtswesen sowie die freie Ausübung des evangelisch-lutherischen Glaubens zugestanden worden waren. Für die deutschbaltische Oberschicht bedeutete daher die Eingliederung der

„Der deutschbaltische Adel wurde zu einer wichtigen Stütze der russischen Autokratie.“

baltischen Provinzen in das Russische Reich weder eine große Niederlage noch ein Trauma, wie es etwa die zweite und dritte Teilung für die polnische Adelsnation war. Im Gegenteil erhielt die

deutschbaltische Oberschicht durch die Bestätigung ihrer angestammten Privilegien eine günstigere Stellung als der russische Adel. Zudem konnten Deutschbalten schon bald, nicht zuletzt aufgrund ihrer westeuropäisch geprägten Bildung, in führende Positionen in der russischen Staatsverwaltung aufsteigen. Der deutschbaltische Adel wurde auf diese Weise zu einer wichtigen Stütze der russischen Autokratie. Umgekehrt war die russische Autokratie ein Garant dafür, dass der deutschbaltischen Oberschicht die angestammten Privilegien unangetastet blieben.

Zwar erwiesen sich die ständischen Privilegien als Stabilitätsfaktor bei der russischen Herrschaftssicherung im Baltikum, spätestens im 19. Jahrhundert war aber unübersehbar, dass sie unter den sich verändernden gesellschaftlichen Bedingungen nicht mehr zeitgemäß waren. Gerade weil die Privilegien jedoch ein wichtiger Bestandteil des deutschbaltischen Selbstverständnisses waren, stellten sie sich als kaum reformierbar heraus. Dies führte zu sich verschärfenden Spannungen zwischen der deutschbaltischen Oberschicht und der baltischen Bevölkerung. Die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts einsetzende Petersburger Russifizierungspolitik fiel daher bei der estnischen und lettischen Bevölkerung auf fruchtbaren Boden, da sie sich davon eine Verbesserung der Lebensbedingungen versprach. Dem zu Beginn der 1840er Jahre verbreiteten Gerücht, dass derjenige „warmes Land“ erhalte, der den Glauben des russischen Kaisers annehme, schenkten in den folgenden Jahren weit über einhunderttausend Esten und Letten Glauben und traten zur Orthodoxie über. Aufgrund der gesellschaftlichen Bedingungen richtete sich daher das baltische Nationalbewusstsein zu diesem Zeitpunkt vor allem gegen die deutschbaltische Oberschicht. Die Abtrennung vom rus-

sischen Kaiserreich und die Bildung von eigenen Staaten waren dagegen nicht das Ziel.

Als Zar Alexander III. 1881 den russischen Thron bestieg, verweigerte er zum ersten Mal seit dem Nystader Frieden die Bestätigung der Privilegien der Deutschbalten. Stattdessen sollte eine Revision der baltischen Landesverwaltung vorgenommen werden, um die baltischen Verhältnisse dem übrigen Reich anzupassen. In der Folgezeit wurden von estnischen und lettischen Vertretern zahlreiche Bittschriften bei der russischen Regierung eingereicht, um die privilegierte Stellung der deutschbaltischen Oberschicht zu brechen. Man verlangte eine Neugliederung der Gouvernements, die sich an den ethnischen Grenzen orientieren sollte, die Einführung der russischen *Zemstvo*-Verfassung anstelle der deutschbaltischen ritterschaftlichen Landtage sowie die Besetzung von Ämtern in Verwaltung und Justiz mit gebürtigen Russen. Alle diese Forderungen wurden nicht erfüllt, denn offenbar scheute sich die Petersburger Regierung die deutschbaltische Ritterschaft so weitgehend zu entmachten. Andererseits wurde die deutschbaltische Oberschicht mit einer verstärkten Russifizierungspolitik auf kulturellem Gebiet konfrontiert: Ab 1882 durfte in öffentlichen Gymnasien nur noch in russischer Sprache unterrichtet werden. 1889 wurde diese Verordnung auch auf die Privatschulen und ein Jahr später auf die Mädchenschulen ausgedehnt. 1893 wurde die Stadt Dorpat offiziell in Jurjew umbenannt und kurze Zeit später auch für die dortige Universität das Russische als Lehrsprache außer für das Fach Theologie festgelegt. Die Folge dieser Maßnahme war, dass zahlreiche reichsdeutsche Professoren die Universität verließen und diese ihre besondere Attraktivität einbüßte.

Die russische Revolution von 1905 führte auch in den Ostseeprovinzen zu erheblichen Unruhen. Betroffen waren vor allem die lettisch besiedelten Gebiete Livlands, in den estnischen Regionen beschränkten sich die revolutionären Ereignisse auf weitgehend friedliche Unmutsbezeugungen. In den lettischen Gebieten entlud sich vor allem die Unzufriedenheit der Landarbeiter gegen die deutschbaltischen Großgrundbesitzer. Insgesamt 180 Herrenhäuser gingen in Flammen auf oder wurden beschädigt, zahlreiche Deutschbalten verloren ihr Leben. Als die Ordnung wieder hergestellt war, beteiligten sich Deutschbalten tatkräftig am russischen Strafgericht, das über die Revolutionäre abgehalten wurde. Im Ergebnis wurden mehr als 900 Personen hingerichtet, mindestens 2.600 Personen nach Sibirien in Verbannung geschickt und etwa 1.800 Personen ausgewiesen. Es ist leicht nachvollziehbar, dass dieser

Umstand nicht zu einer Verbesserung des Verhältnisses der Balten zur deutschbaltischen Oberschicht beitrug.

In den deutschbaltischen Ritterschaften machte sich indessen die Sorge über die neue konstitutionell-monarchische Reichsverfassung breit. Von einer *Duma*, welche die autokratischen Rechte des Kaisers beschränkte, konnte man nichts Gutes für die eigenen ständischen Privilegien erwarten: „Jedes russische Parlament“, schreibt der livländische Landrat Max von Sivers 1906 in einer Denkschrift an das Auswärtige Amt in Berlin, „wird, solange es existiert, gegen die Deutschen noch vernichtender vorgehen als die Monarchie. Da die Letten und Esten nur allzu gut wissen, dass das Deutschtum die einzige wirkliche Gefahr für ihre nationale Kultur bildet, so werden sie die antideutsche Politik durchaus unterstützen.“⁴ Als Lösung für dieses Problem schlug Sivers daher entweder die Annexion der baltischen Provinzen durch Deutschland oder die Schaffung einer „offenen Tür“ vor.

Zu Beginn des Ersten Weltkrieges gehörte die Eroberung der baltischen Provinzen jedoch nicht zu den Kriegszielen der deutschen Führung. Zwar beabsichtigte Reichskanzler von Bethmann-Hollweg, die „nichtrussischen Vasallenvölker“ zu befreien, allerdings war das Baltikum in diese Planungen nicht einbezogen. Eine Verdrängung Russlands aus den Ostseeprovinzen hätte nach einem Waffenstillstand russische Revisionsversuche sehr wahrscheinlich gemacht. Das Deutsche Kaiserreich beabsichtigte dagegen nach einem Friedensschluss die traditionelle Stabilitätspolitik wieder aufzunehmen. Erst auf der Kreuznacher Konferenz vom 23. April 1917 wurde die Besetzung von Teilen Estlands und Livlands den deutschen Kriegszielen hinzugefügt.

Zu diesem Zeitpunkt war bereits Lenin von der deutschen Regierung die Reise im plombierten Waggon nach Petrograd gestattet worden, um Russland im Innern zu destabilisieren. Die baltischen Provinzen sollten jedoch von einer Revolutionierung ausdrücklich ausgenommen bleiben, um eine unkontrollierte Unabhängigkeitsbewegung zu verhindern. Entweder sollten diese Gebiete bei Russland verbleiben oder – wie noch 1917 beabsichtigt war – als unabhängige Staaten dem Deutschen Reich angebunden werden. Die revolutionären Ereignisse in Petrograd gewannen jedoch auch im Baltikum an Eigendynamik. Im estnischen Dorpat

⁴ Zitiert nach G. von Pistohlkors, Das „Baltische Gebiet“ des russischen Reiches (1860–1914). In: Ders. (Hg.), Deutsche Geschichte im Osten Europas. Das Baltikum, Berlin 1994, S. 446.

hatte bereits 1915 Jaan Tõnisson (1868 – gest. in sowjetischer Haft) ein „Nordbaltisches Komitee“ gegründet, das vor allem aus Vertretern des bürgerlichen Lagers bestand. Ziel war es, nach Ende des Krieges im Russischen Reich stärkere föderative Strukturen durchzusetzen und für die Provinzen eine größere Autonomie zu fordern. Die russische Februarrevolution schien diese Hoffnungen zu bestätigen. Die Provisorische Regierung setzte die kaiserlichen Gouverneure ab und ernannte die estnischen und lettischen Oberbürgermeister von Reval und Riga zu Gouvernementskommissaren. Die deutschbaltische Oberschicht stand bei dieser Entwicklung im Abseits. Am 4. März 1917 erging auf einer Versammlung estnischer Politiker in Dorpat die Forderung nach Zusammenlegung des estnischen Siedlungsgebietes und nach Autonomie. Neben dem Gouvernementskommissar sollte ein gewählter Landesrat (Maapäev) die Regierung des Landes übernehmen. In den lettischen Gebieten gab es eine ähnliche Entwicklung. In Wolmar trat am 26. März eine Landesversammlung zusammen und verlangte die Übertragung der Befugnisse des ritterschaftlichen Landtages auf einen „Livländischen (lettischen) Landesrat“. Ein solcher Landesrat wurde auch gleich gewählt und nachfolgend von der Provisorischen Regierung in Petrograd anerkannt.

Auch in den baltischen Provinzen entstanden jedoch nach der Februarrevolution Arbeiter- und Soldatenräte, die Regierungsverantwortung beanspruchten. Die Bolschewiki besaßen in diesen Räten bald die Übermacht und konnten auch bei Wahlen zu Stadtparlamenten große Mehrheiten auf sich vereinigen. Als besonders radikaliert zeigten sich dabei die Letten.

„Nach der Oktoberrevolution ging im Baltikum die Macht vollständig auf die Räte über.“

Nach der Oktoberrevolution ging im Baltikum die Macht vollständig auf die Räte über. In den bürgerlichen Kreisen Estlands wuchs nun die Gewissheit, dass ein Ausweg aus dieser Lage nur durch die Unabhängigkeit von Sowjetrussland zu erreichen sei. Noch Ende November 1917 gelang es in Estland dem Maapäev, eine Sitzung abzuhalten. Bevor die Versammlung von den Bolschewiki gesprengt werden konnte, erklärte sie sich zur höchsten Gewalt in Estland und erteilte dem Präsidium und Ältestenrat weitreichende Vollmachten. Am 19. Februar 1918 formten diese Gremien ihrerseits ein dreiköpfiges Rettungskomitee, das am 24. Februar 1918 die Unabhängigkeit der Republik Estland erklärte. Dieser Schritt war indessen nur ein symbolischer Akt, auch wenn er heute noch als Gründungsdatum der estnischen

Unabhängigkeit gilt. Einen Tag später eroberten die deutschen Truppen Reval (Tallinn) und nahmen kurze Zeit später das gesamte Baltikum unter ihre Verwaltung. Die vollständige Einnahme Estlands – Riga und die baltischen Inseln waren bereits im Herbst 1917 besetzt worden – erfolgte, nachdem Trotzkij die Friedensverhandlungen von Brest-Litowsk abgebrochen hatte. Erst nach dem erfolgreichen Vormarsch der Mittelmächte setzte sich Lenin im Streit innerhalb der bolschewistischen Führung durch: Am 16. März 1918 wurde der Friedensvertrag mit Deutschland unterzeichnet, in dem Sowjetrussland auf seine territorialen Ansprüche auf Kurland, Riga und Ösel verzichtete. Estland und Livland sollten bis auf weiteres unter deutscher Besatzung bleiben. Erst im Zusatzvertrag vom 27. August 1918 trat Sowjetrussland auch seine Ansprüche auf Livland und Estland endgültig ab.

Ungeachtet der revolutionären Entwicklungen und des unübersehbaren Bestrebens der baltischen Völker nach Selbstbestimmung setzte die deutsche Besatzungsmacht auf die Fortsetzung der traditionellen deutschbaltischen Landesherrschaft. Im März baten die livländischen und estländischen Ritterschaften die Oberste Heeresleitung, Landtage abhalten zu dürfen, und gaben dabei gleich die Verhandlungsgegenstände an: „Bekräftigung des Beschlusses betreffend der Loslösung von Russland“ und „Bitte um dauernden Schutz des Deutschen Reiches“⁵. So

„Die deutsche Besatzungsmacht setzte auf die Fortsetzung der traditionellen deutschbaltischen Landesherrschaft.“

sehr dieser Beschluss der deutschen Besatzungsmacht gefiel, so viel Unbehagen rief er bei estnischen und lettischen Politikern hervor. Die Einführung des Deutschen als Verwaltungssprache weckte zudem erhebliche Befürchtungen. Bereits

im Herbst 1917 hatten sich Mitglieder des Vertrauensrates der livländischen Ritterschaften für eine Germanisierung der estnischen und lettischen Bevölkerung sowie für eine deutsche Kolonialisierung des Baltikums ausgesprochen. Die deutsche Reichsführung ging indessen noch im Jahr 1918 vor allem der Frage nach, in welcher Form die baltischen Gebiete dem Reich verbunden werden sollten und welche deutsche Herrscherdynastie am ehesten geeignet sei, die Krone eines baltischen

⁵ Zitiert nach S. Stopinski, Das Baltikum im Patt der Mächte. Zur Entstehung Estlands, Lettlands und Litauens im Gefolge des ersten Weltkrieges, Berlin 1997 (= Nord-europäische Studien, Bd. 11), S. 67.

Herzogtums zu übernehmen. Am Ende dieses Jahres gab es auch in Deutschland keine Monarchie mehr.

Nach der Abdankung Kaiser Wilhelms II. und der Anerkennung der deutschen Niederlage im Ersten Weltkrieg blieb vorerst offen, was mit den deutschen Truppen im Baltikum geschehen sollte. Denn obwohl die deutschen Annexionspläne nun obsolet waren, legten die Alliierten in Artikel 12 des Waffenstillstandes von Compiègne vom 11. November 1918 fest, dass die deutschen Truppen wegen der bolschewistischen Gefahr erst dann abzuziehen seien, „sobald die Alliierten ... den Augenblick für gekommen erachten“⁶. Am gleichen Tag bildete sich in Estland unter Konstantin Päts (1874–1955) eine Provisorische Regierung. Päts hatte bereits nach der Unabhängigkeitserklärung des Rettungskomitees am 24. Februar für einen Tag als Ministerpräsident fungiert. Nun übernahm die Provisorische Regierung die Einrichtungen der deutschen Militärverwaltung. Am 13. November annullierte die Sowjetregierung den Brester Friedensvertrag, erklärte, man wolle Estland und Lettland nunmehr vom Joch des deutschen Imperialismus befreien, und zog entsprechende Kampfverbände zusammen. Erstes Angriffsziel war Narwa. Unterdessen rief am 18. November in Riga ein Volksrat die Republik Lettland aus und bildete eine Regierung unter Ministerpräsident Karlis Ulmanis. Den bolschewistischen Truppen gelang es zunächst, in die baltischen Territorien vorzudringen und sozialistische Regierungen zu gründen. Aus Estland konnten die Bolschewiki jedoch bereits Anfang des Jahres 1919 wieder vertrieben werden. Neben der neu gebildeten estnischen Armee waren an den Militäraktionen auch deutschbaltische Freiwilligenverbände, eine antibolschewistische russischen Armee-Einheit sowie finnische Freiwillige beteiligt.

Die Befreiung Lettlands nahm hingegen noch längere Zeit in Anspruch. Dabei spielte auch eine Rolle, dass die bolschewistischen Truppen zu einem großen Teil aus Letten bestanden und die Bolschewiki zunächst einen gewissen Rückhalt in der Bevölkerung besaßen. Am 19. März wurde schließlich mit Unterstützung reichsdeutscher Truppen Riga zurückerobert. Am 2. Februar wurde in Tartu (Dorpat) ein Friedensvertrag zwischen Estland und Sowjetrussland unterzeichnet. Russland erkannte die estnische Unabhängigkeit an und verzichtete auf eige-

⁶ Zitiert nach Peter Krüger, Die Außenpolitik der Republik von Weimar, 2. Auflage, Darmstadt 1993, S. 46.

ne Ansprüche. Mit Lettland schloss die Sowjetregierung einen ähnlichen Vertrag am 1. August 1920. Damit begann die Geschichte der ersten Unabhängigkeit der baltischen Staaten.

Russland und die Unabhängigkeit der baltischen Staaten im 20. Jahrhundert

Erster Weltkrieg, Russische Revolution, politisches Machtvakuum im Ostseeraum – die Gründe für die Unabhängigkeit der baltischen Staaten liegen auf der Hand. Doch jenseits der zuweilen zufällig anmutenden Ereignisse, durch welche die baltischen Staatsgründungen möglich wurden, treten tiefgreifende strukturelle außenpolitische und gesellschaftliche Veränderungen hervor, die als die eigentliche Ursache für die Entwicklung anzusehen sind.

Mit der Bismarckschen Reichsgründung 1871 erfolgte in Europa eine deutliche Verschiebung des Mächtegleichgewichts. Preußen, das in der osteuropäischen Mächteallianz mit Russland und Österreich das schwächste Glied gewesen war, nahm nun als deutsches Kaiserreich eine

„Der Zusammenbruch der Monarchien von Habsburg, Hohenzollern und Romanow war eine der zentralen Bedingungen für die staatliche Unabhängigkeit der osteuropäischen Völker.“

weitaus wichtigere Rolle in Europa ein. Zudem traten auf dem Balkan verstärkt Interessengegensätze zwischen Russland und Österreich auf, die Bismarck noch auf dem Berliner Kongress von 1878 auszugleichen vermochte. Der Ablösung Bismarcks im März 1890 und die anschließende Weigerung seines Nachfolgers Caprivi, den deutsch-russischen Rückversicherungsvertrag zu verlängern, führte zum Bruch der Allianz der Monarchien von Habsburg, Hohenzollern und Romanow, deren Einvernehmen fast 200 Jahre der Ordnungsfaktor im osteuropäischen Raum gewesen war. Der Zusammenstoß und Zusammenbruch der drei Monarchien war daher eine der zentralen Bedingungen für die staatliche Unabhängigkeit der osteuropäischen Völker.

Im Baltikum war jedoch darüber hinaus die gesellschaftliche Entwicklung ein entscheidender Faktor. Für viele Angehörige der deutsch-baltischen Oberschicht bedeutete dies, dass sie nach der Enteignung des Großgrundbesitzes in den zwanziger Jahren ihre Lebensgrundlage im Baltikum verloren sahen und in das Deutsche Reich umsiedelten. Umge-

kehrten konnten die baltischen Völker – wollten sie nicht den bolschewistischen Weg beschreiten – die soziale Frage nur in Unabhängigkeit von Deutschland und Russland lösen.

Die Nachkriegsordnung in Ostmitteleuropa, die auf Kosten der bisherigen Ordnungsmächte Deutschland, Russland und Österreich errichtet wurde, erwies sich jedoch als nur wenig stabil und dauerhaft. Sobald sich die Möglichkeit zur Revision bot, suchten Deutschland und die Sowjetunion Anknüpfungspunkte an die alte Allianzpolitik. Im Hitler-Stalin-Pakt von 1939 teilten sie Osteuropa erneut auf und schlugen die baltischen Staaten wieder der Sowjetunion zu. Während diese Teilungspolitik diplomatisch unter traditionellen Vorzeichen stattfand, waren in der Durchführung bereits die „modernen“, totalitären Eroberungsmethoden von Deportation und ethnischer Säuberung erkennbar. Bereits der Hitler-Stalin-Pakt sah die zwangsweise Umsiedlung der deutschbaltischen Bevölkerung vor. Damit wurde nach 700 Jahren die deutsche Präsenz im Baltikum beendet. Nach dem Einmarsch der Roten Armee ließ Stalin seinerseits Tausende von Esten und Letten nach Sibirien deportieren, um die lokale Führungsschicht auszuschalten und die sowjetische Herrschaft zu sichern. Beim Einmarsch der Wehrmacht im Sommer 1941 hofften viele Esten und Letten auf eine Befreiung von der stalinistischen Oppression, doch brachte die deutsche Besatzungsmacht nur neues Leid und neue schwere Verbrechen mit sich. Mit dem erneuten Vormarsch der Roten Armee wurden wiederum Tausende von Esten und Letten als vermeintliche Kollaborateure deportiert. Estland und Lettland wurden nun für die folgenden fünfundvierzig Jahre als Unionsrepubliken in die Sowjetunion inkorporiert.

Im 18. Jahrhundert hatte sich die deutschbaltische Oberschicht mit der russischen Autokratie arrangiert, ihre Privilegien blieben bewahrt und sie konnte die Provinzen in weitgehender Autonomie verwalten. Dieser relativ große Freiraum war ein Grund dafür, dass noch während des Ersten Weltkrieges die Vertreter der baltischen Nationalbewegungen einen Verbleib in einem – demokratischen – russischen Staatsverband bei weitgehender Autonomie anstrebten. Die stalinistische Inkorporation stand dagegen unter anderen Vorzeichen: die verbliebenen Angehörigen der alten deutschbaltischen Oberschicht wurden umgesiedelt, die neuen estnischen und lettischen Eliten deportiert, eliminiert oder in die Emigration gedrängt. Obwohl der Anschein einer autonomen Republiksverwaltung geweckt wurde, waren die Schlüsselpositionen in der Regel von Russen besetzt. Hinzu kam, dass zahlreiche Russen

sich neu im Baltikum ansiedelten. Bei allem baltischen Folklorismus, der unter sowjetischer Herrschaft gepflegt wurde, war der Eindruck bei den baltischen Völkern vorherrschend, von Fremden regiert zu werden. Als sich daher unter Gorbatschows Perestrojka-Politik neue Artikulationsfreiräume boten, kam es vor allem auch in den baltischen Republiken zu Forderungen nach größerer nationaler Unabhängigkeit. Nach der ost-europäischen Wende im Jahr 1989 wurden diese Forderungen immer lauter und radikaler. Eine Sezession der baltischen Republiken musste aber der sowjetischen Partei- und Staatsführung als eine ernsthafte Bedrohung für den Bestand der Sowjetunion erscheinen. Gorbatschow setzte deshalb Waffengewalt ein, um die Unabhängigkeitsbewegungen zu unterdrücken. Erst der Moskauer Putsch im August 1991 eröffnete den baltischen Staaten den Weg in die Unabhängigkeit, die dadurch den Zerfall der Sowjetunion insgesamt beschleunigte.

Gegenwärtig bleibt das Verhältnis zwischen Russland und den baltischen Staaten nicht spannungsfrei. In Russland verstummen nicht die nationalistischen Forderungen, die territorialen Verluste der Sowjetunion zu revidieren. Die baltischen Staaten haben ihrerseits mit großen russischen Minderheiten umzugehen, die sich an eine staatliche Trennung von Russland gewöhnen müssen. Die Staatsbürgerschaftsgesetze haben nicht zuletzt wegen der Sprachregelungen zu einer Ausgrenzung der russischen Minderheiten geführt, die mittlerweile aufgrund westeuropäischer Intervention abgemildert werden konnte. Dennoch wird die Gestaltung des gemeinsamen Zusammenlebens auch künftig eine sehr schwierige Aufgabe bleiben, von der jedoch wesentlich die Stabilität der Region abhängt.

Auch die sicherheitspolitische Anbindung der baltischen Staaten stellt ein erhebliches Krisenpotenzial in den Beziehungen zu Russland dar. Russland, das nur schwer den NATO-Beitritt Polens, Tschechiens und Ungarns akzeptiert hat, dürfte eine neuerliche Ausdehnung des atlantischen Bündnisses nicht hinnehmen. Bei der Europäischen Union gehören Estland, Lettland und Litauen immerhin zu den Kandidaten, die für die kommende Beitrittsrunde vorgesehen sind. Dies bedeutet, dass die baltischen Staaten im Krisenfall sich selbst überlassen bleiben könnten.

Aus westeuropäischer Sicht ist es wiederum unwahrscheinlich, dass auch Russland in die NATO oder EU einbezogen werden könnte. Sollte jedoch der EU- und eventuell sogar ein NATO-Beitritt der baltischen Staaten erfolgen, könnte zwischen dem Baltikum und Russland wie zur

Zeit des Livländischen Ordens und des Moskauer Reiches eine Grenze zwischen zwei Wirtschafts-, Kultur- und Sicherheitsräumen entstehen. Noch heute zeugen in Narwa die Herrmannsfeste und am gegenüberliegenden Ufer der Narwa die Burg Iwangerod mit ihrer eindrucksvollen Architektur von dieser alten Kulturgrenze. Das frühneuzeitliche Russland hat diese Grenze überwunden, indem es sich nach Westen ausdehnte. Für Russland hatte dabei das Baltikum auch die Funktion einer Brücke zur westeuropäischen Kultur. In der gegenwärtig entstehenden neuen europäischen Ordnung fällt den baltischen Staaten wieder eine vergleichbare Funktion zu. Weil Russland auch langfristig auf eine stabile Brücke nach Westeuropa angewiesen ist, könnte dies ein Ansatzpunkt sein, um die Unabhängigkeit der baltischen Staaten dauerhaft im Rahmen einer gemeinsam mit Russland und den NATO-Staaten entwickelten gesamteuropäischen Friedensordnung abzusichern.

„In der gegenwärtig entstehenden neuen europäischen Ordnung fällt den baltischen Staaten wieder eine Brückefunktion zwischen Russland und Europa zu.“

Ergänzende Informationen im Internet:

- www.europa.eu.int (Dokumente über Beitritt der baltischen Staaten zur EU)
- www.nato.int/pfp/lv/latvia.htm (Dokumente über lettischen Wunsch zum NATO-Beitritt)
- www.nato.int/pfp/ee/estonia.htm (Dokumente über estnischen Wunsch zum NATO-Beitritt)
- www.mfa.gov.lv (Außenministerium der Republik Lettland)
- www.vm.ee (Außenministerium der Republik Estland)

Länderinfo Russische Föderation

Fläche: 17.075.400 km² (größter Staat der Welt)

Einwohner: 147.307.000

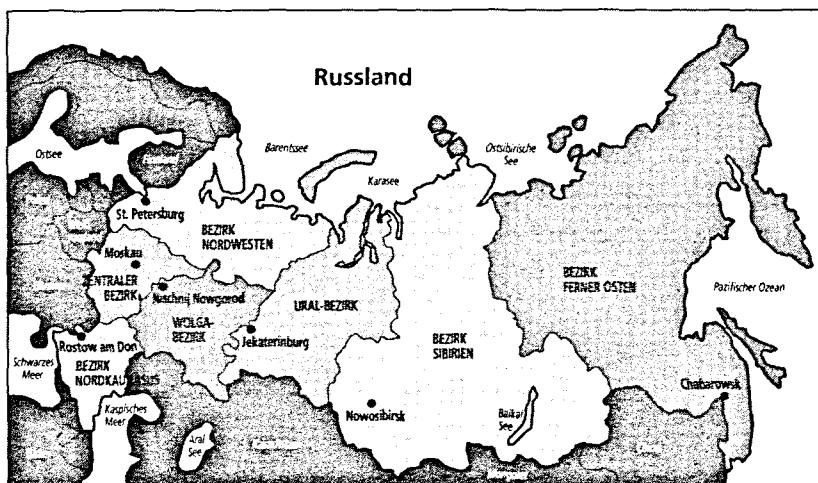
Politisches System:

Föderale Präsidialrepublik (seit 1991) mit 89 Föderationssubjekten, davon: 21 Autonome Republiken, 1 Jüdisches Autonomes Gebiet, 10 Autonome Bezirke (Kreise), 6 Regionen, 49 Gebiete und 2 Städte mit Sonderstatus (Moskau, St. Petersburg); Zweikammerparlament (Staatsduma und Föderationsrat)

Staatsoberhaupt: Vladimir Putin

Regierungschef: Michail Kasianow

Während Präsident Jelzin den Föderationssubjekten viel Freiheit gelassen hat, will sein Nachfolger Putin die zentrale Macht stärken und hat dazu einen Ukas über die Bildung von 7 Verwaltungsbezirken (s. Karte) erlassen, u.a. um die Einhaltung föderaler Gesetze durchzusetzen. Derzeit widersprechen ein Fünftel der in den Regionen verabschiedeten Gesetze der russischen Verfassung.



Ethnische Gruppen:

81,5 % Russen; 3,8 % Tataren; 3,0 % Ukrainer; über 100 andere Volksgruppen.

Konfliktlinien:

Neben dem zweiten Tschetschenienkrieg gibt es viele nichtmilitärische Konflikte zwischen der Zentrale und den Regionen, bedingt durch ethnische und wirtschaftliche Unterschiede. Die größte Unabhängigkeit hat die Republik Tatarstan, die 1992 ihre Unabhängigkeit erklärt hat und 1994 in einem Vertrag mit Moskau ihre Sonderstellung innerhalb der Russischen Föderation gesichert hat. Die „reichen“ Gebiete in Sibirien, z. B. Krasnojarsk und Jakutien, drängen auf

eine eigenständige Wirtschaftspolitik, während „arme“ Gebiete, insbesondere im Hohen Norden und Fernen Osten, aber auch in Südrussland, auf die Beibehaltung von Subventionen angewiesen sind. Innerhalb der Gesellschaft wachsen die sozialen Spannungen aufgrund der zunehmenden Kluft zwischen den wenigen sehr Reichen und der großen Masse der am Rande oder unterhalb des Existenzminimums lebenden Menschen.

Religionszugehörigkeit:

Prozentuale Angaben sind schwierig, da die meisten Quellen von der Anzahl der registrierten Gemeinden ausgehen, deren Mitgliederzahl aber sehr stark schwankt. Neuere Untersuchungen geben folgende Richtwerte an: 33-40 % Orthodoxe, 10-13 % Muslime, 0,7 % Buddhisten, 0,7 % Protestant, 0,2 % Katholiken, ca. 50 % ohne Angaben.

Kirchliche Strukturen:

Die *Russische Orthodoxe Kirche* unter Leitung von Patriarch Alexij II. hat in Russland 66 Eparchien (Diözesen), davon 46 im europäischen Teil und 20 im asiatischen Teil. Es gibt auf dem Gebiet der Russischen Föderation ca. 16.000 Gemeinden, ca. 400 Klöster, 3 Akademien und ca. 30 Seminare / geistliche Lehranstalten.

Die *Römisch-katholische Kirche* in Russland ist seit 1999 in vier Apostolische Administraturen (Europäisches Russland Nord- und Südteil, Westsibirien, Ostsibirien) gegliedert. Es gibt ca. 1200 Gemeinden und ein Priesterseminar. Die Konferenz der katholischen Bischöfe unter Vorsitz von Erzbischof Tadeusz Kondrusiewicz hat bei ihrer Gründung 1999 eine Erklärung verabschiedet, dass sie jede Art von Proselytismus für unzulässig hält. Trotzdem sind die Beziehungen zwischen orthodoxer und katholischer Kirche noch sehr differenziert.

Die *Evangelisch-Lutherische Kirche* in Russland unter Leitung von Erzbischof Georg Kretschmar hat ca. 370 zum Teil sehr kleine Gemeinden.

Renovabis-Projekte und Schwerpunkte der Förderung:

Renovabis hat zunächst schwerpunktmaßig die Wiedererrichtung pastoraler Strukturen der katholischen Kirche unterstützt, die als Minderheitskirche besonders von ausländischer Hilfe abhängig ist. Insbesondere Bauhilfen für Kirchen, Pfarrhäuser und das einzige zurückgegebene Priesterseminar waren hier in der Anfangszeit erforderlich. Heute liegen die Schwerpunkte auf der Förderung von Kinder- und Jugendarbeit (Sommerrekollektionen, Schulen), der Ausbildung einheimischer Priester und Laienkatecheten, der Verbreitung christlicher Literatur sowie der Unterstützung von Sozialprojekten (Suppenküchen, Altenheime) und Projekten zur wirtschaftlichen Selbsthilfe (z. B. Bäckereien). Auf diesen Gebieten werden Projekte der katholischen und der orthodoxen Kirche gefördert.

Interessante Internet-Adressen:

[http://www.ru \(Sammlung verschiedener Links zu Russland\)](http://www.ru)

[http://www.gov.ru \(offizielle Website der russischen Regierung\)](http://www.gov.ru)

[http://www.russian-orthodox-church.org.ru \(Webseite der Russ. Orth. Kirche\)](http://www.russian-orthodox-church.org.ru)

Polens Katholiken, ihre Kirche und „ihr“ Papst

Der polnische Literatur-Nobelpreisträger Czesław Miłosz hat für seinen Landsmann Johannes Paul II. zum 80. Geburtstag eine Ode geschrieben. Darin schildert er in poetischer Sprache, was Karol Wojtyła für die Welt geleistet hat. In der Zeit der mächtigen Tyrannen habe er die Menschen Hoffnung gelehrt und ihnen gezeigt, dass „nur Christus Herr der Geschichte ist“. Erstaunt habe die Welt gefragt, wie es möglich sei, dass „Dich die jungen Leute aus ungläubigen Ländern verehren, sich Kopf an Kopf auf den Plätzen versammeln und auf die Frohe Botschaft warten, die vor 2000 Jahren verkündet wurde.“¹

Die Polen wissen, was sie an „ihrem“ Papst haben, wie viel sie ihm beim Kampf um Freiheit und Unabhängigkeit verdanken. Sie sind stolz auf ihn, sie eilen, ihn zu hören und zu sehen (auch wenn sehr viele dem Hören keine Taten folgen lassen).

Also ein fast ungetrübtes Bild? Ein überragender Papst, ein Volk, das ihn hervorgebracht hat und dem er sich in der gemeinsamen Geschichte und Religion tief verbunden weiß. Und doch stellen sich Fragen ein, die dieses Bild trüben: Ist es natürlich, dass die Katholiken des Landes – und sie sind die erdrückende Mehrheit – nicht die geringste Kritik an diesem Mann der Kirche äußern – oder zu äußern wagen?

Personenkult – auf katholisch?

Zu diesem Problem nahmen zwei Wegbegleiter Karol Wojtyłas, Bischof Tadeusz Pieronek und der Chefredakteur der Krakauer katholischen Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny“, Priester Adam Boniecki, in einem Interview Stellung.²

¹ „Gazeta Wyborcza“, Warschau, 18. Mai 2000.

² „Gazeta Wyborcza“, 19. Mai 2000.

<http://www.gazeta.pl/Iso/Raporty/Papiez/006rap.html>

Wolfgang Grycz, Slawist, ist Mitglied der Redaktion dieser Zeitschrift.

Sie, die den heutigen Papst gut kennen, mit ihm vertraut sind, beschreiben ihn als einen Menschen, der aus seiner Einfachheit niemals einen Hehl machte. Der seine Fehler hatte – weil er z.B. langweilige Vorlesungen hielt, oft zu spät kam, manchmal direkt naiv erschien. Aber sie zeigten auch seine ganze Herzlichkeit und Offenheit, die er den Menschen entgegenbrachte. Auf die Frage nach den Quellen des Personenkults, der „in Polen Karol Wojtyła umgibt, nach den Quellen seiner Totemisierung und Idolisierung“, äußert Boniecki, dass diese „Atmosphäre des Kults...von Anfang an“ den Papst sehr gestört habe. Bei der letzten Pilgerreise in die Heimat sei sie ihm „wohl kaum noch erträglich“ erschienen. Aber es bleibt eine Tatsache, dass nach ihm Straßen und Schulen benannt werden, dass man ihm Ehrenbürgerschaften und -doktorate verleiht.

Vor einigen Monaten wurde in der polnischen Presse darüber gespottet, dass Bistümer den Grad ihrer Frömmigkeit daran messen, wie viele Papstdenkämler es in der Diözese schon gäbe. Bischof Pieronek meint, der Kult habe sich wohl nicht vermeiden lassen, denn „die Menschen brauchten so etwas sehr. Und niemand hat Wojtyła um seine Meinung gefragt.“ Er „schafft ganz gewiss diesen Kult nicht. Lange Zeit setzte er dem entschiedenen Widerstand entgegen. Später hatte er weniger Kraft und winkte nur ab.“ Als in der Krakauer Erzdiözese das von einem italienischen Bildhauer geschaffene Denkmal des Papstes aufgestellt werden sollte, wehrte sich der Krakauer Erzbischof Macharski sehr. Jahrelang lag es neben der Kathedrale auf dem Wawel, weil der Kardinal gegen die Aufstellung war. „Aber er musste dem Druck und dem Verlangen der Menschen nachgeben. Sein Widerstand brach. Jetzt steht dieses Denkmal in Wadowice“ (dem Geburtsort des Papstes).

Pieronek macht darauf aufmerksam, dass „dieser Kult Gott sei dank nur in manchen geographischen Bereichen zu finden ist – neben Polen hauptsächlich in Lateinamerika. Dagegen ist dessen Antithese die mächtige Kritik am Papst in vielen anderen Ländern – auch von Seiten der katholischen Kirche. Die Idolisierung ist nicht nur deshalb gefährlich, weil sie das Verständnis erschwert, indem sie bewirkt, dass Emotionen den Verstand vernebeln, sondern auch deshalb, weil gerade der Papst in der Kirche diese beiden Strömungen versöhnen muss. Diese Spannung kann für den Zusammenhalt der Kirche gefährlich werden.“

Boniecki verwies in diesem Zusammenhang darauf, wozu dieser Kult außerdem führe: „... dass man in Polen z.B. nicht normal über die Probleme dieses Pontifikats sprechen kann. Dass man öffentlich nicht einmal

jene sachlichen Fragen stellen darf, die der Papst sich selber stellt. Viele Menschen nehmen schon allein die Tatsache, dass eine Frage formuliert wird, als Sakrileg. Dabei spürt Wojtyła das Bedürfnis nach Diskussion und Dialog ...“ Der Krakauer Chefredakteur, der zuvor Jahre in Rom wirkte, meint, dass den Papst selber „auch jene dramatische Frage ziemlich beschäftigen muss, die Priester Tomasz Węclawski zu

„Stützt sich die katholische Kirche in Polen mehr auf den Papst als auf Jesus Christus?“

stellen den Mut hatte: „Stützt sich die katholische Kirche in Polen mehr auf den Papst als auf Jesus Christus?“

Kein Zweifel: Polens katholische Kirche, die soviel Positives von Johannes Paul II. empfangen hat, steht in seinem Schatten. Laien, Priester, Bischöfe haben dazu beigetragen, dass es so kam. Es wurde Mode und war bequem, eigene Predigten und Verlautbarungen mit Zitaten des Landsmanns in Rom zu schmücken. Das hindert weite Teile dieser Ortskirche „erwachsener“ zu werden. Dabei fehlt es nicht an nüchtern denkenden, gescheiten Menschen in Polen, die zu einem weisen Umgang mit dem Geschenk dieses Papstes fähig sind. Die sich bewusst sind, dass man mit kritikloser Verehrung weder Johannes Paul II. noch der Kirche im Lande einen Dienst tut. Ihnen geht es nicht um Negierung dessen, was der Papst für die Kirche vor allem in seiner Heimat bedeutet. Sie wollen vielmehr, dass der Glaube und die Kirche in diesem Lande eine Zukunft haben. Auch für die Zeit „danach“.

„Sieben Worte“ – eine Bilanz ohne Papstzitat

Der erwähnte Professor Tomasz Węclawski, Dekan der Theologischen Fakultät an der Universität Poznań (Posen) und Mitglied der Internationalen Theologenkommission, legt den Finger auf diese Wunde. Ende 1999 erinnerte er in einem Artikel der Krakauer Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny“ daran, dass der Papst „uns nur für eine gewisse Zeit“ gegeben ist.³ Und er fragt: „Was wird, wenn diese Zeit vorüber ist?“ Dabei verwies er auf jenen Augenblick der Erschütterung, die über die Gläubigen in Polen kam, als der Papst bei seinem letzten Heimatbesuch einen Schwächeanfall erlitt. Zwar haben Polens Katholiken damals auch in dieser Situation Vertrauen und Besonnenheit gezeigt, aber gerade

³ „Tygodnik Powszechny“, Krakau, 12. Dezember 1999.

dieses Ereignis musste ihnen klarmachen, dass irgendwann dieser große Landsmann nicht mehr sein würde.

Angesichts dessen hält Węclawski eine Bestandsaufnahme der Kirche in Polen für dringend nötig. Er will sie anstoßen mit diesem Artikel. Er soll keine Kritik am Papst darstellen, sondern zur Reflexion anregen, was in Polens Kirche zu tun ist. Dabei will er durchaus auf Johannes Paul II. zurückgreifen, doch werde er – und das ist ein fast provozierendes Novum – ihn nicht unmittelbar zitieren.

Warum er diesen billigen Rückgriff auf Papstzitate vermeidet, begründet er folgendermaßen: „Eine solche Vorgehensweise wähle ich bewusst. Ich denke nämlich, man muss gleich zu Beginn das Schwierigste und Wichtigste sagen, selbst wenn es etwas beunruhigend klingen mag: Wir müssen uns frei machen von jener ‚päpstlichen‘ Dimension und jenem ‚päpstlichen‘ Charakter, mit denen wir gemeinsam das durchleben, dass wir heute Kirche in Polen sind.“

Natürlich geht es hier nicht im geringsten darum, in Frage zu stellen, dass sich die Kirche (in Polen wie überall) auf den Glauben und die Autorität des Petrus stützt. Es geht auch keineswegs darum, die Bedeutung, Kraft und Größe der Vision zu

schmälern, die sich in dem gegenwärtigen Nachfolger Petri personifiziert. Es geht darum, dass unser kirchlicher Lebensstil – zumindest in seiner gesamtpolnischen Dimension – sich sehr stark und meiner Überzeugung nach in immer gefährlicherer Weise von jenem Bezugspunkt abhängig macht, den Johannes Paul II. darstellt. Ganz kurz gesagt: es muss darum gehen, dass wirklich das wichtiger wird, *was* der Papst uns sagt und zeigt, als die Tatsache, dass *er* es zu uns sagt und dass wir mit ihm zusammen unsere Dinge sehen.

Die Gefahr steckt also keineswegs in der Größe des Geschenks, das der Papst darstellt. Die Gefahr steckt auch nicht in der allgemeinen Anerkennung, mit der diese Gabe angenommen wird – vor allem dann, wenn Johannes Paul II. nahe und unmittelbar bei uns ist. Die Gefahr besteht darin, dass praktisch nur allein der Papst über die für unser Kirche-Sein fundamentalen Dinge spricht ...“ Die örtlichen kirchlichen Autoritäten würden sich nur darauf beschränken, Konsequenzen insbesondere moralischer Art hinzuzufügen. „Die Gefahr beruht also darauf, dass der Papst für uns das sagt und tut, was eigentlich hier am Ort und im Alltag unsere Aufgabe wäre...“

„Unser kirchlicher Lebensstil macht sich in gefährlicher Weise von jenem Bezugspunkt abhängig, den Johannes Paul II. darstellt.“

Professor Węclawski macht die ihm notwendig erscheinende Be standsaufnahme von Glaube und Kirche in Polen an sieben Worten – so ja auch die Überschrift seines Artikels – fest. Es sind die Forderungen: *glauben, sich erinnern, vergeben, annehmen, danken, geben, gehen*. Der Autor sieht darin eine Art Katechismus für die Kirche in Polen. Das ganze Programm stütze sich natürlich auf das erste Wort, auf den Glauben. Alle anderen seien Konsequenzen.

Die Lektüre vermittelt den Eindruck, dass alle diese notwendigen Eigenschaften aber auch zu dem einen Ziel hinführen, das er schlicht mit „Gehen“ bezeichnet. Es markiert die eigentliche Intention dieser Be standsaufnahme. Węclawski verweist am Ende seines Artikels darauf, woher er dieses Wort genommen hat. Es steht im Markus-Evangelium (Mk 14,41–42) und lautet: „Schlafst ihr immer noch und ruht euch aus? Es ist genug. Die Stunde ist gekommen ... Steht auf, wir wollen gehen!“ Das sagt Jesus, als er die schlafenden Jünger im Garten Getsemani weckt. Das Ganze also ist ein Appell wider das Beharrungsvermögen, wider die Versuchung sich nur auf den Papst zu verlassen. Wenn der Verfasser diese Worte als Forderungen begreift, dann macht er klar, dass auf diesen Gebieten vieles im Argen liegt.

Wider Passivität und Bequemlichkeit

Beim Thema „Glauben“ verdeutlicht Węclawski, dass es hier um eine ständig zu leistende Anstrengung geht. Vom „Wesen dieser Anstrengung hat der durchschnittliche Christ in Polen jedoch nicht viel Ahnung (viele überdurchschnittliche polnische Christen im Übrigen auch nicht). Weshalb? Die Antwort ist relativ einfach: eine Selbstverständlichkeit, über die man nicht spricht, hört auf, Selbstverständlichkeit zu sein – sie verschwindet im Schatten, wird reduziert ...“ Viele Menschen identifizierten sich mit der Kirche, seien in Gruppen und Gemeinden aktiv. „Dennoch werden die gleichen Menschen bei der Frage, ob sie sich mit Tod und Auferstehung Jesu als Beginn ihrer christlichen Berufung identifizieren, ratlos. Darüber, wie es geschah und geschieht, dass wir Kirche sind, was es bedeutet, dass wir diese Kirche in Polen heute sind, was Quelle und Stütze, was Gottes Absicht und Ziel unseres gemeinsamen Seins und Handelns in der Kirche ist, spricht außer dem Papst zu allen Polen fast niemand.“ Deshalb fragt der Autor, warum das so sei. Er zitiert in diesem Zusammenhang das Paulus-Wort im 2. Korintherbrief:

„Ich habe geglaubt, darum habe ich geredet.“ Und er schließt daran die Frage: „Haben wir nicht geglaubt? Erinnern wir uns nicht daran, woran wir in erster Linie glauben?“

„Erinnern“ ist das zweite Wort in der Bestandsaufnahme. Zum Glauben gehört es, dass man „sich erinnert“. Dass man eine lebendige Verbindung herstellt zur Vergangenheit. Dabei sollte man all das Positive und Gute in Polens christlicher Geschichte in Erinnerung haben, aber auch das, worin man versagt hat. „Es gibt ganze große Gebiete polnischen Lebens, die das betrifft. Auch an sie und an sie um so mehr müssen wir uns erinnern.“

An dritter Stelle nennt der Autor das „Vergeben“. Das Wort geht manchen leicht von der Zunge, „... aber es fällt schwer einem konkreten Menschen zu vergeben“. Dann werde schnell die Bedingung gestellt, „dass diejenigen, denen wir vergeben sollen, mit denen wir uns versöhnen sollen, sich zuerst zur Schuld uns gegenüber bekennen müssen.“ „Die Bereitschaft zur Vergebung, die für unsere Schuldiger Zeichen und Appell zur Umkehr sein soll, ist ein Maß für reifen Glauben ...“ Dabei wird auch an die internationale Versöhnung erinnert, an das „Wir gewähren Vergebung und bitten um Vergebung“, das die polnischen Bischöfe 1965 an ihre deutschen Mitbrüder richteten. Dieses Wort sei „noch immer nicht restlos (von den Deutschen und von den Polen) verstanden und zu eigen gemacht worden“.

Unter dem Stichwort „Annehmen“ geht es darum, dass man alles annehmen muss, was Gott uns schickt, vor allem aber darum, die realen Menschen um uns herum zu akzeptieren. Immer noch sei das Leben in Polen von der unglücklichen Eigenschaft gekennzeichnet, von dem tief verwurzelten Reflex, die Menschen in „eigene“ und „nicht dazugehörige“ einzuteilen. Die „eigenen“ braucht man, um sich wohl zu fühlen, die „nicht eigenen“, um die Schuld für Misserfolge auf sie abzuladen. Węclawski warnt davor jene abzustoßen, die nicht ganz in unser Schema passen – auch nicht in unser kirchliches.“

Als weitere Punkte seines Appells nennt der Verfasser „Danken“ und „Geben“. Dankbar müssten wir Gott sein für all das Gute, das er uns erweist. Aber auch für das Schwere. Die Menschen in Polen geben gern

und reichlich – gerade auch für die Kirche und für die Linderung von Not. Der Autor sieht sich veranlasst darauf hinzuweisen, dass man die Gutmütigkeit der Menschen nicht überstrapazieren sollte, indem man an manchen Stellen zu viele finanzielle Mittel anhäuft. Man müsse laut darüber sprechen. Es dürfe nicht sein, dass man einerseits die Opferwilligkeit der Gläubigen lobt, andererseits allzu umtriebig dabei ist, Spenden zu ergattern, dass man gespendete Gelder für undurchdachte Investitionen vergeudet, vom Missbrauch ganz zu schweigen. Zum Zweiten dürfe die Kirche nicht den Eindruck erwecken, „dass Persönlichkeiten der Kirche sich von jenen abhängig machen, die über das große Geld verfügen, oder mehr noch, dass sie solche Menschen begünstigen.“

Der Forderungskatalog Węclawskis gipfelt in dem eingangs genannten Appell an die Kirche, sie solle „gehen“, das heißt: endlich aufwachen,

„Die Kirche ist überall und insbesondere in Polen in der Versuchung bei dem zu bleiben, was ist.“

sich auf den Weg machen. Dieses kurze Wort „gehen“ sei das „schwierigste – und zwar sowohl für jeden von uns gesondert wie auch vielleicht noch mehr für die Kirche als Ganzes. Die Kirche ist überall und

insbesondere in Polen (vor allem dann, wenn sie um sich herum die nahen und entfernteren Länder Europas betrachtet) in der Versuchung bei dem zu bleiben, was ist. Es gibt so viele Dinge, bei denen wir bleiben möchten – und vielen scheint es, dass es gut wäre dabei zu bleiben.“

Dann führe man sehr schnell das Wort im Mund „von der Treue zum christlichen und nationalen Erbe, zur großen Tradition, zu den Wurzeln, zum Glauben und zur Frömmigkeit der Väter, zum Kreuz und zum Evangelium. Solche Worte tauchen zu Recht auf. Aber jene, die sie aussprechen, scheinen sich oft nicht darüber klar zu sein, wie sehr sie irren, wenn sie meinen, dass dieses Wort es ihnen erlaubt oder, mehr noch, geradezu gebietet bei dem zu bleiben, was ist, dass es jede Ablehnung von Veränderung rechtfertige und adele.“

Węclawski fordert von der Kirche Bewegung, Aufbruch, Mut zum Risiko. Wenn man sich nur immer bewusst sei, dass die Wurzel des Glaubens Christus ist. Nur er sei immer der gleiche – „gestern, heute und in Ewigkeit. Wenn wir daran nicht glauben, wenn wir uns das nicht nehmen lassen, woran wir Gefallen gefunden haben, was uns schmeckt, was uns in der Welt notwendig erscheint, dann werden wir alle zusammen untergehen.“

Der Autor sieht den Einwand schon voraus, „dass man solche Dinge leicht sagen kann, so lange man nicht entscheiden müsse, was wir konkret

zurücklassen, wovon wir ablassen, was wir verändern sollen. Darauf möchte ich antworten: Wenn wir sagen, ‘wir müssen gehen’, dann handelt es sich nicht darum, eine Liste gewünschter und unerwünschter Veränderungen und Abweichungen vom Bisherigen aufzustellen. Es geht um unsere Freiheit von uns selbst und von der Falle einer mehr oder weniger ‚heiligen‘ Überzeugung (die für gewöhnlich nicht offen ausgesprochen wird), dass das, was uns gefällt, auch Gott gefällt, und was uns nicht gefällt, ihm nicht gefallen kann. Wer nur ein wenig die Kirchengeschichte kennt – auch die Geschichte der Kirche in Polen – weiß, wie viel Schaden eine solche Überzeugung angerichtet hat und immer noch anrichtet.“

Mehr Mut zur Ökumene!

Węclawskis Artikel hat eine Diskussion ausgelöst, die in mehreren Stellungnahmen zum Ausdruck kam. Seine Anregungen wurden aufgegriffen, erweitert, an Realitäten des polnischen Alltags festgemacht. Aber sie scheinen auch manche in der Kirche erschreckt zu haben. Versuchte da nicht jemand den Papst zu kritisieren?

Eine wichtige Ergänzung kam von Prof. Wacław Hryniewicz OMI, Leiter des Instituts für Ökumene an der Katholischen Universität Lublin. Polens Katholiken müssten sich bewusst sein, dass sie nicht allein sind. Deshalb schlägt er vor, den sieben Worten Węclawskis eine achte Forderung hinzuzufügen: „Die anderen wahrnehmen.“ Dazu schreibt er: „In Polen leben nicht nur Katholiken. Es gibt auch Christen anderer Konfessionen sowie Bekenner anderer Religionen und Weltanschauungen.“ Reife Religiosität zeige sich in der Fähigkeit, „anderen mit größerem Verständnis, mit Achtung und Wohlwollen entgegenzugehen“.⁴

Als Mängel des polnischen Katholizismus sieht er die Neigung, „der eigenen Konfessionsgemeinschaft das Monopol auf Wahrheit und auf ein privilegiertes Verhältnis zu Gott zuzuschreiben. Diese gefährliche Illusion macht uns so oft zu Menschen, die gegenüber anderen unnachgiebig und missgünstig sind. Dann schieben wir den Gedanken von uns weg, dass andere in vielen Dingen der Wahrheit und Gott näher sein könnten als wir selbst.“

⁴ „Tygodnik Powszechny“, 16. Januar 2000.

Die anderen wahrnehmen, das bedeute „fähig zu sein, von ihnen all das zu lernen, was uns fehlt, wofür wir in unseren religiösen Haltungen und Gewohnheiten weniger sensibilisiert sind. Es gibt auf der Welt weder ein ideales Christentum noch eine ideale Kirche. Es gibt nur das Christentum konkreter Menschen und Kirchen.“ Er sieht wie Węcławski die Notwendigkeit, dass sich Polens Kirche auf den Weg macht. „Aber wie? Zusammen mit anderen, indem man die anderen überhaupt wahrnimmt. Die Kirche Christi ist eine Gemeinschaft von Jüngern, die gemeinsam gehen ...“ Hryniewicz spricht von der Gefahr, dass „wir uns in unserem eigenen Egozentrismus und ekklesialen Nazismus verlieren ...“

Noch Ende 1999 fand, angeregt von der Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny“, eine Debatte über Prof. Węcławskis Thesen statt. Dabei äußerte der Chefredakteur der Krakauer Zeitschrift „Znak“, Jarosław Gowin: „... dem Autor der ‚Sieben Worte‘ geht es ja nicht darum, dass bei uns Kirche weniger päpstlich werde, sondern darum, dass sie auf andere Weise papsttreu sei. Wenn man die Frage stellt, ob unsere Kirche die unwiederholbare Chance nutzt, wie sie das Pontifikat Johannes Pauls II. darstellt, dann würde ich zu den pessimistischen Äußerungen Priester Węcławskis neigen. Ist denn in den Dokumenten des Episkopats und in der Volkskatechese das Gedankengut des Papstes nicht eher als eine Art Ornamentik vorhanden? Entstehen auf den katholischen Hochschulen

interpretierende Arbeiten, nicht nur solche, die die Lehre des Papstes zusammenfassend wiedergeben? Widmen die Gruppierungen katholischer Intelligenz dieser Lehre genügend Aufmerksamkeit ...? Sind die Politiker, die Johannes Paul II. so

„Sind die Politiker, die Johannes Paul II. so eifrig beklatschen, auch nur im mindesten weniger empfänglich für Korruption?“

eifrig beklatschen, nach dessen letzter Pilgerreise in die Heimat auch nur im mindesten weniger empfänglich für Korruption, erliegen sie weniger der Versuchung den Staat für ihre Partei zu vereinnahmen? Gibt es im Alltagsleben der polnischen Gesellschaft mehr Wohlwollen und Selbstlosigkeit? Und vor allem: Hat das Pontifikat Johannes Pauls II. es uns erlaubt unseren Glauben zu vertiefen? Ich behaupte nicht, dass die Antworten auf alle diese Fragen negativ sind. Aber mir scheint, dass wir die große Gabe des Pontifikats ... uns sehr oberflächlich zu eigen machen.“⁵

⁵ „Tygodnik Powszechny“, 26. Dezember 1999.

Die genannten Stellungnahmen – vor allem der Aufsatz Węcławskis – machen deutlich: „Es denkt“ in der katholischen Kirche Polens. Dieser Prozess ist schon seit längerer Zeit im Gange und reicht tiefer, als äußere Beobachter es sehen oder wahrhaben wollen. Dabei geht es nicht darum, den polnischen Papst in billiger Weise zu kritisieren, Polens Kirche von ihm zu trennen, sondern darum, dass diese Kirche ihre eigenen Kräfte mobilisiert, Karol Wojtyłas Worte nicht nur zitiert, sondern realisiert, dass sie diesen Papst als Geschenk annimmt und nutzt, statt ihn für die eigene Bequemlichkeit zu missbrauchen. Nicht mehr und nicht weniger wollen jene, die – wie der Dekan der Posener Theologischen Fakultät – wünschen, dass ihre Kirche aufwacht und sich im Vertrauen auf Christus auf den Weg macht.

Der polnische Dichter Czesław Miłosz sieht im Übrigen den heutigen Papst nicht auf Seiten der Traditionalisten, der ängstlichen Wahrheitswächter, wenn er in seiner Ode schreibt:

„Du bist mit uns und wirst von nun stets bei uns sein.
Wenn die Mächte des Chaos sich melden
Und die Besitzer der Wahrheit sich in den Kirchen verschließen
Und nur die Zweifelnden treu bleiben ...“

Deutschland und Russland – ein „normales“ Verhältnis?

Als ich vor wenigen Wochen Günter Grass, der zum Weltkongress des PEN nach Moskau gekommen war, fragte, welche Beziehung er zum modernen Russland habe, antwortete er: Verwirrung und Enttäuschung. Grass sieht bei uns vor allem einen Verfall der Kultur. Und weit verbreitete Korruption. Und das Fehlen von alternativen Kräften, die fähig wären, Strukturen von Zivilgesellschaft aufzubauen. Und all das vor dem Hintergrund von wachsendem Nationalismus und einem grausamen Krieg, der gegen ein kleines Volk geführt wird.

Und so traurig das auch sein mag, Grass ist der Meinung, dass er die Haltung eines großen Teils der liberalen Intelligenz in Deutschland ausdrückt, und dass das Interesse an Russland im Vergleich zum Ende der 80er Jahre deutlich geringer geworden ist. Auch wer den Pessimismus des Nobelpreisträgers nicht teilt, muss zugeben, dass tatsächlich das geschärzte gegenseitige Interesse von Deutschen und Russen aneinander, das mit Beginn der Perestrojka entstand, heute deutlich stumpfer geworden ist. Doch sind die Schlussfolgerungen, die daraus zu ziehen sind, nicht so eindeutig negativ.

Immerhin haben wir uns in diesen zehn Jahren erheblich besser kennen gelernt. In Westdeutschland gab es ein solches Kennen praktisch nicht, womit sich auch zum Teil die entstehende Euphorie und die „Gorbimanie“ erklären lässt, von denen Misstrauen und Angst abgelöst wurden. In der DDR hingegen verhielt es sich genau umgekehrt; hinter der vermeintlich viel besseren Kenntnis des Landes und der Sprache standen einerseits die ständige Gegenwart der Roten Armee und die politische Abhängigkeit vom „großen Bruder“, andererseits aber auch die Verachtung der russischen Unordnung, des Schmutzes und des Elends.

Jetzt hat sich alles einigermaßen ausgeglichen und eingerenkt. Das ging natürlich nicht ohne Verluste: Im Westen sind das frühere Interesse und das Mitgefühl verschwunden und im Osten die weit verbreitete Kenntnis der Sprache und in bestimmtem Maße auch die der Kultur. Doch in diesen Jahren haben wir uns zweifellos von vielen Mythen befreit. Die Beziehungen sind vielleicht trockener, dafür aber ruhiger und pragmatischer geworden.

Dr. Irina Scherbakowa, Historikerin, ist Mitarbeiterin von „Memorial“ in Moskau.

Natürlich wurde gerade auf der Welle dieses großen gegenseitigen Interesses vieles von Historikern, auch von Kulturwissenschaftlern und Politologen geleistet. Denn dieses Interesse hatte als Grundlage viele tragische Seiten unserer gemeinsamen Vergangenheit, die nicht nur von einer Seite durchgeblättert werden konnten. Deutlicher Ausdruck des gegenseitigen Interesses war die Ausstellung „Moskau-Berlin“, die Mitte der 90er Jahre mit großem Erfolg gezeigt wurde.

Es ist kein Zufall, dass man sich zu Beginn der Perestroika ein Beispiel an Deutschland nehmen wollte – sieht hin, wie viel man dort für die „Vergangenheitsbewältigung“ getan hat. Die Meinung war sehr verbreitet, dass die Deutschen, wenigstens im Westen, mit ihrer Vergangenheit „fertig“ seien, und wenn wir den gleichen Weg gehen würden, nämlich wenn wir die ganze Wahrheit über das totalitäre Regime erzählen, dann würden wir zu dem gleichen positiven Ergebnis kommen. Es erschienen massenhaft Aufklärungspublikationen.

Doch langsam stellte sich heraus, dass auch die Deutschen die Vergangenheit noch nicht „bewältigt“ hatten, und dass schon die Fragestellung falsch ist; das breite öffentliche Interesse an Problemen der Vergangenheit ist bei uns ganz erloschen. Es entstehen keine öffentlichen Diskussionen, keine tief gehenden Forschungen darüber, was mit unserem Gedächtnis geschieht. Alles, was in Deutschland vor nicht so fernsten Jahren Streit hervorgerufen hat und woran wir mehr oder weniger beteiligt waren (die

Wehrmachtausstellung, die Goldhagen-Debatte, das Schwarzbuch des Kommunismus, das vor kurzem auch in Russland publiziert wurde), ist bei uns nicht Gegenstand von Debatten geworden.

Die Gründe für das Vorgefallene sind offensichtlich. Das sind die Schwierigkeiten des Alltags und das mangelnde Vertrauen in das Morgen sowie der Verlust von Orientierungspunkten. Daher röhrt auch die Nostalgie nach der Vergangenheit, wo alles klar gewesen zu sein scheint, und das Anwachsen von Nationalismus sowie der Verlust von Interesse an anderen Völkern und Ländern.

Wo soll man also Berührungspunkte und zukünftige Perspektiven suchen? Nach meiner Ansicht sind unsere gemeinsame Erinnerung und unsere gemeinsamen Bemühungen in der historischen Arbeit an der Vergangenheit eng gekoppelt. Denn sowohl unsere als auch die deutsche Erfahrung zeugen davon, dass uns die Vergangenheit immer wieder bedrücken wird, wie sehr wir uns auch bemühen sie zu verdrängen und zu verstecken. In all den letzten Jahren sehen wir, wie ungelöste Fragen der Vergangenheit uns zwingen, uns ihnen immer wieder zuzuwenden, und zwar nicht nur Historiker, sondern auch Politiker und Juristen, ja sogar Wirtschaftsleute. Das geschieht auch in den Fragen der Entschädigungszahlungen für die so genannten „Ostarbeiter“. Mit gemeinsamen Anstrengungen kann man hier mehr erreichen als einzeln. Und das ist die Realität, die man Nationalismus und Chauvinismus entgegenstellen kann.

Wir können von diesem Problem nicht loskommen. Wenn nämlich in der Stadt Wladimir der Jugendausschuss der Stadtverwaltung den örtlichen Schülern am Ende des Schuljahres die Bücher „Hitlers Tischreden“ und „Die letzten Aufzeichnungen von Goebbels“ schenkt, dann geschieht das keineswegs mit dem Ziel, die nazistischen Ideen zu entlarven.

Der Prozess des Umgehens mit der Vergangenheit endet nicht und kann auch nicht enden. Er kann andere Formen annehmen. Wir sind nicht den deutschen Weg gegangen und wir konnten ihn historisch wahrscheinlich nicht gehen – wir hatten keinen Nürnberger Prozess gegen die KPdSU, wir hatten nicht einmal eine

Massenaufdeckung der informellen Mitarbeiter der Staatssicherheit (und keineswegs alles, was mit der Tätigkeit der Gauck-Behörde zusammenhängt, hat Wohlwollen hervorgerufen). Es gab zwar eine Reform des Systems der Staatssicherheit, die dann aber doch keine war. Und schließlich haben wir bei den letzten Wahlen einen Präsidenten genau aus diesen Strukturen bekommen, der in dieser seiner Tätigkeit eng mit Deutschland verbunden ist. So holt uns unsere gemeinsame Vergangenheit weiter ein, auch in dieser neuen Windung der Geschichte.

Aus dem Russischen übersetzt von Thomas Bremer.

Deutschland und Russland – ein „normales“ Verhältnis?

Die Überschrift provoziert Fragen: „Was ist eigentlich normal? Was ist die Norm?“ Läuft das nicht letztendlich auf die Frage nach Vertrauen und Misstrauen hinaus? Und: Müsste nicht unterschieden werden zwischen normalen Beziehungen auf verschiedenen Ebenen: auf der staatlichen, der wirtschaftlichen Ebene usw. – bis hin zu der Frage, wie die Bevölkerung das Verhältnis einschätzt? Schließlich beurteilt sie in einer Demokratie kritisch die politischen, wirtschaftlichen und sonstigen Beziehungen.

Natürlich ist das Verhältnis zwischen Deutschland und Russland nicht frei von „Schleifspuren“ der Vergangenheit. Da ist auf der einen Seite der deutsch-sowjetische – der „Große Vaterländische“ – Krieg, da ist auf der anderen Seite nach dem Sieg die Sowjetisierung eines Teils von Europa – einschließlich der Sowjetischen Besatzungszone Deutschlands, der späteren DDR. Auf beiden Seiten des Eisernen Vorhangs standen sich NATO und Warschauer Pakt gegenüber – hier die Bundesrepublik Deutschland, dort die Deutsche Demokratische Republik.

Dass auch nach einem Krieg Versöhnung möglich ist, zeigen die Beziehungen zwischen Frankreich und Deutschland. Nicht zu vergessen: Frankreich galt lange Zeit als „Erbfeind“ Deutschlands. Allerdings sind beide Staaten Demokratien, man könnte von einer „europäischen, demokratischen Normalität“ sprechen. Auch wenn es Konflikte gibt, so bleibt doch „der andere“ mehr oder weniger berechenbar.

Es ist bekannt, dass Gorbatschow – als er seine Zustimmung zur Wiedervereinigung gab, als die sowjetischen Truppen die DDR verließen, als der Warschauer Pakt verschwand – eine große Sympathie entgegengebracht wurde, oft spöttisch als „Gorbinanie“ bezeichnet. Doch die Hoffnungen, die sich damit und mit deutschen Krediten in Milliardenhöhe verbanden, wurden enttäuscht.

Allerdings muss man anmerken, dass solche Hoffnungen zwar den eigenen Wünschen entsprachen, jedoch die Realitäten missachteten. Russland hat nie eine Demokratie gehabt; eine Demokratie kann man nicht einfach von oben her einführen.

Prof. Dr. Paul Roth ist Professor emeritus für Politikwissenschaft an der Universität der Bundeswehr in München.

Eine Planwirtschaft, die Jahrzehnte praktiziert worden ist, lässt sich nicht kurzfristig umstellen, niemand hatte dafür ein brauchbares Rezept. Schließlich und nicht zuletzt hinterließ die Sowjetunion in vielen Köpfen das Bild vom „Sowjetmenschen“, dem angeblich tüchtigsten und fortschrittlichsten *homo sapiens*, der in Jahrzehnten gelernt hatte, zu lügen, „die da oben“ zu betrügen, zu bestehlen.

Die deutschen Regierungen waren sich klar darüber, dass Russland nicht nur für Deutschland, sondern auch für Europa und die Welt ungeheuer wichtig war. Es ist das größte Land der Erde, mit fast allen Rohstoffen, einer Bevölkerung von rund 148 Millionen Menschen. Bei einem blutigen Zusammenbruch Russlands würden die Splitter durch die ganze Welt fliegen.

Daher haben sich die Regierungen auch für eine Normalisierung eingesetzt, haben die Vereinnahmung der „Beutekunst“ durch Duma und russisches Verfassungsgericht geschluckt, haben zwar den Krieg in Tschetschenien kritisiert, aber keine weiteren Maßnahmen beschlossen.

Doch blieben eine tief sitzende Verunsicherung und ein Misstrauen zurück, selbst nachdem der frühere russische Präsident Jelzin abgetreten war. Und war Putin, sein Nachfolger, nicht einmal Spion gegen die Bundesrepublik Deutschland gewesen? Bis heute ist der neue russische Präsident noch so etwas wie ein „unbekanntes Wesen“. Viele erwarten, dass er ein autoritäres Regime in Russland durchsetzt.

Als kriminelle Organisationen sich in Deutschland breit machen (in der EU schätzt man ihre Zahl auf 8.000 bis 12.000), die aus Osteuropa, vor allem aber aus Russland kamen, gab es eine Ernüchterung. Jeder, der heute einen Bekannten aus Russland einladen will, kennt – als Folge davon – die umständliche Prozedur für eine Visaerteilung.

In Deutschland hat sich bei Parteien und in der Bevölkerung weitgehend Misstrauen ausgebreitet: Russland ist nach wie vor keine Demokratie, kein Rechtsstaat. Das Land ist überreich an Bodenschätzen, gleichzeitig lebt jedoch ein Großteil der Bevölkerung in bitterer Armut, während Neureiche ihr Geld im Ausland anlegen. Und wie ist das mit der Rückzahlung der rund 157 Milliarden Dollar Auslandsschulden, die Russland hat? Und schließlich: Kann man zu einem Staat normale Beziehungen unterhalten, der auf seinem Gebiet einen Krieg führt, der zutiefst die zivile Bevölkerung trifft?

Die Bemühungen um eine Normalisierung der Beziehungen zu Russland sind zu begrüßen. Sie können vielleicht dazu beitragen, demokratisches Denken zu verbreiten. Andererseits kann man als Politiker nicht die Forderung aufstellen, dass Russland sich erst einmal in eine Demokratie verwandelt, bevor die Beziehungen wirklich normal sind. Das wird wohl noch einige Zeit dauern. Man braucht nur daran zu erinnern, dass die Durchsetzung der Demokratie in Deutschland, die 1848 in der Paulskirche in Frankfurt am Main begann, erst

1949 in einer funktionierenden Demokratie ihre Krönung fand. Und dazu haben die westlichen Siegermächte einen starken Beitrag geleistet.

Von dem russischen Dichter, Publizisten und Politiker Fjodor Tjutschew (1804–1837) stammen die oft zitierten Zeilen, die wohl noch immer Gültigkeit haben:

„Verstehen kann man Russland nicht und auch nicht messen am Verstand, es hat ein eigenes Gesicht, nur glauben kann man an dies Land.“

Noch überwiegen in Deutschland Misstrauen und Zweifel. Der von Tjutschew erwähnte Glaube hat weder in den Köpfen der Politiker noch in der öffentlichen Meinung einen Platz gefunden. Allerdings kann man von einer Hoffnung sprechen.

Elfie Siegl

German Gref – der russische Marx

Wenn das russische Klischee, ein Deutscher sei fleißig, ordentlich, akkurat, pedantisch und pünktlich, zutrifft, dann wohl auf German Oskarowitsch Gref. Weil auch der neue Präsident Russlands, Wladimir Putin, diese Eigenschaften schätzt, hat er Gref mit einem wichtigen Regierungsamt betraut. Mitte Mai ernannte er ihn zum Minister für Wirtschaftsentwicklung und Handel, eine neue Superbehörde, die Funktionen mehrerer ehemaliger Ministerien und Staatskomitees koordiniert. Bis dahin war der als liberaler Ökonom ausgewiesene Gref Leiter des im Dezember 1999 gegründeten Zentrums für Strategische Ausarbeitungen. Dieser *think tank* Putins sollte für Russland ein Wirtschaftsprogramm für die Zeit bis zum Jahr 2010 entwickeln. Die Hauptidee des Programms, dessen Veröffentlichung mehrfach verschoben wurde, ist die Schaffung eines investitionsfreundlichen Klimas und die Abschaffung aller Hemmnisse für marktwirtschaftliche Entwicklungen in Russland. Eigentumsschutz, gleiche Wettbewerbsbedingungen für alle, eine effiziente Markt-Infrastruktur, darunter vor allem ein vertrauenswürdiges Bankensystem, freie Mobi-



lität der Arbeitskräfte, eine Steuer- und eine Bodenreform sind weitere wichtige Vorschläge.

Die Schwindel erregende Karriere Grefs begann mit dem 12. August 1998, als er zum ersten stellvertretenden Minister für Staatseigentum befördert wurde und von Sankt Petersburg nach Moskau umsiedelte. Dieses Amt brachte mit sich, dass Gref in nahezu alle Aufsichtsräte der Industriejuwelen gewählt wurde, bei denen der Staat die Kontrollpakete der Aktien hält: Swjasinvest (Telekommunikation), Gasprom (Gaskonzern), Aeroflot (Luftfahrt), Transneft (Ölindustrie), Petersburger Hafen, Petersbur-

Elfie Siegl ist Korrespondentin der Frankfurter Allgemeinen Zeitung in Moskau.

ger Fernsehen. Auch gehört er zum Vorstand des föderalen Wertpapierkomitees und leitet die Regierungskommission zur Kontrolle des Föderalen Dienstes für finanzielle Sanierung und Konkurswesen.

German Gref (zu deutsch Hermann Graef) ist Deutscher: sein Großvater wanderte 1913 nach Russland ein, auf Einladung der Petersburger Universität, an der er als Professor für Philosophie griechische Literatur lehrte. Der ursprüngliche Familiennname Graef ähnelte zu sehr dem von den Sowjets verpönten Titel Graf, so dass die Familie ihn nach der Oktoberrevolution in Gref verändert hat. Unter Stalin wurden 1941 auch die Grefs, wie viele ihrer Landsleute in der Sowjetunion, nach Kasachstan zwangsumgesiedelt, wo sie in einem kleinen Dorf mit ebenfalls deportierten Griechen und Tschetschenen lebten. Am 8. Februar 1964 wurde German Gref dort als zweites von drei Kindern geboren. Seine Mutter, eine Ökonomin, arbeitete damals als Buchhalterin, sein Vater Oskar als Schlosser. In der Familie sprach man Deutsch und Russisch gleichermaßen gut. Gref hat Kant und Hegel im Original gelesen und vielleicht auch Marx. Sein Lieblingsautor ist Goethe. Den Armeedienst leistete er bei einer Spezialeinheit des Innenministeriums, also der Polizei. Das habe ihn, sagt er, zum Mann gemacht. Im sibirischen Omsk studierte er dann Jura, für seine Doktorarbeit fuhr er 1990 ins damalige Leningrad, sein Geld verdiente er als juristischer Berater in einem der lokalen Staatsvermögenskomitees der Stadt. Damals lernte er auch den studierten

Juristen Wladimir Putin kennen, der ihn später protegierte.

Nach der Promotion 1994 wurde Gref erster Vizechef des Petersburger Staatsvermögenskomitees, hatte also unmittelbar mit der Verwaltung des städtischen Eigentums zu tun. Bei dieser Arbeit lernte er auch Anatolij Tschubajs zu schätzen, den Guru der russischen Privatisierung. Als 1996 Wladimir Jakowlew neuer Gouverneur von Petersburg wurde, übernahm er aus der Administration seines Vorgängers Anatolij Sobtschak nur zwei Männer: Gref und Michail Manewitsch, der das Vermögenskomitee leitete. Nach dessen Ermordung im August 1998 wurde Gref der Leiter des Komitees und wenig später auch erster Vize-Gouverneur. Er arbeitete maßgeblich an der Petersburger Kommunalreform mit. Deren Kern waren die Abschaffung kostenloser kommunaler Dienstleistungen und die Einführung von Subventionen für sozial schwache Mieter, ein Modell, das er am liebsten auf ganz Russland übertragen möchte. Der junge Aufsteiger erwarb sich den Ruf eines mutigen Beamten, der auch Vorgesetzte offen kritisierte. Der geborene Polemiker zieht, so sagt man, den verbalen Schlagabtausch diplomatischer Leistungstrete vor, für Leute, die ihn kennen, ein Beweis für sein grenzenloses Selbstvertrauen.

Der einstige Rallyfahrer Gref liebt schnelle Autos und fährt einen Dienstwagen der Marke Volvo. Er gilt als *workoholic*: ein 16-Stunden-Arbeitstag ist für ihn die Regel. Böse Zungen behaupten, der jugendlich wirkende Mann mit dem vorsichtigen

Schnurr- und Kinnbart habe in Petersburg viele Gegner gehabt. In deren Augen ist Gref der Schwarze Peter, dem sie die Schuld für viele Probleme der nördlichen Hauptstadt in die Schuhe schieben. Ende 1997 liefen, heißt es, gegen ihn gleich vier strafrechtliche Ermittlungen, eine davon im Zusammenhang mit der Privatisierung des Palastes des Fürsten Gortschakow. Dort war das Veteranenkomitee untergebracht, als Denkmal der Architektur hätte das Gebäude der Privatisierung nicht unterliegen dürfen. Angeblich soll Gref auch Bestechungsgelder genommen haben; die Ermittlungen wurden allerdings eingestellt, nachdem ein Unternehmer, der das Geld, einige Hunderttausend Dollar, gezahlt haben wollte, im Eingang seines Hauses erschossen worden war.

In Petersburg, der Stadt der Intelligenz, ist man Gref gram, weil er einst die Hälfte der Buchläden wegen stark erhöhter Mieten zur Schließung trieb. Auch wirft man ihm, einem Russlanddeutschen, vor, er mache sich die

Interessen der Deutschen zu eigen, setzte er sich doch für die von Deutschland finanzierte und gebaute Siedlung Neudorf-Strelna bei Petersburg ein, in der Deutsche aus Kasachstan angesiedelt worden sind. Gref lässt sich von seinem schlechten Ruf in bestimmten Petersburger Kreisen nicht beirren. Überhaupt fühlt er sich in Petersburg wohler als in Moskau, das er als Moloch empfindet. Seine Ehefrau Jelena, die er in Kasachstan kennen lernte und die bis vor kurzem als Deutschlehrerin in einer Militärschule bei Petersburg arbeitete, und sein Sohn Oleg, ein Jura-Student, sind in Petersburg geblieben. Die Bewährungsprobe des jungen Superministers in Moskau steht noch bevor. Er muss seine liberalen Reformideen gegenüber seinem neuen Vorgesetzten Ministerpräsident Michail Kasjanow verteidigen. Der aber, in der Tradition der sowjetischen Planwirtschaft geschult, hat schon klargemacht, dass er von Männern eines Schlages wie Gref nicht allzu viel hält.

Bücher und Medien

Anusaukas, Arvydas (Hg.): The Anti-Soviet Resistance in the Baltic States, Vilnius 1999.

Bremer, Thomas / Oeldemann, Johannes / Stoltmann, Dagmar (Hg.): Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalisch-orthodoxen Kirchen 1945-1997. Trier: Paulinus, 1999.
ISBN: 3-7902-1456-6

Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien (Hg.): Russland in Europa? Innere Entwicklungen und internationale Beziehungen. Köln: Böhlau, 2000.
ISBN: 3-412-05999-4

Geier, Wolfgang: Russland und Europa. Skizzen zu einem schwierigen Verhältnis. Wiesbaden: Harrassowitz, 1997 (= Studien der Forschungsstelle Ostmitteleuropa an der Universität Dortmund).
ISBN: 3-447-03878-0

Kempe, Iris / Meurs, Wim van / Ow, Barbara von (Hg.): Die EU-Beitrittsstaaten und ihre östlichen Nachbarn. Gütersloh: Bertelsmann, 1999.
ISBN: 3-89204-846-0

Koslowski, Peter / Fjodorow, Wladimir (Hg.): Religionspolitik zwischen Cäsaropapismus und Atheismus. Staat und Kirche in Russland von 1825 bis zum Ende der Sowjetunion. München: Fink, 1999.
ISBN: 3-7705-3378-X

Kühnhardt, Ludger / Rutz, Michael (Hg.): Die Wiederentdeckung Eu-

ropas. Ein Gang durch Geschichte und Gegenwart. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1999.

ISBN: 3-421-05286-7
Kühnhardt, Ludger / Tschubarjan, Alexander (Hg.): Russland und Deutschland auf dem Weg zum antitotalitären Konsens. Nomos, 1999 (= Schriften des Zentrums für Europäische Integrationsforschung).

ISBN: 3-7890-5622-7
Luks, Leonid: Geschichte Russlands und der Sowjetunion. Von Lenin bis Jelzin. Regensburg: Pustet, 2000.

ISBN: 3-7917-1687-5
Mieck, Ilja / Guillen, Pierre (Hg.): Deutschland – Frankreich – Russland. Begegnungen und Konfrontation. München: Oldenbourg, 2000.

ISBN: 3-486-56419-6
Oeldemann, Johannes: Die Apostolizität der Kirche im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie. Der Beitrag russischer orthodoxer Theologen zum ökumenischen Gespräch über die apostolische Tradition und die Sukzession in der Kirche. Paderborn: Bonifatius, 2000.
ISBN: 3-89710-131-9

Rahr, Alexander: Wladimir Putin. Der „Deutsche“ im Kreml. München: Universitas, 2000.
ISBN: 3-8004-1408-2

Schelting, Alexander von: Russland und Europa im russischen Ge-

- schichtsdenken. Auf der Suche nach der historischen Identität. Edition tertium, 1997.
ISBN: 3-930717-41-7
- Schulze, Peter W. / Spranger, Hans-Joachim (Hg.): Die Zukunft Russlands. Staat und Gesellschaft nach der Transformationskrise.* Frankfurt: Campus, 2000.
ISBN: 3-593-36472-7
- Seiffert, Wolfgang: Wladimir Putin. Wiedergeburt einer Weltmacht?* München: Langen-Müller, 2000.
ISBN: 3-7844-2797-9
- Stent, Angela: Rivalen des Jahrhunderts. Deutschland und Russland im neuen Europa.* Propylaen Verlag, 2000.
ISBN: 3-549-05922-1
- Welfens, Paul J. / Gloede, Klaus / Strohe, Hans G. / Wagner, Dieter (Hg.): Systemtransformation in Deutschland und Russland. Erfahrungen, ökonomische Perspektiven und politische Optionen.* Heidelberg: Physica, 1999.
ISBN: 3-7908-1157-2

**Schwerpunktthema des nächsten Heftes:
Religiosität im Wandel**

**Neueste, erst seit kurzem zugängliche Quellen
sind die Basis dieser „Geschichte Russlands und
der Sowjetunion“...**

Deutlicher als bisher geschehen, fügt der Osteuropahistoriker Leonid Luks die russische Entwicklung seit dem Sturz der Romanow-Dynastie 1917 in die europäischen Zusammenhänge ein und betont stärker die gegenseitige Abhängigkeit zwischen der sowjetischen Außen- und Innenpolitik wie auch ideengeschichtliche Aspekte. Äußerst informativ und anschaulich geschrieben, voller neuer, aktueller Aspekte und Interpretationen...



Geschichte
Russlands und der
Sowjetunion

Von Lenin bis Jelzin

Neu
2000

Leonid Luks
**Geschichte Russlands
und der Sowjetunion**
Von Lenin bis Jelzin

575 Seiten, 30 s/w-Abbildungen,
2 farbige Karten, Leinen
DM 68,- / sFr 64.50 / öS 496,-
ISBN 3-7917-1687-5



ÖST- UND SÜDOST-EUROPA
GESCHICHTE
DER LANDER UND VOLKERN

Wie der Vielvölkerstaat Russland schon früher mit Föderativbestrebungen umgegangen ist, wie es zu dieser gewaltigen Ausdehnung Russlands kam, schildert der faktenreiche, informative Band des Osteuropahistorikers:

Erich Donnert
Russland (860-1917)
**Von den Anfängen bis
zum Ende der Zarenzeit**

303 Seiten, 16 s/w-Bildseiten,
zahr. Textabb., Karten, frz. Br.
DM 49,80 / sFr 47.- / öS 364,-
ISBN 3-7917-1582-8

Verlag Friedrich Pustet — D-93008 Regensburg
www.pustetverlag.de / email:pustetverlag@donau.de



4. Internationaler Kongress Renovabis

14. bis 16. September 2000 in Freising

„Konfrontation oder Kooperation? Ökumene in Mittel- und Osteuropa“

**Vorträge, Diskussionen und Arbeitskreise
zur ökumenischen Situation in Russland,
Rumänien, Polen und der Ukraine**

Referenten (u.a.):

**Metropolit Filaret von Minsk, Metropolit
Daniel von Iasi, Kardinal Friedrich Wetter,
Erzbischof Alfons Nossol, Bischof Walter
Kasper, Bischof Virgil Bercea von Oradea.**

Nähere Informationen und Anmeldung:

**RENOVABIS, Kongress-Referat,
Domberg 27, D-85354 Freising
Fax: 08161/530977**

OST-WEST

Europäische Perspektiven

1. Jahrgang 2000, Heft 4

Säkulare Kultur in Ost-Mittel-Europa

Schwerpunkt: Religiosität im Wandel

Veränderte Religiosität in Polen

Rückkehr der Bewohner Serbiens
zu Religion und Kirche?

Konfessionsloses Christentum
in Russland

Religiöser Wandel – Eine
Herausforderung für die Kirchen

Zentralkomitee
der deutschen Katholiken



Ost-West. Europäische Perspektiven

Impressum

Herausgeber:

Renovabis, Solidaritätsaktion der deutschen Katholiken
mit den Menschen in Mittel- und Osteuropa,
P. Eugen Hillengass SJ, Geschäftsführer,
Kardinal-Döpfner-Haus, Domberg 27, D-85354 Freising,
Tel.: 08161 / 5309-0, Fax: 08161 / 5309-11
E-mail: Renovabis@t-online.de; Internet: <http://www.renovabis.de>

und

Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK),
Dr. Stefan Vesper, Generalsekretär,
Hochkreuzallee 246, D-53175 Bonn,
Tel.: 0228 / 38297-0, Fax: 0228 / 38297-44,
E-mail: info@zdk.de; Internet: <http://www.zdk.de>

Redaktion:

Dr. Gerhard Albert, Freising; Dr. Michael Albus, Mainz (verantwortlich);
Prof. Dr. Thomas Bremer, Münster; Wolfgang Grycz, Königstein;
Dr. Johannes Oeldemann, Freising (Redakteur vom Dienst).

Erscheinungsweise: 4x im Jahr.

Bezugspreis: Einzelheft 12,- DM, Jahresabonnement 36,- DM.

Bezugsbedingungen: Bestellungen sind an den Verlag zu richten. Das Abonnement gilt zunächst für ein Jahr; es verlängert sich automatisch, wenn nicht sechs Wochen vor Ablauf dieses Jahres schriftlich beim Verlag gekündigt wird.

Verlag:

Matthias-Grünwald-Verlag GmbH, Max-Hufschmidt-Straße 4a,
D-55130 Mainz, Tel.: 06131 / 9286-0, Fax: 06131 / 9286-26,
E-mail: mail@gruenewaldverlag.de; Internet: <http://www.engagementbuch.de>

Anschrift der Redaktion:

Redaktion „Ost-West. Europäische Perspektiven“,
Renovabis, Domberg 27, D-85354 Freising,
Tel.: 08161 / 5309-70, Fax: 08161 / 5309-77,
E-mail: Renovabis@t-online.de; Internet: <http://www.renovabis.de/owep>

ISSN 1439-2089

Editorial

Die Kirchen in Ost-Mittel-Europa sind – mit Ausnahmen – geschwächt aus dem Sozialismus hervorgegangen. Und doch lebt Glaube. Aber das Bild ist differenzierter geworden. Wir sind Zeugen einer „Religiosität im Wandel“. Diesem Schwerpunktthema widmet sich das vorliegende Heft.

Selbst in Polen zeigen sich starke Veränderungen. Zahllose – vor allem junge – Katholiken dieses Landes schließen sich in neuen Bewegungen zusammen. Sie wollen an der unmittelbaren Evangelisierung, an der gesellschaftlichen und moralischen Erneuerung aktiver beteiligt sein. Daneben gewinnen neue religiöse Bewegungen außerkirchlichen Charakters an Raum.

In einem besonderen Beitrag wird analysiert, inwieweit säkulare Kultur in Ost-Mittel-Europa sich gestaltet und wie die Kirchen mit ihr umgehen. Noch immer warte man auf eine zeitgemäße Pastoral der Kirchen, die der neuen Situation einer säkularisierten Welt nach dem Sozialismus entspräche.

Kehren die Bewohner Serbiens zu Religion und Kirche zurück? Der Zweite Weltkrieg, die kommunistische Verfolgung und übertriebene Loyalität der Hierarchie haben die Serbische Orthodoxe Kirche geschwächt. Religiosität wurde zu einer Randerscheinung. Erst Ende der 80er Jahre besserte sich die Lage dieser Kirche. Sie ist wieder zu einem Faktor des öffentlichen Lebens geworden. Sicher verdankt sich dieser Neubeginn auch dem gewachsenen Nationalismus.

Auch in Russland ist die „religiöse Szene“ im Wandel, wie die Vielzahl neuer religiöser Bewegungen und die wachsende Zahl „konfessionsloser“ Christen zeigen. Viele Menschen halten Abstand zur Orthodoxie wegen deren nationalistischer Elemente, und auch der Katholizismus in seiner in Russland verbreiteten polnischen Variante ruft bei russischen Intellektuellen Abwehrreaktionen hervor, während der Protestantismus zu amerikanisiert erscheint. Dennoch neigen nicht wenige Vertreter der geistigen Elite Russlands zum Christentum, ohne sich bei institutionellen Kirchen heimisch zu fühlen.

Religion bleibt aktuell. Aber sie verändert sich ganz entschieden auch in Ost-Mittel-Europa. Die Menschen suchen Gott und transzendentale Werte, allerdings oft auf Wegen, die nicht immer kirchenkonform sind.

Die Redaktion

Inhaltsverzeichnis

<i>Janusz Mariański</i>	
Veränderte Religiosität inner- und außerhalb der katholischen Kirche in Polen	243
<i>Dragoljub B. Djordjević</i>	
Rückkehr der Bewohner Serbiens zu Religion und Kirche?	253
<i>András Máté-Tóth</i>	
Säkulare Kultur in Ost-Mittel-Europa	264
<i>Georgij Tschistjakow</i>	
Konfessionsloses Christentum in Russland	276
<i>Elena Isakowa</i>	
Die Bedeutung neuer religiöser Bewegungen in Russland am Beispiel von St. Petersburg	285
<i>Paul Roth</i>	
Die Lage ist unübersichtlich: Religiöse Sondergemeinschaften in Russland	295
<i>Michael Albus</i>	
Religiöser Wandel in Mittel- und Osteuropa – Eine Heraus- forderung für die Kirchen	303
Interview	
<i>Konrad Raiser</i>	
Gemeinsam den Geist des Evangeliums bezeugen	308
Dokument	
Der Primas von Polen bekennt Schuld der Kirche	312
Diskussion	
<i>Gerhard Simon</i>	
Hoffen und Bangen für Russland	315
Die Redaktion stellt sich vor	318
Bücher und Medien	320

Veränderte Religiosität inner- und außerhalb der katholischen Kirche in Polen

Kirche (Kirchlichkeit) und Religion (Religiosität) sind zwei durch ein System wechselseitiger Bindungen und Abhängigkeiten verbundene Wirklichkeiten, die erste Ebene hat einen mehr institutionellen Charakter, die andere einen mehr personalen. In der polnischen Gesellschaft beeinflusste und beeinflusst die katholische Kirche in entscheidender Weise die Form der Religiosität, und die sog. kirchliche Religiosität (in oft selektiver Form) charakterisiert die Mehrzahl der Gläubigen (zu den anderen religiösen Gemeinschaften gehören etwa 3% der Polen). Infolge dessen kann es zu wesentlichen Wandlungen in der Religiosität der Polen führen, wenn das Band zur Kirche geschwächt wird. Man kann von Folgendem ausgehen: je mehr die gesellschaftliche Differenzierung und die strukturelle Individualisierung fortschreitet, umso mehr wird in der polnischen Gesellschaft allmählich die Schar der Menschen wachsen, die nicht im kirchlichen Sinne religiös sind. Die Zahl der Personen, die auf der Suche nach Religion sind, die einen Hunger nach Transzendenz verspüren, muss nicht sinken, wenngleich die Kirche nicht immer imstande sein wird, diese Leute zu erreichen und mit ihnen einen bindenden Dialog anzuknüpfen.

In der Zeit des sog. realen Sozialismus vollzog sich in der polnischen Gesellschaft ein Prozess, in dem die Religiosität „verkirchlicht“ wurde. Wer religiös war, fühlte sich gleichzeitig mit der Kirche verbunden. Die recht deutliche Verbindung von Religiosität und Kirchlichkeit, die in der Zeit des Totalitarismus, unter den Bedingungen der programmatischen Laizisierung und Atheisierung eine Chance war, stellt in der pluralistischen Gesellschaft gewissermaßen eine Gefahr dar, denn die Schwächung oder der Verlust von Kirchlichkeit kann den Zerfall der Religiosität nach sich ziehen. Geschwächtes Vertrauen zur Kirche wird in Zukunft wahrscheinlich einer der wichtigen Faktoren sein, die religiöse Krisen, Gleichgültigkeit und Unglauben, aber auch Abwanderung zu

Prof. Dr. Janusz Mariański, Inhaber des Lehrstuhls für Moralsoziologie an der Katholischen Universität Lublin, ist Verfasser zahlreicher religionssoziologischer Untersuchungen.

Formen der Religiosität außerhalb der Institution Kirche bewirken. Nach 1989 ist es in Polens Gesellschaft nicht zu einem starken Verfall der bisherigen religiös-kirchlichen Strukturen gekommen, es entstehen jedoch neue religiöse Differenzierungen. Eine umfassende Diagnose, wie es um die Religiosität steht, ist im Augenblick eher problematisch, sie hat nicht den Charakter einer dokumentierten Expertise. Eines ist sicher. In der veränderten, immer „undurchsichtigeren“ sozio-kulturellen Situation verlangen viele bisherige Ansichten über Religion und Kirche in Polens Gesellschaft ein Überdenken und eine Neuformulierung.

Die Soziologen sind davon abgegangen, das Ende der Religion und den Beginn einer total weltlichen Ära vorauszusagen. Man spricht sogar von einer langsamem Öffnung der modernen Menschen für Religion und von einem religiösen Erwachen, davon, dass das Sacrum nicht verschwindet, sondern in verschiedene Sphären des menschlichen Lebens verlagert wird. Die Religionssoziologie in Polen steht vor der Versuchung, die extreme Version der Säkularisierungsthese anzunehmen, die an die sich gegenwärtig vollziehenden starken Veränderungen von Rolle und Position der Kirche in der Gesellschaft anknüpft. Unter diesen Bedingungen kommt man leicht in die Versuchung, das Ende der Volkskirche vorauszusagen. Doch sowohl die Prozesse der Säkularisierung wie auch der strukturellen Individualisierung müssen nicht ein Abgehen von der Religion, sondern können den Wandel ihres Charakters und ihrer Funktion bedeuten, sie müssen nicht das Ende oder das Dahindämmern der Volkskirche, sondern sie können auch ihre Schwächung bedeuten, die jedoch Chancen für eine Modernisierung nicht ausschließt.

Sich wandelnde Religiosität in der katholischen Kirche

Die katholische Kirche in Polen ist in den 80er Jahren um zahlreiche neue Gemeinschaften und religiöse Bewegungen bereichert worden, die Zeichen und Aktionsfeld der Laien sind. Sie unterschieden sich sowohl durch die Formen, in denen das Gemeinschaftsleben organisiert wurde, wie auch durch das Profil der Spiritualität, durch die Ziele ih-

„In den 80er Jahren kam es zu einem deutlichen Anwachsen religiöser Aktivität in informellen Strukturen.“ Dies widerspricht der Meinung, die Priester in Polen hätten

es in der Zeit des Kommunismus nicht vermocht, reife und wirkungsvolle Arbeitsmethoden für die Jugend zu erarbeiten. Wenn die katholische Kirche vor dem politischen Umbruch zahlreiche Merkmale einer klerikalen Institution aufwies, so war dies bis zu einem gewissen Grade notwendig für das Überleben und für die kontrollierte Entwicklung unter kommunistischer Herrschaft.

Ein wichtiges Novum in der religiösen Landschaft Polens sind neue, mehr oder weniger eng mit der katholischen Kirche verbundene Bewegungen und religiöse Gemeinschaften, an denen Tausende Polen, insbesondere junge Menschen, beteiligt sind. Für ihre Vitalität brauchen die Pfarreien zweifellos die sich in ihnen entwickelnden Bewegungen und kleineren Gemeinschaften, die Verbindung zum Klerus und zum Diözesanbischof halten. Die neuen religiösen Bewegungen und Gemeinschaften, die mit dem Namen der Erneuerung oder Erweckung verbunden sind, stellen neben den alternativen Gruppen, neben den avantgardistischen und Umweltgruppen u.ä. ein neues und besonderes Forschungsgebiet für die Soziologie dar, vor allem aber neue seelsorgerische Herausforderungen für die Kirche.

Neben den traditionellen Gruppen in den Pfarreien entstehen neue im Rahmen der Liturgie, der Katechese, der Bildungs- und Gemeinschaftsarbeit u.ä., sie zielen auf die aktive Beteiligung am Gemeinschaftsleben der Kirche. Sie wirken auf partnerschaftlicher Grundlage bei der Sendung der Kirche mit, sie vertiefen das religiöse Engagement der Laien, sind radikaler und kompromissloser als die Masse der Gläubigen. Sie bemühen sich nach dem zu leben, woran sie glauben. Manche neue religiöse Bewegungen aus der Zeit vor 1989 entstanden aus dem Wunsch, die gläubigen Menschen vor dem atheistischen Geist der Zeit zu schützen, die meisten aber aus dem Wunsch nach religiöser Erfahrung und nach einem evangeliumsgemäßen Leben im Alltag.

Gegen Ende der 90er Jahre wirkten in Polen über 150 größere, in Vereinigungen zusammengefasste Bewegungen sowie zahlreiche kleinere, die über eine Pfarrei oder eine Diözese nicht hinausreichten. Nach Meinungsumfragen erklären sich 4% der Polen als Mitglieder von katholischen Bewegungen und Vereinen. In den letzten zehn Jahren ist die zahlenmäßige Stärke der Bewegungen und Vereinigungen um das über Zweieinhalfache gewachsen, jetzt wird sie auf etwa 2,5 Millionen Personen geschätzt. Sie gestalten nicht nur das religiöse und moralische Leben ihrer Mitglieder, sie unterrichten nicht nur über die Rolle und Mission des Laien in Kirche und Welt, sondern sie sind auch ein wichtiger

Faktor, der die ganze Infrastruktur im dritten Sektor des sozialen Lebens aktiv mitgestaltet. Von den über 2 Millionen Mitgliedern aller Nichtregierungsorganisationen entfallen 75% auf Mitglieder katholischer Bewegungen und Vereinigungen. Sie haben in bedeutendem Maße die Entwicklung der ehrenamtlichen Tätigkeit in Polen vorangebracht. Seit 1990 gibt es den Gesamtpolnischen Rat der Katholischen Bewegungen (A. Schulz).

Im Allgemeinen erwachsen die religiösen Bewegungen und Vereine in Polen weder aus theologisch zweifelhaften Prämissen noch aus dem Protest gegen die institutionelle Kirche, deshalb bereiten sie dem Klerus und der Hierarchie keine echten Sorgen. Die meisten dieser Bewegungen entstanden im Rahmen der institutionellen Kirche mit der Intention, deren Bemühungen zu unterstützen, ein Teil fand sich spontan zur dynamischen und persönlichen Glaubenserfahrung zusammen, nachdem man gemeinsame Werte und Ziele erkannt hatte. Manche religiöse Bewegungen mögen jedoch den Weg zu einem außerkirchlichen Christentum betreten. In den letzten Jahren beobachtet man erste Symptome derartiger Erscheinungen in großen Städten (innerkatholische „Sekten“).

Manche Erneuerungsbewegungen lassen sich nur mit Mühe zur Teilhabe am religiös-kirchlichen Leben der Pfarrei bewegen. Sie stützen sich stärker auf die Heilige Schrift und den Heiligen Geist als auf Tradition und Lehre der Kirche. Faktisch befinden sie sich an den Rändern der klassischen kirchlichen Strukturen, der Pfarreien, das heißt an der Peripherie der institutionellen Kirche. Sie propagieren eine Glaubenserfahrung, die nicht immer mit dem objektiven Inhalt der Offenbarung übereinstimmt, so wie sie von der Kirche interpretiert wird. Die entschiedene Mehrzahl der kirchlichen Bewegungen und Gemeinschaften steht in enger Verbindung zu Klerus und Hierarchie.

Die neuen und unter dem Namen Erneuerung zusammengefassten religiösen Bewegungen und Gemeinschaften sind durch etwas andere Glaubensakzente charakterisiert als die sog. Durchschnittskatholiken: a) Der erneuerte Glaube ist eher in der Bibel verwurzelt, als dass er auf dem Katechismus aufbaut, er ist ein christozentrischer Glaube. Zivilisatorischer und technischer Fortschritt, politische Umwälzungen sind in dieser Perspektive ohne größere Bedeutung; b) Es kommt zu einer eigenartigen Sakralisierung des Lebens, es gibt keine weltliche und heilige

Ordnung, kein Alltagsleben und keinen Sonntagsritus. Das bedeutet natürlich nicht, dass alles sakral ist, es bedeutet, dass alles sakral sein kann, weil es keine grundsätzlich weltlichen Gebiete gibt; c) Anders ist auch das Verständnis und Erlebnis von Kirche und Sakramenten. Die Kirche ist weniger Institution, sie ist mehr mystischer Leib Jesu, und die Sakramente sind in geringerem Maße institutionelle Erfordernisse, sie sind in größerem Maße eine persönliche Begegnung mit Jesus (M. Grabowska).

Die neuen religiösen Bewegungen füllen das gesellschaftliche Vakuum, das in vielen Pfarreien zwischen den Gemeindemitgliedern und den weiteren kirchlichen Strukturen existiert. Sie tragen zur Entwicklung des religiösen Lebens bei und wirken der Tendenz entgegen, die Kirche als „Dienstleistungsagentur“ zu betrachten. Sie werden zu aktiven Subjekten in der Kirche, zu engagierten Teilhabern an der unmittelbaren Evangelisierung sowie zu Schöpfern einer gesellschaftlichen und moralischen Erneuerung. Eine Arbeitsfrucht der Erneuerungsgruppen und -bewegungen findet sich in der gefestigten Religiosität, oft auch in der missionalen und expansiven Pastoral in der Pfarrei.

Beide Tendenzen zur Vertiefung der Religiosität – die an besondere Gemeinschaften und die enger an die kirchliche Institution gebundene – sind im polnischen Katholizismus keine allgemeine Erscheinung, sie umfassen etwa 20% der Katholiken. Die erste Tendenz verbindet sich mit der Beteiligung an religiösen Gemeinschaften und Bewegungen, die andere zeigt sich außerhalb von deren Bereich, aber in Verbindung zur Kirche im Geiste des II. Vatikanischen Konzils. Im einen wie im anderen Fall wird der religiöse Glaube zum personalen, erlebten und in die Tat umgesetzten Wert.

Generelle Methode für das gemeinsame Wirken muss der Dialog sein, damit diese Bewegungen und Gemeinschaften keine Gefahr für die Mission der Kirche sind (weder Exklusivität von Seiten der Gemeinschaften noch übermäßige Kontrolle von Seiten der umfassenderen kirchlichen Strukturen), damit sie vielmehr diese Mission bereichern, vertiefen und authentischer Ausdruck und Träger allgemeinerer religiöser Wandlungen in unserem Lande werden. Ihre Entwicklung muss auf der Ebene von Pfarrei, Diözese und ganzem Land Gegenstand besonderer Obhut sein. Sie sind u.a. wegen ihres Vorbildcharakters sehr wichtig.

Selbst wenn manchmal die Zugehörigkeit zu religiösen Bewegungen und Gemeinschaften aus der Suche nach Beteiligung in einer „Gruppe Gleichgesinnter“ (zum Beispiel weil man sich verloren fühlt, weil man

Schwierigkeiten im Leben hat, nach einem Sinn des Lebens sucht u.ä.) resultiert, so geht es dennoch hauptsächlich um das Bedürfnis, christliche Ideale im Alltagsleben zu verwirklichen, gemeinsam im christlichen Geiste (Verbindung geistiger Werte mit dem Alltagsleben) zu denken und zu handeln. Selbstverständlich führen die Vertiefung der eigenen religiösen Erfahrung, das Streben nach Heiligung, die geistige und moralische Entwicklung zum Wiederaufbau atomisierter sozialer Bindungen und des-integrierter Wertorientierungssysteme, sie führen auch dazu, sich selber dadurch wiederzufinden, dass man in tieferer Weise mit anderen und für andere lebt. Die Entwicklung der neuen kirchlichen Gemeinschaften und Bewegungen ist in der pluralistischen Gesellschaft wichtig, denn sie schaffen Umgebungen „nach menschlichem Maß“, in denen der Glaube offen akzeptiert ist, in denen man sich zu ihm bekennt und ihn im Alltag lebt.

Man kann weiterhin von einer schwachen Vereinsbewegung in Polens Kirche sprechen. Diese Schwäche zeigt sich darin, dass die formal schon bestehenden Handlungs- und Entwicklungsmöglichkeiten

„Viel muss sich noch verändern, bis die katholischen Laien sich als wirkliche Subjekte im Leben der Kirche empfinden.“

ungenügend genutzt werden. Viel muss sich noch verändern, bis die katholischen Laien sich als wirkliche Subjekte im Leben der Kirche empfinden, bis sie konkrete Formen der Mitverantwortung für

die Pfarrgemeinde und auch für die Diözese übernehmen. Dies würde einen Wandel des Bildes der Kirche als Dienstleistungsinstitution bedeuten, die individuelle religiöse Bedürfnisse der Gläubigen befriedigt. Der neue Stil des Katholik-Seins ist der Schlüssel für die Erneuerung des religiös-kirchlichen Lebens (besonders in Jugendmilieus) und zur Belebung der Strukturen in der Alltagsseelsorge.

Religiosität außerhalb der katholischen Kirche

Die sich in Polen vollziehenden sozio-politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Veränderungen bleiben nicht ohne Einfluss auf die Religiosität und die Verbindung zur Kirche sowie auf die Suche nach alternativen Formen des religiösen Lebens. In diesem Kontext ist eine wachsende Einwirkung von religiösen Bewegungen und Kulten festzustellen, die außerhalb der katholischen Kirche wirken – und oft auch gegen sie. Die

neuen religiösen Bewegungen füllen manchmal ein geistiges Vakuum unserer Zeit, sie überwinden den kulturellen Nihilismus. Sie können – zumindest teilweise – den negativen Folgen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts und des kulturellen Umbruchs vorbeugen, indem sie Antworten auf in der menschlichen Kultur dauerhaft vorhandene existenzielle Situationen geben.

„Heute verbreiten sich bei der jungen Generation der Polen Symptome der Ermüdung, der Apathie, der Ideenlosigkeit, der Nachgiebigkeit gegenüber dem Mythos von Geld und Konsum. Das weckt berechtigte Unruhe bei vielen Seelsorgern. Es verbreitet sich das Gefühl der Frustration, das noch durch die Erscheinung der Arbeitslosigkeit vertieft wird, die gerade die Jugend besonders schmerhaft trifft. In dieser Situation sind sie den vielfältigen Formen sozialer Pathologie ausgesetzt. Leider suchen viele eine Lösung ihrer Probleme in der Flucht zu Alkoholismus und Sucht. Auf religiösem Gebiet kann man dagegen nicht umhin, den negativen Einfluss von Sekten zu beobachten, auch jener sich als New Age bezeichnenden pseudoreligiösen Strömungen“ (Johannes Paul II. in der Ansprache an die polnischen Bischöfe am 12. Januar 1993).

Die außerkirchlichen religiösen Bewegungen offenbaren – zumindest mittelbar – die Existenz gewisser religiöser Bedürfnisse, die die katholische Kirche bisher nicht wahrnahm oder mit denen sie nicht umgehen konnte. In Polen stehen Forschungen über neue religiöse Bewegungen protestantischer Herkunft, über auf der Basis des Christentums entstandene Sekten, über orientalische oder afrikanische Bewegungen sowie über Bewegungen der Gnosis oder Esoterik erst in der Anfangsphase, wenngleich erste Arbeiten theoretischen und empirischen Charakters vorliegen. Es fehlt weiterhin an exakteren Feststellungen, wie viele Anhänger die seit langem wirkenden neuen religiösen Bewegungen haben. Manche geschätzte Zahlen erscheinen zu niedrig angesetzt. Die Suche nach alternativen Formen des religiösen Lebens ist eine Tatsache.

„Die Suche nach alternativen Formen des religiösen Lebens ist eine Tatsache.“

Die Expansion der neuen religiösen Bewegungen außerkirchlichen Charakters hielt in den 90er Jahren an. Sie vereinen in größerem Maßstab jüngere, besser ausgebildete Personen, Männer, Singles, Menschen in größeren Städten sowie in Nord- und Westpolen, solche, die aus nicht-intakten Familien und aus solchen mit geringerer Religiosität stammen. Ein Teil der neuen religiösen Bewegungen entwickelt sich auf dem

Grenzfeld von Religion und anderen Gebieten der Kultur, er hat parareligiösen Charakter. Manche traditionellen Sekten und neuen religiösen und pseudoreligiösen Gruppierungen säen Verwirrung, und sie können sich gewisser Erfolge rühmen. Wegen ihrer Methoden und ihres finanziellen Reichtums, auch wegen der Hartnäckigkeit, mit der sie Proselytismus betreiben, beeinflussen sie in gewissem Maße jugendliche Kreise, wenn auch nicht in so großem Maße wie in westlichen Ländern. Nach Meinung mancher Leute wird Polen als eine Art Übungsplatz für das Eindringen orientalischer Religionen angesehen.

Im Lichte der bisherigen soziologischen und psychologischen Untersuchungen kommt es zu einer immer besseren Erkenntnis der Mechanismen, nach denen die neuen religiösen Bewegungen in der Gesellschaft funktionieren und sich entwickeln. „Die Teilhabe an neuen religiösen Bewegungen ist besonders dadurch bedingt, dass – vor allem junge – Menschen neue Werte, einen neuen Lebensstil, neue Formen des religiösen Ausdrucks suchen. Diese Suche nach neuer ... Lebensorientierung kann eine unterschiedliche Ursachengrundlage und in jedem Einzelfall eine andere haben. Wenn man den eigenen Ort durch Wahl einer neuen Religion (Konversion) findet, so bedeutet dies, dass das traditionelle Modell ein unzureichender Vorschlag war, dass die weltanschauliche Orientierung der Familie kein befriedigender Wegweiser für die Lebensaktivität darstellte“ (M. Libiszowska-Żółkowska).

Solche religiösen Gruppierungen wie die Gesellschaft für Krischna-Bewusstsein sowie verschiedene Richtungen des Buddhismus knüpfen an orientalische Traditionen an. Die meisten dieser Gruppen wurden als Kirchen registriert. Wenn man davon ausgeht, dass die Entwicklung der religiös-kirchlichen Situation in Polen sich in ähnlicher Richtung bewegt wie in westlichen Ländern, dann ist zu erwarten, dass ihre Einflüsse in der Gesellschaft in den nächsten Jahren stärker werden. Man kann also annehmen, dass sie ein dauerhafter Faktor in der Pluralisierung der polnischen religiösen Szene sind. Die Einstellung, man müsse die religiöse Szene in Polen als ein Spektrum auf der Achse „Katholiken – Nichtgläubende“ betrachten, verliert heute an Aktualität, denn es erscheinen unterschiedliche Kräfte und Gruppierungen Andersgläubiger. Die gegenwärtige religiöse Situation der polnischen Gesellschaft wird durch einen schwierigen Komplex von Faktoren bestimmt, die ihre Form bedingen und beeinflussen. Ein Teil dieser Faktoren kumuliert, und sie erzeugen verschiedenartige Formen einer außerkirchlichen Religiosität.

Die religiösen Bewegungen außerkatholischer, christlicher und

nichtchristlicher Art werden das Panorama der Religiosität in der polnischen Gesellschaft bereichern, sie stellen die Pfarrei vor neue Aufgaben, die in ökumenischem Sinne zu lösen sind. Es kann zu einer Verschärfung der Konfrontation der katholischen Kirche mit den Sekten, aber auch mit radikalen Oppositionsgruppen innerhalb der Kirche kommen. Manche von diesen religiösen oder parareligiösen Bewegungen und Gemeinschaften haben Methoden und Techniken zur Gewinnung neuer Mitglieder erarbeitet, die wirksamer sind als die traditionellen Methoden der Kirche.

„Es kann zu einer Verschärfung der Konfrontation der katholischen Kirche mit den Sekten kommen.“

Die Soziologen beobachten die Prozesse der religiösen und kirchlichen Transformation in der polnischen Gesellschaft auch unter dem Blickwinkel, dass eine locker mit der Kirche verbundene oder außerhalb ihrer sichtbaren Strukturen wirkende Religiosität auftaucht. Sie ist nicht nur in radikalisierten Formen einer selektiven Religiosität zu suchen, sondern auch in jenen Formen von Religiosität, die unter dem Einfluss liberaler und postmodernistischer, zu uns aus dem Westen dringender Strömungen entstehen. Wenn man heute der außerkirchlichen Religiosität (insbesondere der postmodernistischen Religiosität) den Status eines „Eindringlings“ zuschreiben mag, so erringt sie bald den Status eines legitimen Bewohners im „religiösen Kosmos“. In Zukunft wird in Polens Gesellschaft die Zahl der Individuen zunehmen, die Lebenshaltungen sich zu eigen machen, welche sich in einem durch postmodernistische Denkweise abgesteckten Rahmen bewegen. Diese Erscheinung wird sich unabhängig davon verstärken, ob in Polen ein heftiger Prozess der Laizisierung erfolgt oder aber – wie manche sagen – es hier das „Wunder der Laizisierung“ nicht geben wird (M. Grabowska).

Einige Schlussfolgerungen

Die sich seit Mitte der 70er Jahre – im Rahmen der damaligen Möglichkeiten – entwickelnden religiös-kirchlichen Bewegungen und Gemeinschaften sind noch keine Massenerscheinung, wenngleich deutliche quantitative Veränderungen auf diesem Gebiet bereits sichtbar sind. Sie werden für die Zukunft von Religion und Kirche in der polnischen Gesellschaft größere Bedeutung haben als die von der „Umfrage“-Soziologie konstatierten typischen (durchschnittlichen) Erscheinungen der ma-

nifestierten, äußerer, sozio-kulturellen Religiosität. In der Entwicklung des religiösen Lebens ist Qualität wichtiger als Quantität. Die religiösen Bewegungen und Gemeinschaften – und seit den 90er Jahren auch die katholischen Vereinigungen – garantieren eine permanente religiöse Sozialisation und werden deshalb in Zukunft eine große Bedeutung für die Prozesse religiöser Vertiefung auch in der gesellschaftlichen Makroskala haben.

In den 90er Jahren veränderte sich langsam die religiöse Landschaft in Polen. Zwar sind weiterhin über 95% der Polen in der katholischen Kirche getauft, aber die neuen religiösen Bewegungen außerkirchlichen Typs und die traditionellen Sekten zeigen eine lebhaftere Aktivität, die auf die Gewinnung neuer Mitglieder zielt. Von den über 150 registrierten Kirchen und religiösen Vereinigungen zählen die meisten zwischen einigen Dutzend und einigen Tausend Anhängern. Sie stellen eine Alternative für Katholiken dar, die in ihrem heimischen Bekenntnis keine Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse finden. Die Tatsache, dass auf der religiösen Bühne viele neue organisierte religiöse Gruppen mit abweichenden Glaubensüberzeugungen und Praktiken auftauchen, bewirkt, dass man vom Anfang einer religiösen Pluralisierung in der polnischen Gesellschaft sprechen kann, die jedoch nicht in grundsätzlicher Weise die konfessionelle Homogenität durchbricht. Vom soziologischen Gesichtspunkt aus wahrt die katholische Kirche in Polen die Merkmale einer Volkskirche mit der Tendenz zu innerkirchlicher Modernisierung.

Aus dem Polnischen übersetzt von Wolfgang Grycz.

Rückkehr der Bewohner Serbiens zu Religion und Kirche?

In diesem Artikel soll auf der Grundlage von vorhandenem Material die neu erwachte Religiosität in Serbien untersucht werden. Auch wenn es gute Gründe dafür gäbe, die jüngere Generation aus der Sphäre der Älteren herauszunehmen und ihre Beziehung zu Religion und Kirche besonders zu analysieren, so werden wir doch davon Abstand nehmen, da es ebenso berechtigt ist, von der Religiosität der Jugend im Zusammenhang mit der Revitalisierung der Religiosität der gesamten Bevölkerung in Serbien zu sprechen. Die Bearbeitung des Themas muss mit einer kurzen Beschreibung der Besonderheit der serbischen Orthodoxie und der Situation der Serbischen Orthodoxen Kirche (im Weiteren: SOK) im früheren Jugoslawien beginnen. Dann wird diese mit der Darstellung der stürmischen und tragischen Ereignisse vom Ende der 80er bis zum Beginn der 90er Jahre fortgesetzt, um wenigstens oberflächlich auf die Frage des Titels antworten zu können: Handelt es sich um eine *Rückkehr* oder nur um eine *Annäherung* der jungen Generation an Religion und Kirche im Serbien der 90er Jahre?

Orthodoxie und SOK im ehemaligen Jugoslawien

Jede autokephale orthodoxe Kirche, die in der Regel mit der Geschichte, der Tradition und der Kultur des eigenen Volkes verbunden ist, hat auch ihre Besonderheiten, die jedoch ihre Rechtgläubigkeit nicht beeinträchtigen. Diese Besonderheiten manifestieren sich weniger in der Dogmatik und in den Riten als vielmehr in der historischen, kulturellen, politischen und jeder sonstigen alltäglichen und diesseitigen Sendung der Kirche. Mit aller Vorsicht lässt sich also über eine russische, eine griechische, eine rumänische oder eine *serbische* Variante der Orthodoxie sprechen.

Dragoljub B. Djordjević ist Professor für Soziologie an der Universität Niš und Autor zahlreicher Studien zur religiösen Situation in Jugoslawien.

Alle Besonderheiten der serbischen Orthodoxie lassen sich kompakt in dem Satz ausdrücken: „Die serbische Orthodoxie ist das Svetosavlje“, womit Leben und Wirken des Hl. Sava als Synonym für den serbischen Volksglauben gemeint sind. Auch wird jeder Serbe sagen, dass die serbische Orthodoxie nichts anderes ist als Svetosavlje. Mit dem Hinweis auf die Gefahr des Phyletismus, womit hier die Überbetonung der nationalen Besonderheiten in einer orthodoxen Kirche gemeint ist, stellen Kritiker wie Dimitrij Obolenskij, führender Byzantinist, die Gleichsetzung von serbischer Orthodoxie und Svetosavlje in Frage, da sie darin ein Beispiel für Ideologisierung und für romantischen Nationalismus sehen. Die serbischen Theologen jedoch verwerfen den Gedanken, dass durch die Betonung des Svetosavlje das Nationale, besonders das Serbische, zum Schaden des Universellen, also des Christlichen betont würde. Bischof Irinej (Bulović), der angesehenste zeitgenössische serbische Theologe, schreibt, dass Svetosavlje in sich etwas Konkretes und Reales enthält, was sich „in der Wahrheit zeigt, dass die Orthodoxie, wenn sie gottmenschlich ist, wenn sie die Wahrheit über Gott bedeutet, der der Logos ist, der aber zur Rettung der Welt Mensch wird, also die Wahrheit über den inkarnierten Gott, dann bedeutet das weiter, dass sich die Orthodoxie auf die gleiche gottmenschliche Art im Leben, in der Spiritualität, in der Kultur, in der Erfahrung, in der Geschichte und im Alltag konkreter Menschen und Völker inkarniert. ... Das bedeutet: Die Orthodoxie, inkarniert in der Geschichte und der Erfahrung eines konkreten Volkes, nämlich des serbischen.“

Aber auch eine so verstandene Orthodoxie hat den Serben nicht dazu verholfen, die ihnen zustehende historische Rolle im kommunistischen Jugoslawien zu besetzen. Wie nirgendwo sonst im „kommunistischen

„Die Serben haben sich wie niemand sonst von ihrer Kirche abgewandt.“

Commonwealth“ haben sie sich im ehemals gemeinsamen Staat von ihrer historischen Kirche und ihrem Glauben abgewandt. Dabei haben drei Faktoren eine

wichtige Rolle gespielt: 1. Die Kriegsperiode (2. Weltkrieg) hat die SOK verstümmelt; 2. Das, was der Krieg nicht geschafft hat, hat das neu errichtete Regime vollendet: Die sozialistische Regierung hat die SOK und die serbische Orthodoxie zu Boden geworfen; 3. Um die Sache noch schlimmer zu machen, hat die serbische Kirche durch schwache und träge Führung und übertriebene Loyalität die negativen Folgen der Kriegsverwüstungen und der bolschewistischen Tortur noch verstärkt.

In einem solchen sozialen und kulturellen Ambiente wurde die Bedeutung der serbischen Orthodoxie und der Kirche, besonders hinsichtlich ihres Beitrags zur allgemeinen Entwicklung der Gemeinschaft, geschwächt und marginalisiert. Denn während die Kirche entmonopolisiert und die Zahl der Gläubigen enorm vermindert wurde, begann das Absterben der Glaubenspraxis und der Einfluss der Glaubenszugehörigkeit und des religiösen Verhaltens im Alltag ging zurück. Die Religiosität ging zu marginalen gesellschaftlichen Gruppen über und verließ die bestimmenden Gruppen und Schichten, so dass schließlich der Glaube zum Erkennungszeichen für die arme Bevölkerung wurde.

Orthodoxie und SOK im heutigen Jugoslawien

Doch schon am Ende des kommunistischen Jugoslawiens, in der zweiten Hälfte der 80er Jahre, veränderte sich die Lage der SOK zum Besseren. Seither ist die Tendenz der Abwendung der serbischen orthodoxen Bevölkerung von ihrem Glauben und ihrer Kirche beendet. Es kam zu einer Zeit der De-Säkularisierung, genauer der De-Atheisierung der Serben, die von verschiedenen Faktoren bestimmt war. Zunächst war das die De-Säkularisierung in ganz Osteuropa, vor dem Hintergrund des Zusammenbruchs der sozialistischen Systeme, welche auch Einfluss auf die serbische Gesellschaft hatte. Die Stärkung des römischen Katholizismus und des Islam in der Nachbarschaft hat auch zu einer Stärkung der Orthodoxie und der SOK beigetragen. Schließlich ist in diesem Jahrzehnt die jugoslawische Gemeinschaft in die tiefste moralische, politische und wirtschaftliche Krise geraten, und viele Menschen haben sich auf der Suche nach möglichen Lösungen der Religion und der Kirche zugewandt. Die Serben sind, ähnlich wie die anderen südslawischen Völker, der Meinung, sie seien die größten Verlierer in der hoffnungslosen gesellschaftlichen Krise. Schließlich haben sich gleichzeitig einige Ereignisse zugetragen, die Bewusstsein und Unterbewusstsein der Serben ausdrücklich trafen und eine Hinwendung zur Orthodoxie und zur SOK anregten. Hier sind besonders die bekannten Konflikte mit den Albanern aus dem Kosovo, dem „Heiligen Serbischen Land“, zu nennen. So gab es radikale Veränderungen in drei konzentrischen Kreisen: in den Ländern Osteuropas, im früheren Jugoslawien selbst und in der Republik Serbien, die in entscheidendem Maße die Erneuerung der serbischen Orthodoxie und der SOK bestimmt haben.

Andererseits führen einzelne kritische Soziologen unter Beachtung der erwähnten Gründe als Rahmenbedingung die Erneuerung der Religiosität dennoch auf einen einzigen Grund zurück, nämlich auf das extreme Anwachsen des Nationalismus. Unter dem Diktat der gesellschaftlich-politischen Situation ist es dazu gekommen, dass der Nationalismus Religion und Kirche in den Vordergrund gebracht und auch das religiöse Panorama der Bevölkerung umgedreht hat. Ohne jeden Zweifel hat der Nationalismus bewirkt, dass die Menschen sich auch in religiösen Termini wiedererkennen, dass sie einen historischen, kulturellen und sozialen Hintergrund anerkennen, der auch religiös bestimmt ist.

Jedenfalls ist im jetzigen Jugoslawien für die Religion ein Tauwetter eingetreten. Deswegen kehrt für die SOK langsam aber sicher der alte Glanz zurück: 1. Sie wird zu einem unvermeidlichen Faktor im gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Leben, zuweilen auch, wie im Fall des Krieges in Bosnien und Herzegowina, zu einer nationalen Schiedsinstanz, deren Entscheidungen von einem großen Teil der Ethnie anerkannt werden. 2. Ihre immer zahlreichereren Kirchen – renovierte und neugebaute – sind voller als zu irgendeiner Periode der zweiten Hälfte des ausgehenden Jahrhunderts. 3. Sie ist materiell stark – auch wenn ihr die sozialistische Regierung unberechtigterweise das riesige zur Zeit des Kommunismus konfisierte Eigentum nicht zurückgibt –, und sie wird auch spirituell immer reicher, so dass ihre theologischen Mittel- und Hochschulen zu klein sind, um alle am Studium Interessierten aufzunehmen. 4. Obgleich ihr bislang der Religionsunterricht in staatlichen Schulen noch nicht gestattet ist, wird dies doch z.T. durch ihre sichtbare Gegenwart in den Medien und durch umfangreiche Publikations-tätigkeit ausgeglichen.

Die SOK hat jedoch noch eine riesige Aufgabe vor sich, um mit der Hilfe von Laien die Folgen der

„Der Weg der De-Säkularisierung und der De-Atheisierung ist mühsam.“

Säkularisierung der Serben zu verringern.

Der Weg der De-Säkularisierung und der

De-Atheisierung ist mühsam, und die

Serben und die SOK erwarten viele Ge-

fahren auf diesem Weg. Bereits jetzt ist deutlich, dass es hier Ungeschicklichkeiten, leere Rituale, Aberglauben, religiöses Pathos, unangemessene Feiern und kitschige Ikonographie gibt. Manchmal ist die Rückkehr zur Religion und zur SOK mit extremen Darstellungen der konfessionellen Mentalität verbunden, mit Nationalismus und Ausschließlichkeit gegenüber anderen ethnischen Gruppen.

Empirische Daten über die Revitalisierung der Religiosität in der Bundesrepublik Jugoslawien

Zunächst haben die Meinungsforschungen in der Zeit nach 1990, die kontinuierlich in bestimmten Abständen und mit vergleichbarer Methodik durchgeführt wurden, gezeigt, dass zwar das Wachstum der Religiosität der volljährigen Bevölkerung Serbiens (ohne Kosovo) von 1990 bis 1993 nicht groß war – denn sie stieg nur um 7% (von 35% auf 42%) –, dass sich aber dennoch ein solcher Zustand deutlich von der religiösen Situation im Zeitraum von 1975 bis 1980 unterscheidet. Damals bewegte sich die Religiosität um 25%. Was das konfessionelle Bekenntnis betrifft, so hat sich der Trend zu vergrößerter Anerkennung der konfessionellen Herkunft und zur Identifizierung in konfessionellen Termini auch nach 1990 fortgesetzt. Hierzu ist zu sagen, dass diese Art der Verbindung von Menschen mit Religion und Kirche auch in der Zeit der Massenatheisierung nicht in Frage gestellt wurde. Die Volkszählung des früheren Jugoslawien aus dem Frühjahr 1991 zeigt Angaben über eine außerordentliche Verbreitung der konfessionellen Identifizierung in Serbien und Montenegro, in der Regel über 90% der Bürger. Nur in Belgrad (88,6%) und der Vojvodina (85,3%) ist der Prozentsatz etwas niedriger. Hinsichtlich der Religiosität der Bevölkerung gibt es in Serbien bestimmte Unterschiede in Bezug auf Geschlecht, Wohnort, Bildung, Generation und Parteizugehörigkeit. Wir wollen nur betonen, dass auch nationale Unterschiede in der Religiosität der Bevölkerung Serbiens stark ausgeprägt sind: Die Religiosität bei den Ungarn beträgt 68%, bei den Muslimen 56%, den Serben 42% und bei den Montenegrinern und Jugoslawen 25% (Meinungsumfrage, November 1993).

Die Untersuchung der religiösen Werte der Orthodoxie im Alltagsleben der Bevölkerung des Gebiets von Niš (Vojinović, 1993) lässt sich von ihrem Gegenstand her als Untersuchung der Veränderung des Grades der Religiosität der Bürger und der Annahme religiöser (orthodoxer) Werte durch das Praktizieren religiöser Rituale bestimmen. Als Ansatzpunkt nahm die Autorin unsere erste Untersuchung der homogen orthodoxen Bevölkerung in der damaligen Region von Niš aus dem Jahr 1982 (Djordjević, 1984). Bei großer Vorsicht hinsichtlich der Vergleichbarkeit der Untersuchungsergebnisse aufgrund der Menge der Befragten, die 1993 nur 120 Personen betrug, geben wir hier die Angaben, die nach der Autorin von einer Hinwendung zum Glauben Mitte der 90er Jahre nach dem Prozess der Säkularisierung der 80er Jahre zeugen. Suzana

Vojinović hat auf diese Art 50% religiöser, 23,4% unbestimmter und 26,6% nichtreligiöser Menschen gefunden, was ein völlig anderes Bild der Religiosität der Bürger von Niš und Umgebung gibt als das, zu welchem ich 11 Jahre vorher gekommen war. Auch haben bestimmte religiöse Verhaltensformen eine Renaissance erlebt: Der regelmäßige Kirchbesuch ist von 0,16% auf 25,8% gestiegen, das Gebet von 5,56% auf 22,8%, der Besuch der Liturgie von 0,16% auf 17,5% usw. Nach Meinung der Autorin hat all das die Ausgangshypothese von einer Wiederbelebung der Religiosität in Niš bewiesen. Die Voraussetzungen für die Revitalisierung des religiös-kirchlichen Bereichs liegen in der Wirkung einer Reihe von Faktoren, unter denen die gesellschaftliche Krise und das Bedürfnis der Aneignung neuer kultureller Muster und Ideen dominant sind. Jedoch muss unterstrichen werden, dass zur Zeit der Untersuchung auch eine politische Instrumentalisierung von Kirche und Religion wirksam war, dass eine nationale politische und gesellschaftliche Homogenisierung durchgeführt wurde und dass man Loyalität und Konformismus auch durch ein bestimmtes Betragen in religiös-kirchlicher Hinsicht demonstriert hat.

Mirko Blagojević hat im Sommer 1993 eine Untersuchung über die Verbindung der Menschen mit Religion und Kirche in der homogen orthodoxen Gegend in Braničevo durchgeführt, die man in Parameter von traditioneller, aktueller und dogmatischer Beziehung zu Religion und Kirche einteilen könnte. Angesichts der wesentlichen Unterschiede bezüglich der Untersuchungsgruppe (es handelt sich um Bevölkerung, die vorwiegend, zu etwa 67%, im Dorf lebt) dürfen die Resultate mit einem hohen Prozentsatz für die Religiosität (71,3%) und für die konfessionell bestimmten Befragten (96,5%) nicht überraschen. Der Wert seiner Untersuchung liegt in der Absicht, einige synthetische Indikatoren zu schaffen, die sich in Indices der traditionellen, aktuellen und dogmatischen Beziehung gegenüber Religion und Kirche operationalisieren lassen und welche nicht nur die Verbreitung der untersuchten Erscheinungsformen gemessen haben, sondern auch deren Intensität. So hat die Untersuchung eine ausgesprochene Verbreitung traditioneller Riten gezeigt (eine völlig traditionelle Verbindung zu Religion und Kirche war bei 68,7% und eine teilweise bei 30,8% vorhanden), aber auch eine ziemliche Intensität dieser Verbindung (69,1% der Befragten waren im höchsten Grade traditionell mit Religion und Kirche verbunden). Der Index für die aktuellen Verbindungen der Menschen mit Religion und Kirche zeigt ganz andere Resultate: Nur 0,2% der Bürger aus der befrag-

ten Gruppe ist völlig aktuell mit Religion und Kirche verbunden. Die aktuelle Verbindung mit Religion und Kirche ist also sehr schwach. Das religiöse Verhalten ist nicht kontinuierlich und bei den sich selbst als religiös bezeichnenden Untersuchten auch inkonsistent. Danach spielt also Religion in nicht traditioneller Form im Leben der Menschen eine weitaus geringere Rolle denn als traditionelles Kulturmuster. Natürlich gibt es auch eine sehr kleine Gruppe von Befragten, die völlig oder relativ fest aktuell mit Religion und Kirche verbunden sind. Diese Befragten leben ihr Leben in engster Verbindung mit den religiös vorgeschriebenen Richtlinien, und nur von ihnen kann man behaupten, dass sie gute, fromme Gläubige sind. Wir sind also weit entfernt von einer enormen Erneuerung des typischen kirchlichen Verhaltens in Übereinstimmung mit der dargestellten konventionellen Religiosität. Die religiösen Überzeugungen liegen ihrer Verbreitung und Intensität nach zwischen einer traditionellen und einer aktuellen Beziehung zu Religion und Kirche. So lässt sich aus der analysierten Untersuchung folgende Schlussfolgerung ziehen: „In der Mitte des neunten Jahrzehnts lässt sich vor allem von gewissen Anzeichen einer Annäherung an Religion und Kirche sprechen, viel weniger jedoch von einer Rückkehr und am wenigsten von einer massenhaften Rückkehr.“

Ein Team von Fachleuten des Belgrader Instituts für Philosophie und Gesellschaftstheorie (Golubović u.a.) hat im Oktober 1993 eine komplexe Untersuchung mit dem Titel „Gesellschaftlicher Charakter und gesellschaftliche Veränderungen im Lichte der nationalen Konflikte“ durchgeführt, bei der 1.555 Volljährige aus Serbien (ohne Kosovo) befragt wurden. Der umfangreiche Fragebogen enthielt auch einige Punkte aus der religiös-kirchlichen Thematik, um eine Skalierung der traditionalistischen Orientierung und eine Untersuchung der Meinungen der Bürger über die gewünschte Beziehung der Gesellschaft zu Religion und Kirche zu ermöglichen. Die heutige Retraditionalisierung vollzieht sich nicht durch Engagement für Veränderungen, wie das gewöhnlich der Fall ist, sondern umgekehrt: Es handelt sich um ein so genanntes Nostalgiesyndrom, d.h. um eine Rückkehr zu jenen Werten, deren Kontinuität vor 50 Jahren, mit der Einsetzung des kommunistischen Regimes, unterbrochen wurde. Die Summe solcher Werte bezieht sich zum Teil auf Religion, auf Vorfahrenkult und auf die Rückkehr und die Achtung alter Gebräuche, die durchdrungen sind von religiösen Ele-

„Von einer massenhaften Rückkehr zu Religion und Kirche lässt sich nicht sprechen.“

menten. So hat folgende Aussage die größte Korrelation mit der ganzen Skala des Traditionalismus gezeigt: „Die Erneuerung und Erhaltung der Religion seiner Vorfahren ist die heilige Pflicht eines jeden Menschen“ (0,86). Das heißt, 63% der Befragten hatten sich mit einer solchen Behauptung einverstanden erklärt. Eine ähnliche Faktorensättigung von 0,76 zeigt auch die Aussage „Der Mensch muss die Glaubensgewohnheiten seiner Großväter pflegen, selbst dann, wenn er selbst nicht religiös ist“, sowie die Aussage „Neben der zivilen sollten Eheleute auch eine kirchliche Ehe schließen“ (0,79). Was jedoch die Meinung darüber betrifft, welche Position die Gesellschaft gegenüber Kirche und Religion einnehmen sollte, so hat sich die Mehrheit der Befragten (68%) für die Antwort entschieden, dass Religion Privatsache des Einzelnen sei und die Gesellschaft sich in solche Fragen nicht einmischen solle. Ebenso hat sich die überwältigende Mehrheit der Befragten (64,7%) für den Religionsunterricht als freiwilliges Fach ausgesprochen, während sich die übrigen in gleicher Anzahl (jeweils 17,8%) mit den beiden anderen Antworten einverstanden erklärt haben: „Religionsunterricht sollte Pflichtfach sein“ oder „Religionsunterricht sollte überhaupt nicht eingeführt werden“. Die Autoren ziehen den Schluss, dass eine positive Haltung gegenüber dem Religionsunterricht als Pflichtfach am meisten mit einem traditionalistischen Bewusstsein verbunden ist (Landarbeiter), während das Engagement für den freiwilligen Status mehr durch die Annahme einiger universaler Prinzipien (Prinzip der Freiheit des Individuums) bedingt ist, wozu eher nicht traditionelle, jüngere und gebildete Bürger neigten.

Zwei Jahre (1993 und 1994) hat Zorica Kuburić eine sozialpsychologische Untersuchung der Selbstwahrnehmung junger Leute unternommen, die aus religiösen Adventistenfamilien in Jugoslawien stammen. Es wurden 447 Jugendliche von 13-19 Jahren befragt. 223 von ihnen waren Gläubige der adventistischen Kirche (Untersuchungsgruppe), die anderen gehörten zur allgemeinen Bevölkerung (Kontrollgruppe). Es wurden auch die Eltern befragt, ebenso wie 230 Gläubige verschiedener Altersstufen und Kategorien. Wir werden uns hier nur auf den Teil des Untersuchungsberichts konzentrieren, der sich auf die Religiosität der Adventisten bezieht. Die Resultate zeigen, dass es zwischen jungen Menschen aus adventistischen Familien und jenen aus der allgemeinen Bevölkerung einen statistisch bedeutsamen Unterschied (auf dem Niveau von 0,01) in der Haltung gegenüber Gott gibt. Die jungen Adventisten glauben an die Existenz Gottes und an den Einfluss, den dieser Glaube auf ihr persönliches Leben hat. Sie unterhalten sich oft mit anderen Menschen über

Gott, sie beten und lesen die Bibel. Ebenfalls glauben sie, genauso wie ihre Eltern, dass ein Leben nach Gottes Regeln und Geboten Voraussetzung für die Erlösung ist. Die Anerkennung einer solchen Haltung bewegt sich von 78% bis zu 92% der Befragten bei Erwachsenen und jungen Gläubigen.

Im Lebensstil unterscheiden sich junge Adventisten hinsichtlich einer Reihe von Faktoren bedeutend von ihren Altersgenossen aus der restlichen Bevölkerung. Die Pflege eines asketischen Lebensstils – Enthaltsamkeit von Alkohol, Zigaretten, Kaffee, Drogen und vorehelichen Geschlechtsbeziehungen – illustriert ein konsequent dem Glauben entsprechendes Verhalten der Adventisten und unterscheidet sie deutlich von den Angehörigen anderer Glaubensgemeinschaften, aber auch von nichtreligiösen Menschen. Die jungen Adventisten sind sich der Besonderheit ihres Lebensstils bewusst, ebenso der Tatsache, dass dieser in ihrer vorherrschend orthodoxen Umgebung nicht selten auf Unverständnis, Verwunderung und Spott trifft. Die adventistischen Jugendlichen zeigen offen ihre Zugehörigkeit zur Kirche und beweisen diese dadurch, dass sie häufig deren Schwelle überschreiten und den Gottesdienst besuchen. Die Kinder von Predigern gehen zu 90% wenigstens einmal wöchentlich in die Kirche, die von Gläubigen tun das in 77,7% der Fälle. Die Befragten aus der Kontrollgruppe praktizieren ein solches Verhalten in wirklich zu vernachlässigenden 0,71%. Daraus folgt, dass die Religiosität der adventistischen Jugend weit über der Religiosität und dem religiösen Verhalten der allgemeinen Bevölkerung von orthodoxer konfessioneller Herkunft oder atheistischer Färbung liegt.

Schlussfolgerung

Welche Schlussfolgerungen können wir auf Grund der analysierten Resultate der Untersuchung von Religiosität in Jugoslawien ziehen, und wie sieht die Zukunft des religiös-kirchlichen Bereichs in unseren multireligiösen Gebieten aus? Erlauben uns die angeführten Resultate den Schluss, dass die Menschen jetzt und hier zu Religion und Kirche zurückkehren, d.h. den einen evidenten Prozesses der De-Säkularisierung, der über eine längere Zeitperiode stabil bleiben wird?

Erstens ist es ganz offensichtlich, dass es Ende der 80er und Anfang der 90er Jahre zu einer Veränderung der religiösen Situation auch in homogen orthodoxen Gebieten gekommen ist. Das lässt sich am deut-

lichsten an der radikalen Verringerung der Zahl von Menschen sehen, die sich im Sinne einer atheistischen Orientierung äußern. Wenn es in den 70er und 80er Jahren nach einigen Untersuchungen der öffentlichen Meinung kaum 10% der Bürger gegeben hat, die sich als religiös identifizierten, so hat es in der Mitte der 90er Jahre ebensoviel nicht religiöse Befragte gegeben.

Zweitens ist es zu einer größeren Verbreitung traditioneller religiöser Riten gekommen, was dem begonnenen Prozess der Rückkehr der Menschen zu den Wurzeln und zu einer „heiligen“ Vergangenheit zuzuschreiben ist. Diese Erneuerung des praktischen religiösen Verhaltens (Taufe, Trauung, kirchliches Begräbnis, Feiertage) gilt auch für die Stadtbevölkerung; auf dem Land hatte sie sich auch unter dem Druck des schärfsten Atheismus erhalten.

Drittens ist das aktuelle religiöse Verhalten im Vergleich zum traditionellen nicht im gleichen Maße vom Prozess der Revitalisierung von Religion und Kirche erfasst. Auch weiterhin sind rituelle religiöse Verhaltensformen von aktueller Natur – z.B. Besuch der Kirche, der Liturgie und Kommunion, Gebet und Fasten – nur zu kleinen Prozentsätzen verbreitet. Das bedeutet,

dass die beschriebene Bereitschaft der Bürger zur Artikulierung in religiösen Terminen nicht von einem konsequenten religiösen Verhalten begleitet wird.

Viertens lässt sich die Revitalisierung, von der die Rede ist, mit den stürmischen soziopolitischen Ereignissen vom Ende der 80er und Beginn der 90er Jahre auf dem Gebiet des ehemaligen Jugoslawien in Zusammenhang bringen. Hierbei lässt sich der Sturm des Nationalismus zwar nicht als einziger, aber doch als entscheidender Faktor des Prozesses der De-Säkularisierung sehen.

Fünftens: Wenn sich einige Elemente der De-Säkularisierung als Folge der Apologie der Nation und ihrer Kultur gezeigt haben, dann lässt sich erwarten, dass sie nachlässt, sobald die Gefahr und die Bedrohung für Nation und Konfession vorübergehen. Das bedeutet wiederum, dass die Prozesse der De-Säkularisierung reversibel sind und dass in unserem Fall viel von den Veränderungen auf der politischen Ebene abhängt.

Sechstens lässt sich auf Grundlage der bekannten Resultate von Untersuchungen über die Religiosität die Entwicklung der religiösen Situation bei uns nicht genau vorhersagen. Sicherer kann behauptet wer-

den, dass durch die allgemeinen soziopolitischen Verhältnisse in post-sozialistischen Gesellschaften auch die Beziehung der Menschen gegenüber Religion und Kirche in bedeutendem Maße determiniert werden. Durch seine gesellschaftlichen Implikationen wird der religiös-kirchliche Bereich entweder Schritt für Schritt immer mehr an Glaubwürdigkeit verlieren und dorthin zurückkehren, wo er die letzten Jahrzehnte auch gewesen ist – in die Privatsphäre von Individuen und kleinen Gruppen von Gläubigen. Oder es wird zu einer deutlicheren Erneuerung der Religiosität kommen, wenn diese auch weiterhin in der Funktion der Legitimation, der Homogenisierung und des Schutzes von Nation und Staat steht.

* * *

Alles in allem sind wir Zeugen einer neuen Verwurzelung in die traditionelle Kultur zum Schutz der nationalen und kulturellen Identität, wovon auch die heutige Jugend nicht verschont bleibt. Jede Homogenisierung, stehe sie unter nationalem oder religiösem Vorzeichen, äußert sich im Bewusstsein des Individuums als konsequente und negative Reaktion gegenüber dem Anderen und dem Andersartigen. Deswegen kann die registrierte Rückkehr der jungen Leute zur Religion mit Neokonservativismus und nationaler Engstirnigkeit verbunden sein, sie lässt sich aber auch als Geste von Toleranz, freierer Ausdrucksweise der eigenen Überzeugungen und demokratischer Orientierung interpretieren. Im Licht der Befunde der jugoslawischen Untersuchungen zeichnet sich die gegenwärtige Jugend im Großen und Ganzen durch Offenheit und eine globalistische Ausrichtung aus, was ja ganz allgemein Charakteristikum der Jungen gegenüber den Älteren ist. Im Kontext dieser allgemeinen Bestimmung gibt es jedoch auch Inkonsistenzen, Abweichungen und Nicht-Übereinstimmungen, was nur bestätigt, dass auch die Jüngeren einigermaßen mit den Problemen beschäftigt sind, die sonst zumeist für die Welt der Älteren reserviert bleiben. Sie können sich nicht von dem bitteren Alltagsleben isolieren, welches die Sorglosigkeit ihrer Jugend beeinträchtigt, aber sie sind bereit für ein Zusammenleben in einer multikulturellen Gesellschaft.

Aus dem Serbischen übersetzt von Thomas Bremer.

Säkulare Kultur in Ost-Mittel-Europa

Wie weit und mit welchen Inhalten kann man heute in den so genannten Reformländern von einer säkularen Kultur reden? Vor welche Herausforderungen stellt diese Kultur dann die Lehre und die Praxis der katholischen Kirche? Wir möchten an diese Frage in drei Schritten herangehen. Zuerst untersuchen wir das Vorhandensein des klassischen Atheismus. In einem zweiten Schritt stellen wir dar, in welchem Maß die Menschen in diesen Reformländern eine klassische atheistische Position vertreten. Wir werden beobachten können, dass dieser Atheismus nur in zwei Ländern der Region stark ausgeprägt ist, in den neuen Bundesländern Deutschlands und in Tschechien. Drittens versuchen wir einen Überblick über die Areligiosität in diesen Ländern zu geben und zu sehen, was die wichtigen Werte und Erwartungen der so ausgerichteten Menschen sind. Diese Darstellung in drei Schritten hat ein doppeltes Ziel: einerseits die differenzierte Wahrnehmung der Kultur, in der wir leben; andererseits das Verständnis dieser kulturellen Lage als Zeichen der Zeit, das die Kirche für ihre angemessene Verkündigung und Praxis reflektieren soll.

Im 19. Jahrhundert wurde eine atheistische oder atheisierende Einstellung zur Mode. Sie wurde vor allem dadurch motiviert, dass das Christentum und die christlichen Kirchen gegenüber der bürgerlichen Entwicklung der Moderne und der die Menschen betreffenden Problematik eine abweisende Haltung eingenommen hätten.

In diesem Kontext entwickelten sich drei Hauptarten des Atheismus, deren bekannteste Vertreter Feuerbach, Marx und Freud waren. Die Grundlogik dieser Atheismen ist: je menschlicher, desto atheistischer. Für die Menschen zu kämpfen bedeutet unausweichlich auch gegen Gott zu kämpfen. Und da die Kirchen den Gottesglauben verkündigen und in der Gesellschaft einen großen Einfluss haben, sollen sie auch folgerichtig im Zuge desselben Befreiungsprogramms zurückgedrängt werden. Es ist also gar nicht zu verwundern, dass die Kirche von damals auf ein solches

Prof. Dr. András Máté-Tóth ist Gründer und Leiter des Lehrstuhls für Religionswissenschaft an der Universität Szeged (Ungarn).

Programm nur mit Abwehr, Verurteilungen und Exkommunikation antworten konnte.

Die Zeiten haben sich verändert. Die Kirchen verloren weitgehend ihre gesellschaftlichen und kulturellen Einflussmöglichkeiten. Ihre Machtposition provoziert die „Progressiven“ nicht mehr. Die Kirchen haben ihre eigene Geschichte und Lehre revidiert und sehen in den Atheismen nicht allein einseitig Feinde des Glaubens und der Kirche, sondern auch eine teils berechtigte Rückmeldung auf die kirchliche Lehre und Praxis. In dieser Einstellung sprach das Zweite Vatikanische Konzil über den Atheismus in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“ (im Folgenden: GS). Das Konzil meint, dass man sorgfältig die Arten von Atheismus prüfen solle. Die Kirche bekennt ihre Mitverantwortung und Mitschuld an der Entstehung des Atheismus:

„(Deshalb) können an dieser Entstehung des Atheismus die Gläubigen einen erheblichen Anteil haben, insofern man sagen muss, dass sie durch Vernachlässigung der Glaubenserziehung, durch missverständliche Darstellung der Lehre oder auch durch die Mängel ihres religiösen, sittlichen und gesellschaftlichen Lebens das wahre Antlitz Gottes und der Religion eher verhüllen als offenbaren“ (GS 19). Die Kirche verurteilt „mit aller Festigkeit“ den Atheismus, aber fügt sofort hinzu: „Jedoch sucht die Kirche die tiefer in der atheistischen Mentalität liegenden Gründe für die Leugnung Gottes zu erfassen und ist im Bewusstsein vom Gewicht der Fragen, die der Atheismus aufgibt, wie auch um der Liebe zu allen Menschen willen der Meinung, dass diese Gründe ernst und gründlicher geprüft werden müssen“ (GS 21).

Eine „ernste Prüfung“ bedeutet in Bezug auf unsere Fragestellung, dass die Kirche und die Theologie mit einer bestimmten Unvoreingenommenheit die Existenz des Atheismus wahrnehmen sollen. Das ist in der Region Ost-Mittel-Europas eine nicht gerade leichte Aufgabe, da in der Geschichte dieser Region mit dem theoretischen Atheismus eine gewaltige Religions- und Kirchenverfolgung verknüpft war, deren Wunden vor allem in der älteren Generation noch nicht geheilt sind. Doch ist der Kurzschluss zu vermeiden, den heutigen Atheismus mit der erlittenen Kirchenfeindlichkeit gleichzusetzen. Eine sorgfältige Prüfung soll vor allem sehen können, wie weit überhaupt noch atheistische Positionen in den postsoziali-

„Der theoretische Atheismus war in Ost-Mittel-Europa mit einer gewaltigen Religions- und Kirchenverfolgung verknüpft.“

stischen Gesellschaften anwesend sind. Zu dieser Prüfung möchte unser nächster Schritt einen bescheidenen Beitrag leisten.

(Un)Glaube an Gott

Wenn man direkt nach dem Glauben an Gott fragt („Welche der folgenden Aussagen beschreibt am besten ihre eigene Auffassung?“), antworten die Menschen:

	Häufigkeit	Gültige Prozente
(a) ich glaube nicht	1283	12,7
(b) ich weiß nicht ob	888	8,8
(c) nicht an einen persönlichen Gott	1408	13,9
(d) manchmal ja, manchmal nein	937	9,2
(e) ich glaube trotz Zweifel	1905	18,8
(f) ich weiß, dass Gott existiert	3709	36,6
Gesamt	10130	100,0

*Tabelle 1: Der Glaube an Gott in Ost(Mittel)Europa
(Quelle: Aufbruch 1998)¹*

Nach der geschichtlichen Entwicklung des philosophischen Gottesglaubens kann man diese Antwortalternativen in die vier klassischen Kategorien einordnen. Die Antwort (a) gilt als atheistisch, (b) als agnostisch, (c) als deistisch, (e) und (f) gelten als theistisch. Die Antwort (d) weist auf keine Einstellung hin, da Unsicherheit in allen vier Kategorien möglich

¹ Das Projekt AUFBRUCH wird vom Pastoralen Forum e.V. in Wien organisiert. Es studiert, wie sich die Kirchen in den einzelnen Phasen der kommunistischen Diktatur gesellschaftlich platziert haben und wie sie sich nach dem Ende des Kommunismus in den jungen Reformdemokratien positionieren. Die Studie läuft in zehn ost(mittel)-europäischen Ländern, von Litauen über Polen, Ostdeutschland, Tschechien, die Slowakei, die Ukraine, Ungarn, Siebenbürgen (Rumänien), Slowenien und Kroatien. Das Projekt wird in der Publikationsreihe „Gott nach dem Kommunismus“ publiziert. Erschienen sind bisher drei Bände: Tomka, Miklós / Zulehner, Paul M.: Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas, Ostfildern 1999. – Tomka, Miklós u.a.: Religion in den Ländern Ost(Mittel)Europas: Ungarn, Litauen und Slowenien, Ostfildern 1999. – Tomka, Miklós / Zulehner, Paul M.: Religion im gesellschaftlichen Kontext, Ostfildern 2000.

ist. Nach diesem Meinungsbild können wir eine vorsichtige These formulieren: Unter Nichtgläubigen verstehen wir Atheisten und Agnostiker. Sie bilden im Allgemeinen in den Reformländern etwa 20% der Bevölkerung.

Es ist wichtig, aus dieser Meinungslage eine Korrektur abzuleiten. In vielen Dokumenten und Stellungnahmen wird von Bischöfen und Theologen, aber auch von manchen christlichen Politikern eine andere Aufteilung benutzt. Sie vertreten die Position, dass auf der einen Seite die Christen, auf der anderen Seite die Atheisten stehen, die mit den marxistisch-leninistischen Kommunisten gleichgesetzt werden. Die Meinungslage unterstützt eine solche Politik oder eine solche Basis der Pastoral nicht. Im Gegenteil: Unsere Forschung zeigt, dass in den Reformländern nahezu mit keinen kämpferischen Atheisten kommunistischer Prägung gerechnet werden muss.

Abwesenheit Gottes

Doch wie und in welchem Maß ist jenseits der Positionen eines systematischen Atheismus Gott im Leben der Menschen unserer Region nicht anwesend? Wie weit ist deren heutige Kultur von einer Gottesabwesenheit gekennzeichnet? „Das Leben hat einen Sinn, weil Gott existiert“ – sagen die Gläubigen. Wir dürfen Menschen als nicht-gläubig bezeichnen, wenn sie mit dieser Aussage nicht einverstanden sind. Das gleiche gilt bei der Aussage: „Gott hat den Lauf unseres Lebens vorausbestimmt“ oder „Die Leiden und das Elend haben nur einen Sinn, wenn man an Gott glaubt“.

Nein, Gott spielt keine Rolle im Leben	25,3 %
Ja, Gott spielt eine Rolle im Leben	57,0 %
Unentschieden	17,7 %

Tabelle 2: Gott im Leben (Quelle: Aufbruch 1998)

In den Reformländern sieht die Meinungslage wie folgt aus: Etwa ein Viertel der Bevölkerung in den Reformländern deutet sein Leben ohne Gott. Sie sind nicht Atheisten im klassischen Sinne des Wortes, sie haben einfach eine andere Lebensdeutung gefunden. Das Ergebnis zeigt weiter, dass Gott im Leben mehr als der Hälfte der allgemeinen Bevölkerung

anwesend ist, ihnen den Sinn des Lebens und des Leidens gibt. Diese Menschen meinen, dass ihr Lebensweg durch die göttliche Vorsehung vorgezeichnet ist. Ein Viertel der Bevölkerung meint aber das Gegenteil, in ihrem Leben gibt es keinen Gott. Wer sind diese Menschen?

Nichtgläubige nach Ländern

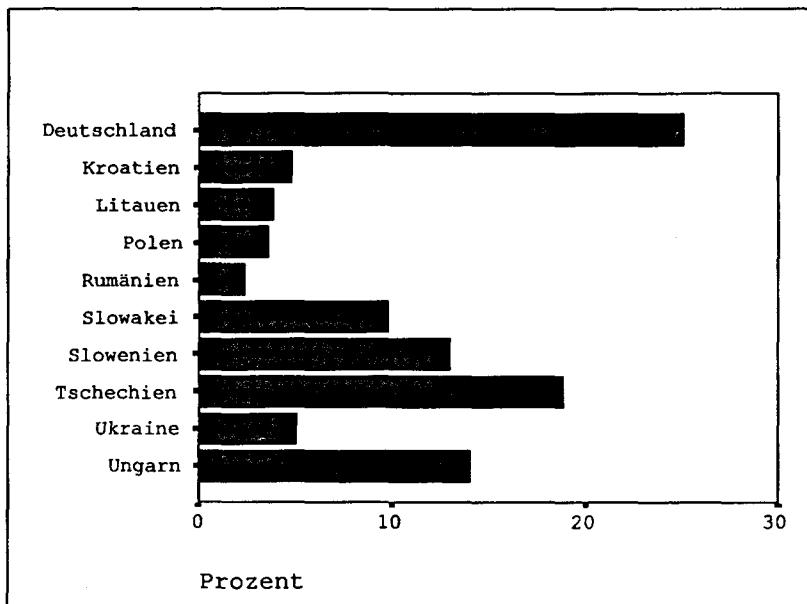


Abbildung 1: Anteil der Nichtgläubigen in den Ländern Ost(Mittel)Europas
(Quelle: Aufbruch 1998)

Wenn man den Anteil der Nicht-Gläubigen nach Ländern auflistet, dann wird es möglich, drei Ländertypen zu beobachten. Zu dem ersten Typ gehören Länder, wo dieser Anteil in der Region herausragt: die frühere DDR und Tschechien. Zu dem zweiten Typ zählen die Länder, in denen

„Es gibt in Ost-Mittel-Europa nur wenige Atheisten im klassischen Sinne des Wortes.“

es einen starken, aber nicht herausragenden Anteil von Nichtgläubigen gibt: Slowakei, Slowenien und Ungarn. In die dritte Gruppe gehören die Länder, wo praktisch gar nicht mit einem solchen

Anteil gerechnet werden muss: Kroatien, Litauen, Polen, Rumänien und die Ukraine. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass es in den Ländern Ost-Mittel-Europas wenige Atheisten im klassischen Sinne des

Wortes gibt. Obzwar unsere Untersuchung in zehn postkommunistischen Ländern keine Fragen über einen kämpferischen Atheismus gestellt hat, kann dennoch mit hoher Wahrscheinlichkeit festgestellt werden, dass die Kirchen – eventuell Ex-DDR und Tschechien ausgenommen – für ihre Pastoral nicht mit einer solchen Einstellung rechnen müssen.

Religiosität

„Einmal abgesehen davon, ob Sie in die Kirche gehen oder nicht – würden Sie sagen, dass Sie ganz besonders religiös sind; einigermaßen religiös sind; weder religiös, noch nicht-religiös sind; einigermaßen nicht-religiös sind; ganz besonders nicht-religiös sind ...“ So stellte die Aufbruch-Forschung eine sehr differenzierte Frage der religiösen Selbstdefinition.²

	gar nicht religiös	einiger- maßen nicht	weder noch	einiger- maßen religiös	ganz besonders religiös
Ostdeutschland	36,3	15,6	17,8	23,1	2,0
Kroatien	6,4	3,9	12,2	42,6	33,4
Litauen	2,7	4,8	23,0	60,7	7,2
Polen	2,5	3,5	18,4	53,9	20,7
Rumänien	4,1	13,8	18,4	51,2	11,8
Slowakei	22,4	3,8	18,3	43,8	10,3
Slowenien	10,2	13,3	26,6	43,6	5,1
Tschechien	35,2	16,1	16,3	22,1	7,0
Ukraine	19,3	6,1	15,7	47,3	7,4
Ungarn	19,3	10,4	11,6	37,8	20,6
Gesamt	16,0	9,0	17,6	42,6	12,7

Tabelle 3: Religiöse Selbsteinschätzung in Ost(Mittel)Europa
(Quelle: Aufbruch 1998)

Die Antworten zeigen, dass in ganz Ost-Mittel-Europa die Menschen, die sich in irgendeiner Weise als religiös definieren, die Mehrheit

² Näheres darüber bei Tomka/Zulehner, Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas, Ostfeldern 1999, 159 ff.

bilden (55,3 %). Es gibt aber einen bedeutenden Anteil, die sich als nicht-religiös bezeichnen (25 %). Die ganz besonders religiösen bilden eine kleine Minderheit (12,7 %).

Die Untersuchung nach Ländern ergibt, dass mindestens von drei größeren Gruppen von Ländern dieser Region ausgegangen werden muss: von stark religiösen Ländern (Kroatien, Polen, Litauen und Rumänien), mehrheitlich religiösen Ländern (Slowakei, Slowenien, Ungarn und Ukraine), schließlich mehrheitlich nichtreligiösen Ländern (Deutschland-Ost und Tschechien). Daraus ergibt sich, dass für diese postsozialistische Region – trotz gemeinsamer politischer Erfahrungsbasis – kein einheitlicher Pastoralplan aufgestellt werden kann. Es müssen jeweils unterschiedliche Schwerpunkte gesetzt werden in den Ländern, die säkularisiert sind, und in den anderen Ländern, die noch eine stark religiöse Kultur haben.

Gebet und Meditation

Wenn man die Lage der Religiosität untersuchen will, fragt man danach, ob die Befragten gerne in sich einkehren und ob sie sich neben der irdischen Wirklichkeit auch eine andere Dimension vorstellen können, die wir philosophisch als „transzendent“ bezeichnen.

Für die Frage nach der säkularen Kultur sollen dabei zwei Länder herausgegriffen werden, Tschechien für die stark säkularisierten und Ungarn für die einigermaßen säkularisierten Länder. Der Befund zeigt, dass in einer säkularisierten Kultur wenig gebetet (im Sinne einer Bindung an eine Glaubensgemeinschaft), aber nicht so wenig meditiert wird (d.h. ohne einen solchen Gemeinschaftscharakter).

	Land	oft	nie
<i>Gebetshäufigkeit</i>	Tschechien	12	61
	Ungarn	26	38
<i>Meditation</i>	Tschechien	33	65
	Ungarn	57	42

*Tabelle 4: Gebet und Meditation in Ost(Mittel)Europa
(Quelle: Zulehner/Denz, Wie Europa lebt und glaubt, Düsseldorf 1993)*

Es ist also diesbezüglich auch die Frage offen, ob unter dem Begriff

„Gebet“ nicht das kirchliche Meditationsangebot zu verstehen sei und unter dem Begriff „Meditation“ eine nichtkirchliche oder kirchenlose Angelegenheit. Wenn dies zutrifft, dann unterstützt dieser Befund die allgemeine These, dass in Europa nicht die Religiosität als solche im Verschwinden ist, sondern die institutionelle Vermittlung der Religion.

Transzendenz

In den beiden genannten Beispiel-Ländern Tschechien und Ungarn zusammengekommen ist es interessant zu beobachten, dass selbst solche Menschen, die sich als gar nicht oder einigermaßen nicht religiös bezeichnen, doch eine Glaubenswelt haben, in der Spuren einer transzendentalen Dimension entdeckt werden können. Bei der Beurteilung dieser Glaubenswelt ist es wichtig zu betonen, dass die Deutung der Glaubenssätze von nichtreligiösen Menschen wahrscheinlich eher nicht aus der Tradition der christlichen Kirchen genommen werden kann. Die Inhalte dieser Glaubenssätze sind eher synkretistischer, fernöstlicher Herkunft und/oder vielleicht Reaktion auf ein einseitig materialistisches Welt- und Menschenbild.

Aus dem folgenden Diagramm sehen wir, dass christliche Glaubenssätze von den Nichtreligiösen fast gar nicht geglaubt werden, aber an Seele, Wunder, Zukunftsvoraussage und Heilung durch Handauflegung selbst von den Nichtreligiösen geglaubt werden kann.

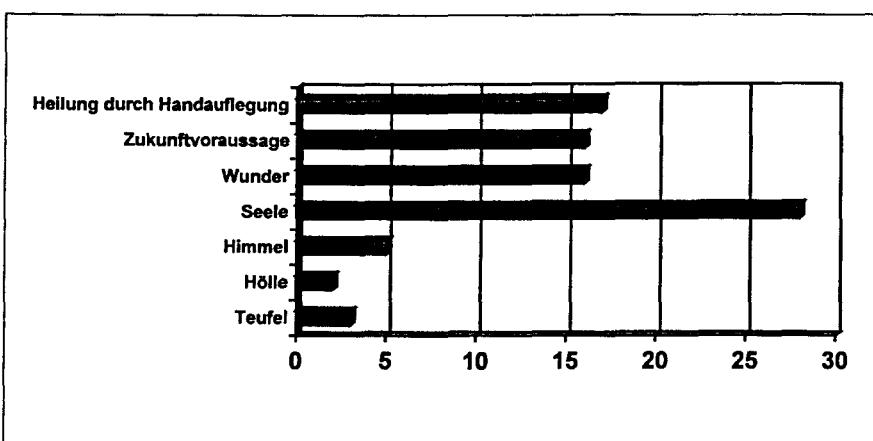


Abbildung 2: Glaubenswelt in Ost(Mittel)Europa
(Quelle: Aufbruch 1998)

Wenn also in den ganz oder teils säkularisierten Ländern nach religiösen Themen gesucht werden soll, die vermutlich eine breite gesellschaftliche Öffentlichkeit interessieren, dann bieten besonders die esoterischen Themen dazu eine gute Gelegenheit. Christen und Kirchen sollten sich davon nicht abschrecken lassen und vor allem nicht zulassen, dass diese Themen nur durch Werbemacher, neue Gurus und esoterische Schulen beherrscht werden. Die christliche Tradition des Mittelalters bietet genügend Anhaltspunkte dazu, durch Themen wie die Mystik die Originalität der christlichen Botschaft zu vermitteln. Die Kirchen können dabei auch lernen, dass nicht nur die intellektuellen und moralischen Seiten des Evangeliums verkündet werden müssen, sondern auch die geistigen Tiefendimensionen der selben Botschaft.

Wertestruktur der Nichtreligiösen

Unabhängig von der Religion und von der Kirche wurde auch danach gefragt, was im Leben wichtig sei. Die führenden befürworteten Werte sind für die Nichtreligiösen „Verantwortung haben“ und „Andere achten“. Im Vergleich zu der Wertehierarchie der Religiösen sieht man, dass die Nichtreligiösen etwas mehr verantwortungsfreudig sind, aber die Religiösen sind etwas mehr bereit, die anderen zu achten. An der letzten Stelle der Wertestruktur der Nichtreligiösen stehen die Werte „Das Eigene teilen“, „Sparsam sein“ und „Andere Sitten akzeptieren“. Die Unterschiede zu der Wertewahl der Religiösen ist dabei nicht sehr groß. Sie sind genauso (wenig) solidarisch gestimmt wie die Religiösen, wollen aber weniger sparsam sein. Die Religiösen sind aber noch weniger als die Nichtreligiösen bereit andere Sitten zu akzeptieren.

Aus dieser kurzen Einsicht in die Wertestruktur der mehr säkularisierten Gesellschaften ergibt sich für die Christen und Kirchen, dass eine scharfe oder pointierte Gegenüberstellung in der Frage der Moralitäten nicht der Meinungslage entspricht. Die Kirchen müssen darüber nachdenken, warum ihre Gläubigen schüchterner als die Nichtgläubigen sind, wenn es darum geht, Verantwortung zu übernehmen. Es kann damit zusammenhängen, dass die Christen in diesen Ländern lange Zeit nur sehr begrenzt in der Lage waren, überhaupt gesellschaftliche Verantwortung zu übernehmen. Andererseits ist zu bedenken, ob die Verkündigung der Kirchen nicht einen Nachholbedarf hat in der Schöpfungstheologie, wonach die ganze Schöpfung vom Schöpfer unter die Verant-

wortung der Menschen gestellt wurde, und auch bezüglich der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (Gaudium et Spes), wonach die Kirche besonders die Laien aufgefordert hat, mit allen ihren Kenntnissen und Fähigkeiten am Aufbau einer besser lebbaren Welt mitzuarbeiten - und dies in dem Bewusstsein, dass die Nachfolge Jesu für sie in der Wahrnehmung dieser weltlichen Aufgabe bestehe. Eine moralische Überheblichkeit der Christen ist nicht berechtigt. Sie müssen gemeinsam mit ihren nichtgläubigen Landsleuten die Wichtigkeit des Wertes von Solidarität neu entdecken und gemeinsam mit ihnen einüben.

„Eine moralische Überheblichkeit der Christen ist nicht berechtigt.“

Kirchenerwartungen der Nichtreligiösen

Wie die Aufbruch-Studie gezeigt hat, wünschen die Nichtreligiösen, dass die Kirche sich zu den sozialen Problemen äußert. Sie wünschen es nicht, dass sie sich mit moralischen Problemen der Einzelnen beschäftigt. Eine dritte Gruppe der Themen, nach denen gefragt wurde, betrifft die

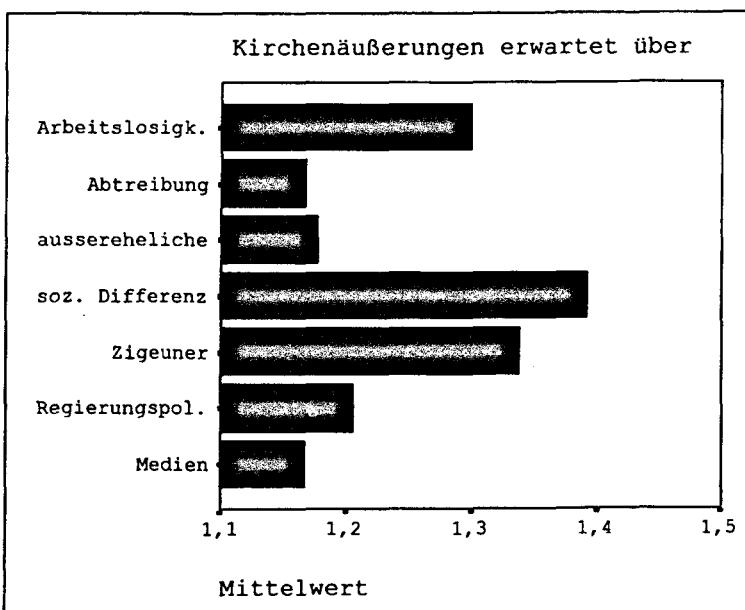


Abbildung 3: Zu welchen Themen soll sich die Kirche äußern? (Quelle: Aufbruch 1998; Werteskala: 1 = geringste Akzeptanz; 2 = größte Akzeptanz)

Fragen der Regierungspolitik und der Medien. Die Ablehnung dieser Thematik kann vor allem durch die allgemeine Politikverdrossenheit in der Region erklärt werden. Die allgemeine Erwartung gegenüber den Kirchen ist (nicht nur bei den Nichtreligiösen), dass sie eine Alternative zum Bereich der Politik – wahrscheinlich ist Parteipolitik gemeint – bieten, da die Politik ein Ort der Sünde, der Lüge und der Korruption sei. Dasselbe gilt für die Medien, die diese Welt darstellen und teils auch konstruieren.

Der Ort, wo sich die Kirche im intellektuellen Raum einer stark säkularisierten Kultur positionieren kann, ist also neben der esoterischen Dimension die strukturelle Problematik, die Frage der Gerechtigkeit der Welt. Theologisch ist dies durch die Erinnerung an die prophetische Tradition der jüdisch-christlichen Verkündigung fundiert.

Ausblick

Zusammenfassend können wir sagen, dass es in den Reformländern in Ost-Mittel-Europa nur wenige Atheisten, aber einige Länder gibt, die stark säkularisiert sind. Für diese Länder kann die Kirche eine Pastoral entwickeln, die einerseits den freien geistigen Innenraum der Individuen wahrnimmt, und die andererseits sensibel für die soziale Sünde ist. Diese Akzentsetzung ist keineswegs Anpassung an die Welt, sondern die Rezeption der Bedürfnisse der Menschen. Die oben dargestellten Themenbereiche bestimmen in sich nicht die Inhalte der Verkündigung, sondern sie zeigen Dialogfelder auf, wo die Kirche ihre Botschaft anbieten kann.

Die osteuropäischen Kirchen waren in ihrer Geschichte unter der kommunistischen Herrschaft in die kleinen Nischen gezwungen. Ihnen war es theoretisch und praktisch untersagt, evangeliumsgerecht über die soziale Problematik zu reden. Darum – und auch durch eine moralisierende Auffassung des Verkündigungsaufrages – konzentrierten sie sich auf das Privatleben und die Privatmoral. Dadurch generierten sie selber die Privatisierung des Glaubens. Nach der politischen Wende drangen in der Kirche die vielschichtigen charismatischen Bewegungen und geistlichen Strömungen vor, die wiederum dieser Privatisierung entsprachen. Die Kirchen waren zu diesem Zeitpunkt gezwungen, ihre rechtliche und finanzielle Position abzusichern und rückten dadurch in die machtpolitische Arena. Nach zehn Jahren politischer Freiheit ist die Zeit gekommen, sich von diesem Feld zurückzuziehen und in der Öffentlichkeit die

Soziallehre der Kirche, ihre Option für mehr Gerechtigkeit und Solidarität bekannt zu machen.

Die esoterischen und die sozialethischen Themen stehen ziemlich fern voneinander. Es gibt eine negative Korrelation zwischen den beiden. Dieser Befund kann die Kirchen zu einer Korrektur auffordern. Die Einheit von Personalität und Sozialität ist ein wichtiger und heute besonders aktueller Bestand der christlichen Soziallehre. Die christliche Anthropologie sieht den Menschen als ein sozial vernetztes Individuum und schützt gleichzeitig die Würde der Person in der Gesellschaft. In der Lehre und in der Praxis sollte die Kirche diese zwei Dimensionen miteinander wieder verknüpfen, um in der heutigen säkularen Gesellschaft das ganze Evangelium wirksam verkünden zu können.

Georgij Tschistjakow

Konfessionsloses Christentum in Russland

Es ist äußerst schwierig, die Frage nach denjenigen russischen Christen, die ihren Glauben außerhalb einer Konfession bekennen, mit rein wissenschaftlichen Methoden zu untersuchen, da wir weder statistische Daten noch Resultate von Umfragen oder andere Dokumente haben. Außerdem ist der Autor dieser Anmerkungen weder Soziologe noch Religionswissenschaftler. Zugleich halte ich es aber als orthodoxer Priester und Theologe für notwendig, dieses Phänomen, mit dem wir in den letzten Jahren immer häufiger konfrontiert worden sind, wenigstens annäherungsweise zu beschreiben. Es handelt sich fast ausschließlich um Intellektuelle, die verschiedenen Generationen angehören und sich selbst als Christen bezeichnen, ihren Glauben aber bewusst nicht mit einer der in Russland bestehenden Konfessionen in Verbindung bringen. Für unser Land ist das etwas grundsätzlich Neues. In der sowjetischen Zeit bin ich manchmal mit Leuten zusammengetroffen, die sich selbst „Universalisten“ nannten und unterstrichen, dass sie die religiöse Erfahrung der Menschheit in synthetischer Form bekennen.

Konfessionslose Christen zur Sowjetzeit

Zu ihnen gehörte etwa die vor einiger Zeit verstorbene Ägyptologin Natalja Semper, die mit einer Gruppe Moskauer Anthroposophen in Verbindung stand, Anhängern von Rudolf Steiner und seines russischen Adepts, des Schriftstellers Andrej Belyj. Wenn wir heute über Religiosität dieses Typs sprechen, müssen wir auch den Philosophen Grigorij Pomeranz erwähnen, der gemeinsam mit seiner Frau, der Dichterin Sinaida Mirkina, seit langem ganz offen davon sprach, dass ihm die Erfahrung aller Weltreligionen zu eigen sei. Mit gutem Grund lässt sich von einer christlichen Einstellung dieses Ehepaars sprechen, das in morali-

Georgij Tschistjakow ist russischer und Direktor des Zentrums für religiöse Literatur an der Bibliothek für ausländische Literatur in Moskau.

scher und persönlicher Hinsicht außerordentlich rein war; aber als Christen lassen sie sich nur *mutatis mutandis* bezeichnen.

Nahe an der christlichen Konfession waren auch Judith Kagan, die Anfang September 2000 verstorben ist, und ihre Mutter Sophia. Als Jüdinnen, Tochter und Ehefrau des in den 30er Jahren bekannten Philosophen und Neokantianers Matwej Kagan, eines Freundes von Michail Bachtin, waren sie nicht getauft, obwohl sie sich mehr mit dem Christentum als mit dem Judentum identifizierten. Die philosophischen Ansichten und die Persönlichkeit des Priesters Pawel Florenskij waren ihnen nahe und seit den 60er Jahren unterhielten sie freundschaftliche und warmherzige Beziehungen mit vielen Moskauer Priestern, vor allem mit Dimitrij Dudko. Judith Kagan, eine bekannte Spezialistin für Renaissance-Latein, hat eine ganze Reihe Texte von Martin Luther sowie „Utopia“ von Thomas More ins Russische übersetzt und eine Biographie von Iwan Zwetajew geschrieben, des Gründers des Moskauer Museums für darstellende Kunst und Vaters der Dichterin. Ich erinnere mich daran, dass sie mir eine alte Ausgabe des Talmud in hebräischer und deutscher Sprache zeigten und dabei bedauerten, dass ihnen diese Weisheit nicht zugänglich sei, wobei sie unterstrichen, dass die Taufe für sie ein Verrat an jener Tradition wäre, der ihre Vorfahren angehörten. Dabei waren beide enge Freundinnen von Anastasia Zwetajewa (eine Schwester der Dichterin), die eine ausdrücklich orthodoxe Gläubige war.

Unter den Menschen der kommenden Generationen (denjenigen, die nach dem Krieg geboren wurden) gab es einige Familien jüdischer Herkunft, die sich als Judenchristen deklarierten und gleichzeitig das Judentum und den Glauben an Christus bekannten. Auch sie waren wieder Intellektuelle, die weder der einen noch der anderen Gemeinde angehörten und ihren Glauben außerhalb irgendeines Ritus realisierten. Hierin unterscheiden sie sich deutlich von denjenigen jüdischen Jugendlichen, die sich „messianistische Juden“ nennen und betonen, dass sie im Rahmen des Judentums und unter Beachtung der Keschrat, d.h. der koscheren Küche, den Glauben an Jesus als den Messias bekennen. In Wirklichkeit ist diese Gruppe nach meiner Ansicht eine protestantische Gemeinde vom pfingstlerischen Typ. Inzwischen haben sich fast alle ihre Mitglieder für ein Leben in Israel entschieden.

Es muss noch eine kleine Gruppe von ökumenischen Christen genannt werden, die sich Ende der 70er / Anfang der 80er Jahre bildete. An ihrer Spitze stand Sandr Riga, der jetzt in Lettland lebt, wo allerdings keine solche Gruppe um ihn herum mehr entstanden ist. Diese

„Ökumeniker“ bemühten sich, in ihrer religiösen Erfahrung das Erbe aller christlichen Konfessionen zu vereinen, und sprachen von der Notwendigkeit der eucharistischen Einheit zwischen den Christen aller Konfessionen und Denominationen. Ihre Gruppe hieß dementsprechend auch „Kelch“. Zu ihr gehörten viele junge Menschen, von denen jetzt einige katholisch sind, andere orthodox und wieder andere protestantisch. Es gibt noch einige Menschen, die sich gleichzeitig für orthodox und katholisch halten. Zumeist sind das Intellektuelle, die heute in ihren Siebzigern stehen und eng mit der östlichen wie mit der westlichen Tradition verbunden sind. Ihre religiöse Erfahrung lässt sich nur schwer vermitteln. Ihre Kinder wurden zum größten Teil Katholiken und zählen sich praktisch nicht zur östlichen Tradition.

Auf dem Hintergrund dieser Personen und Ereignisse ist das Phänomen zu sehen, dass es im letzten Jahrzehnt immer mehr Menschen gibt, die von sich selber (ausschließlich in privaten Gesprächen) sagen, dass sie

„Es gibt immer mehr Menschen, die von sich sagen, dass sie Christen sind, ohne einer Konfession anzugehören.“

Christen sind, ohne einer Konfession anzugehören. Einer solchen Methode bedienen sich heute zuweilen aber auch protestantische Prediger, die fürchten, sich Protestant zu nennen, da sich die

Strukturen der Macht im Zentrum wie auch in der Provinz Protestanten gegenüber negativ verhalten. Wir sprechen hier aber nicht von diesen, sondern nur von den Menschen, die in ihrer persönlichen, religiösen Erfahrung versuchen, einfach Christen zu sein.

Ablehnung der bestehenden Konfessionen

Diese Menschen sehen sich nicht in der Lage, zur Orthodoxie zu gehören, weil ihnen in der Orthodoxie die nationalen und nationalistischen Elemente, häufig verbunden mit Antisemitismus, Xenophobie usw., zu stark sind. Außerdem wird die heutige Orthodoxie in vieler Hinsicht vom Staat als neue Ideologie verwendet. „Ich möchte nicht in die KPdSU eintreten“, sagte mir einer dieser nichtkonfessionellen Christen. Auch der Fundamentalismus stößt viele Intellektuelle von der Orthodoxie ab, da sich für eine große Mehrheit von Menschen die orthodoxe Religiosität auf die Verehrung von Reliquien reduziert, auf die Beachtung des Fastens und das Bemühen, alles um sich herum mit Weihwasser zu besprengen. Von der Orthodoxie stößt auch die Tatsache ab, dass in den meisten

der weit verbreiteten und oft anonym verfassten Broschüren vor allem über verschiedene Arten von Verboten und Sünden gesprochen wird: Es ist sündig, zum Friseur zu gehen, Fernsehen zu schauen, Maniküre zu machen oder Musik zu hören, die nicht von einem orthodoxen Komponisten verfasst wurde, usw.

Es zeigt sich also, dass die, die vor 20 Jahren zur Orthodoxie gekommen sind, darin jenes Bekenntnis gesehen haben, zu welchem die Priester Pawel Florenskij, Alexander Men' oder die große Pianistin unseres Jahrhunderts Maria Judina gehörten, hervorragende Denker, Gelehrte, Intellektuelle und Schriftsteller und vor allem Leute von höchster Spiritualität. Diejenigen jedoch, die heute mit der Orthodoxie in Verbindung kommen, sehen zum Teil nur die negativen Züge der modernen orthodoxen „Kirchlichkeit“, die von wenig gebildeten und zudem aggressiv eingestellten Menschen verbreitet wird.

Der Katholizismus hingegen entspricht vielen dieser Menschen nicht, weil er eine ausländische Religion ist, die (im Laufe des letzten Jahrzehnts) in einer ziemlich provinziellen polnischen Variante nach Russland gekommen ist, die bei Moskauer Intellektuellen Widerwillen hervorruft. Diesbezüglich unterscheiden sie sich deutlich von denen, die vor 20 oder 30 Jahren ohne zu zweifeln zum Katholizismus übertraten, wie z.B. der 1998 verstorbene Professor Julij Schrejder. Zu je-

„Der Katholizismus in seiner polnischen Variante ruft bei Moskauer Intellektuellen Widerwillen hervor.“

ner Zeit gab es in ganz Russland wohl nur zwei katholische Priester, nämlich Stanislaw Mazhejka in Moskau und Josef Pavilonis in St. Petersburg. Beide waren recht einfache Menschen, Litauer ihrer Herkunft nach, die vom Land kamen, schlecht Russisch sprachen und deswegen in der Messe nur mit Mühe predigen konnten. Doch damals kam man zur katholischen Kirche nicht wegen dieser Priester, sondern eher auf jenem Weg, welcher etwa von der Dominikanerin Jekaterina Abrikosowa und dem Priester Sergej Solowjow (einem Neffen des Philosophen) angelegt worden war. Gemeinden, die auf sie zurückgingen, waren in den ersten Jahren nach der Revolution entstanden und bestanden aus hervorragenden Moskauer Intellektuellen. Es versteht sich, dass sie nichts mit dem Katholizismus des polnischen Dorfes zu tun hatten, der für Russland heute typisch ist.

Der Protestantismus ist für die nichtkonfessionellen Christen Russlands heute deswegen nicht attraktiv, weil er zunächst in Russland zu sehr amerikanisiert ist, und dann oft oberflächlich und wenig gebildet.

Der russische Protestantismus vom Ende des 20. Jahrhunderts ist auf der Grundlage von fundamentalistischen Gemeinden von Baptisten und Pfingstlern entstanden, die in der Regel aus sehr einfachen Menschen bestehen, deren Bildung sich auf ein weißes Hemd, Krawatte und glänzend polierte Schuhe beschränkt. Die Vertreter dieser Gemeinden erkannten weder Literatur noch Theater noch klassische Musik an, was Menschen mit kulturellen Ansprüchen natürlich abgestoßen hat. Im Laufe der letzten zwölf Jahre ist auf dem Fundament eines solchen Baptismus mit seiner „Weltfrömmigkeit“ und mit einem unglaublichen ethischen Rigorismus ein neuer Protestantismus vom amerikanischen Typ entstanden. Die Mehrheit der Pastoren haben ihre Ausbildung entweder in den USA oder aber in Ausbildungsstätten erhalten, die in Russland von Amerikanern oder Koreanern organisiert werden. Hier mutieren sie zu einer Art von russischsprachigen Ausländern, die nicht zur russischen osteuropäischen Kultur gehören und für die weder Tschajkowskij noch Beethoven, weder Puschkin noch Goethe oder Viktor Hugo etwas bedeuten. Es gibt zwar einige lutherische Gemeinden, doch sind sie äußerst gering an Anzahl und Bekanntheit, obwohl ich zu behaupten wage, dass das russische Luthertum ein noch nicht realisiertes Potenzial in sich hat. Ich glaube, dass in näherer Zukunft seine Rolle in Russland um einiges größer werden wird.

Es ergibt sich also, dass viele Schriftsteller, Journalisten, Künstler, Maler etc. und vor allem Studenten sich als gläubige Menschen erfahren und Christen werden wollen, dann aber entdecken, dass ihnen keine der Konfessionen entspricht. Vor nicht allzu langer Zeit fanden sich solche Leute in verschiedenen Typen von orientalischer Mystik wieder, unter den Anhängern von Zen-Buddhismus, von Yoga usw., oder unter den

„In der neuen Generation von Intellektuellen lässt sich ein deutlicher Hang zum Christentum entdecken.“

Anhängern des berühmten Malers Nikolaj Rerich und seiner Frau Jelena, die in Indien leben und eine synkretistische Lehre geschaffen haben, die gewöhnlich Agni-Yoga genannt wird. Doch in der letzten Zeit hat die Popularität all dieser Bewegungen stark abgenommen. In der neuen Generation von Intellektuellen lässt sich ein deutlicher Hang eben zum Christentum entdecken. Ich kenne viele Menschen, die die Hl. Schrift gut kennen, sich um ein christliches Leben bemühen und immer tiefer über metaphysische Probleme nachdenken, aber sich zu keiner der in Russland existierenden Konfessionen rechnen. Eine große Rolle in ihrem geistlichen Leben spielen die Bücher von C. S. Lewis und

K. G. Chesterton, besonders das Buch von Lewis „Mere Christianity“ (deutsch: „Pardon, ich bin Christ“), weiterhin die Teilnahme an verschiedenen Begegnungen, Konferenzen, Vorträgen usw. Unter den Teilnehmern von Veranstaltungen, die dem Gedächtnis von Alexander Men' gewidmet sind, gibt es viele, die regelmäßig an Abenden teilnehmen, welche von den Freunden des verstorbenen Priesters in einem der Moskauer Klubs durchgeführt werden, die aber niemals zum Gottesdienst gehen.

Es gibt Menschen, die aktiv an Konferenzen teilnehmen, welche von kirchlichen Lehreinrichtungen organisiert werden, und die sich für Anhänger von Wladimir Solowjow halten, aber wiederum keinerlei Anteil am kirchlichen Leben nehmen. Mehrfach sind solche Menschen zu mir gekommen und haben ihren Wunsch ausgedrückt, an der karitativen Tätigkeit unserer Gemeinde (in einem Kinderkrankenhaus, in einem Institut für Invaliden und unter Obdachlosen) teilzunehmen. Viele von ihnen gehören zu den Spendern, die mit ihren Beiträgen diese Tätigkeit regelmäßig unterstützen. Doch (und das ist wohl der wesentlichste Zug dieser Form von Religiosität) sind sie alle praktisch ohne Ausnahme Intellektuelle oder Menschen in geisteswissenschaftlichen Berufen, in geringerem Maße Geschäftsleute. Zu einem sehr großen Teil ist das die Jugend, die im Internet „lebt“, die untereinander in Foren und Konferenzen im Internet verbunden ist und die meiner Gemeinde und mir ebenfalls durch das Internet Hilfe bei der Arbeit im Kinderkrankenhaus anbietet. Ihre geistliche Suche lässt sich in vielem durch die Diskussion über Gott und die Religion charakterisieren, welche ich auf einigen Sites im Internet gefunden habe, die von russischen Atheisten unterhalten werden. Daher seien abschließend einige Äußerungen aus solchen Diskussionen zitiert.

Glauben und Nichtglauben im Internet

Ein Diskussionsteilnehmer, der sich hinter dem Pseudonym „Askold“ verbirgt und als Vertreter der Gläubigen auftritt, donnert die Urheber der Site so an: „Ihr degenerierten und entarteten Atheisten mit jüdischem faulem Blut in den Adern, welchen Sinn hat euer armseliges Leben? An Gott wollt ihr nicht glauben, an den Teufel auch nicht. Wie unterscheidet ihr euch denn dann von Tieren? Denn den Menschen unterscheidet doch von der Welt der Tiere gerade das, dass nur der Mensch Gott erkennen

kann: Tiere können das nicht.“ Doch teilt nicht einer der Teilnehmer an der Diskussion die Positionen dieses Autors; vielmehr war die Diskussion insgesamt fast ausschließlich existenziellen Problemen und tatsächlich Gott und unserem Glauben an ihn gewidmet, keineswegs der Suche nach einem Feind. Genau die Hälfte jener, die ihre Kommentare auf den Seiten der „atheistischen Site“ hinterlassen haben, glauben an Gott.

Als „Antipode“ gegen Askold meldete sich mit einem vernünftigen Kommentar Nadeshda P. aus Moskau, die jedoch allein blieb: „Ein großartiges Unternehmen! In der jetzigen Situation, in der vor unseren Augen eine neue Staatsideologie zusammengebastelt wird, die nicht weniger frech ist als die frühere, sind atheistische Organisationen einfach notwendig. Doch angesichts der Besonderheiten unseres Landes wird jede atheistische Organisation nolens volens zu einer Organisation der Verteidigung der Menschenrechte, da die Religion allmählich zu einem der Hebel wird, mit denen das zivile Bewusstsein unterdrückt wird, das ohnehin in Russland ein seltener Vogel ist. Und da dieser Vogel immer noch offen aufflattert, werden alle aus allen Gewehren auf ihn schießen.“

Auf einer ganz anderen Site, doch eigentlich als Reaktion auf Nadeshda P. antwortet Anton, der seine Botschaft „an alle“ adressiert: „Hallo, Leute! Die Perspektiven des Atheismus sind völlig klar: Er wird wie eine eiternde Wunde bis zur Wiederkunft (Christi) bei uns sein. Und über seine ‚praktische Bedeutung‘ zu sprechen ist meiner Meinung nach nicht interessant, obwohl man das lange und langweilig kann. Mich z.B. inter-

essiert mehr die *Seele* als der Staatsaufbau und seine ‚Elite‘.“ Großartig! Anton interessieren eben Gott und seine Gegenwart in der Welt und nicht die soziale Rolle der Religion. Und es scheint, dass das überhaupt typisch ist für die Jugend,

„Die Jugend lebt die Versuche des Staates ab, die Religion als Instrument des Einwirkens auf das öffentliche Bewusstsein zu verwenden.“

dass es sehr wichtig ist, weil solche Menschen die Versuche des Staates ablehnen werden, die Religion als Instrument des Einwirkens auf das öffentliche Bewusstsein zu verwenden.

Das eben wird heute gerade von denen abgelehnt, die in den Universitätsbänken sitzen und die nicht zum Nichtglauben oder Glauben an Gott gezwungen werden wollen. „Wie angenehm“, schreibt Jewgenij, „dass es auf dieser Site Menschen gibt, die keine Angst haben davon zu sprechen, dass sie an keinen Gott glauben!“ – „Mich hat angenehm überrascht“, schreibt Jurij, der unterstreicht, dass er selbst „kein Atheist“ ist, „dass es

im Internet eine solche Site gibt. Es zeigt sich also, dass es junge Menschen gibt, die Zeit und Energie auf der Suche nach Gott verwenden. Denn sie glauben ja, dass es Gott nicht gibt (es versteht sich, dass eine solche Überzeugung nur das Resultat von Glauben sein kann), aber fiktisch finden sie *ihren* Gott: die Natur, die Erkenntnis dieser Natur u.ä. Darin liegt natürlich kein ‚neuer Atheismus‘. Zum Teil hängt ihre Position mit mangelnder Bildung zusammen. Sie sind Opfer des Sowjetsystems. Sie wurden von Kindheit an mit Propaganda durch ihre Eltern und die Sowjetschule belegt (jene ist auch heute noch in vielem sowjetisch – die Lehrer sind ja alle alt) und sie sind Analphabeten in eben den Fragen, über die sie ein Urteil abgeben.“

Und noch eine Bemerkung: „Der Atheismus hat keinerlei Vorteil gegenüber der Religion, weil auch er eine Art von Religion ist; er ist aufgebaut auf dem Glauben an die Abwesenheit Gottes und hat die gleichen Probleme wie auch die anderen Religionen. Wenn man die extremen Versionen als Grundlage für den Staatsaufbau nimmt, dann bekommt man bei militärem Christentum die Inquisition, bei militärem Mystizismus die SS und bei militärem Atheismus den KGB.“

„Wenn es Gott nicht gibt, dann ist alles erlaubt“, sagt Iwan Karamasow bei Dostojewskij. Ihm widerspricht ein „Ramses“, der „nicht zynisch sein will und den Nächsten nicht weniger als die Christen lieben“. Noch ein anderer Diskussionsteilnehmer: „Warum sollte man seinen Nächsten denn nicht lieben? Das geht doch auch ohne Berufung auf religiöse Zitate. Warum soll man nicht die Normen der Moral beachten? Das Monopol auf die Moral hat die Kirche schon lange verloren.“ Ich weiß nicht, ob der Autor dieser Replik Bonhoeffer gelesen hat, wahrscheinlich nicht, aber das, was er sagt, ist sehr wichtig und erinnert an Bonhoeffer und sein „Religionsloses Christentum“.

Jemand aus der Diskussion bemerkt, dass es in der Bibel viel Unverständliches gibt und überhaupt Unerklärliches vom Gesichtspunkt eines modernen Menschen. „Das stimmt alles“, antwortet ihm Vitalij, „aber Sie wissen einfach nicht Bescheid. Die Bibel ist das Buch des Glaubens. Sie ist für die Augen und Seele eines Gläubigen und nichts anderes. Dieses Buch zu erkennen, vor allem ihren Gegenstand zu erkennen außerhalb ihrer entsprechenden Position, außerhalb einer bestimmten Weltanschauung, ist sinnlos. Sie werden nichts sehen ... Ein Atheist, auch wenn er 10 Seminare abgeschlossen hat, auch wenn er noch so gebildet ist, wird nichts in der Bibel sehen ... Übrigens gibt es im Neuen Testament eine direkte Aussage darüber, an wen dieses Buch gerichtet ist.“

Zu Beginn des Evangeliums nach Lukas schreibt der Evangelist darüber, dass sein Korrespondent jemand ist, der bereits in der Lehre der Kirche steht und dass er jetzt noch eine feste Grundlage für diese Unterrichtung braucht. Sie können jetzt sagen, dass jemand an der Nase herumgeführt wird, der genau so lesen wird, wie man es ihm sagt, und ich bin mir sicher, das ist richtig, aber das geht nicht 2000 Jahre lang. Alles andere wird in einer solchen langen Zeit hinfällig und stürzt zusammen, aber der Glaube an Christus erwärmt und erfüllt bis heute Millionen von Menschen. Und der ganze Atheismus auf der Welt sagt ihnen nichts.“

Man erinnert sich hier sofort an die Worte von Semjon Frank darüber, dass er mit einem kalten und vernunftbetonten „Es gibt keinen Gott“ nichts zu tun hat, wenn, wie er ausruft „Du, Herr, doch bist“. Überhaupt ist das Christentum Begegnung, wie Metropolit Antonij beständig wiederholt. In der Sprache des Internet klingt das ein wenig anders: „Die Vollendung der Religion liegt in der Fülle der Kommunikation, in der Qualität des Kanals; in ihr wird in der religiösen Praxis das Objekt der religiösen Verehrung deutlich. Von diesem Standpunkt aus gesehen ist das Christentum eine vollkommene Religion, denn es behauptet in der Person Jesu Christi eine unmittelbare Begegnung mit Gott.“

Eine letzte Antwort: „Der Atheismus ist doch eine Art von Religion, wie auch der Skeptizismus. Alles ist in dieser Welt auf den Glauben aufgebaut. Sogar wenn Sie ein absoluter Skeptiker sind und die Meinung vertreten, dass Sie an nichts glauben, dann ist eben das Ihr Glaube.“

Aus dem Russischen übersetzt von Thomas Bremer.

Die Bedeutung neuer religiöser Bewegungen in Russland am Beispiel von St. Petersburg

Der Prozess der Demokratisierung des politischen und ökonomischen Systems, der in der Sowjetunion am Ende der 80er Jahre begonnen hat, zog auch einen Prozess der Demokratisierung des religiösen Lebens nach sich. Mit der Annahme des Gesetzes „Über die Freiheit des Glaubensbekenntnisses“ im Oktober 1990 triumphierte in der russischen Gesellschaft die Freiheit des Gewissens. Die traditionellen Religionen und Konfessionen erhielten die Möglichkeit, ihre Tätigkeit frei und ungehindert auszuüben, und die russischen Bürger das durch die Verfassung der Russischen Föderation gesicherte Recht, sich frei und ungehindert zu einer beliebigen Religion zu bekennen oder gar keiner Religion anzuhängen. Es war die Zeit, in der die negative Einstellung zur Religion, die unter dem kommunistischen Regime vorherrschend war, sich in das genaue Gegenteil verwandelte. Parallel zum Prozess der Wiedergeburt der Orthodoxie, anderer christlicher Konfessionen und nichtchristlicher Religionen (Islam, Buddhismus) kam es zu einem rasanten Zuwachs der Aktivität und der Zahl neuer, früher in Russland nicht bekannter, religiöser Bewegungen sowohl westlicher und östlicher als auch genuin russischer Herkunft.

In dieser Hinsicht bildet St. Petersburg keine Ausnahme. Im Gegenteil: Als eine Stadt, die vom Anfang ihrer Geschichte an bekannt ist als die europäischste, offenste und toleranteste in Russland, zählt St. Petersburg heute zu den Regionen, die sich durch eine besonders große Zahl, Vielfalt und Aktivität der neuen religiösen Bewegungen auszeichnen. Nach Angaben der Justizverwaltung von St. Petersburg waren zu dem Zeitpunkt, als das neue Gesetz der Russischen Föderation „Über die Freiheit des Gewissens und die religiösen Vereinigungen“ in Kraft trat (1.10.1997), in der Stadt 366 religiöse Vereinigungen registriert, von denen man etwa 60 zur Kategorie der neuen religiösen Bewegungen zählen kann (den

Elena Isakowa ist Mitarbeiterin des Orthodoxen Instituts für Missiologie, Ökumene und neue religiöse Bewegungen in St. Petersburg.

größten Teil der registrierten religiösen Vereinigungen bildeten die orthodoxen Pfarreien des Moskauer Patriarchats: 161). Wie jedoch die Untersuchungen der religiösen Situation in St. Petersburg zeigen, die vom Orthodoxen Institut für Missiologie, Ökumene und neue religiöse Bewegungen (PIMEN) in den Jahren 1996/97 durchgeführt wurden¹, stellt diese Zahl nur die Spitze des Eisbergs dar. Etwa zwei Drittel der neuen religiösen Bewegungen sind entweder gar nicht registriert oder sind als gesellschaftliche Organisationen im allgemeinen Register zusammen mit politischen Parteien, Frauenverbänden, Wohltätigkeits- und anderen Organisationen enthalten, so dass sie kaum als solche identifiziert werden können. Deshalb ist es sehr schwierig, genaue Angaben über die tatsächliche Anzahl neuer religiöser Bewegungen in St. Petersburg zu machen. In Verbindung mit den neuen Bedingungen für die Registrierung religiöser Vereinigungen, die mit dem Gesetz von 1997 eingeführt wurden, und in Folge der in letzter Zeit verstärkten Kampagnen gegen Sekten erscheint die Registrierung als gesellschaftliche Vereinigung, die ebenfalls die Rechte einer juristischen Person (Bankkonto, Immobilienbesitz etc.) einschließt, für die neuen religiösen Bewegungen sogar der geeigneter Weg.

Der vorliegende Beitrag hat keine tief gehende Analyse der religiösen Prozesse zum Ziel, die sich in Russland im Allgemeinen und in St. Petersburg im Besonderen vollziehen. Sein Ziel ist bescheidener: Er soll eine

„Es gibt in Russland keine allgemein gültige Terminologie hinsichtlich der nicht traditionellen religiösen Strömungen.“

kurze Beschreibung der „religiösen Szene“ in St. Petersburg geben. Dabei ist zu beachten, dass es in Russland keine allgemein gültige Terminologie hinsichtlich der nicht traditionellen religiösen Strömungen und Gruppen gibt. Forscher,

Kirchenvertreter und Publizisten nutzen für die Beschreibung dieser religiösen Vereinigungen unterschiedliche Begriffe: „Sekten“, „totalitäre Sekten“, „destruktive Kulte“ usw. Ich benutze den Begriff „neue religiöse Bewegungen“, weil er die neutralste Bezeichnung ist, die keine negative Bewertung impliziert, und weil er meines Erachtens das Wesen dieser Erscheinungen widerspiegelt, insofern alle diese Bewegungen – auch die bereits im 19. Jahrhundert entstandenen – neu sind im Vergleich

¹ Die Ergebnisse dieser Untersuchung sind dokumentiert in einem dreibändigen Sammelwerk von Selbstzeugnissen religiöser Gemeinschaften in St. Petersburg: E. Isakowa (Hg.), Religioznye obščiny i organizacii Sankt-Peterburga, Sankt-Peterburg 1998.

mit den traditionellen Religionen (Christentum, Buddhismus, Hinduismus etc.). Alle neuen religiösen Bewegungen, die in der St. Petersburger „Szene“ aktiv sind, kann man unter bestimmten Bedingungen in folgende Gruppen einteilen:

1. Neue religiöse Bewegungen „westlicher“ Herkunft;
2. Neue religiöse Bewegungen „östlichen“ Ursprungs;
3. Neue religiöse Bewegungen genuin russischer Herkunft;
4. Bewegungen und Gruppen aus dem Bereich „New Age“.

Die Situation innerhalb dieser Gruppen soll im Folgenden kurz beschrieben werden.

Neue religiöse Bewegungen „westlicher“ Herkunft

Die erste Gruppe neuer religiöser Bewegungen innerhalb der Petersburger „religiösen Szene“ stellen Gruppen dar, die aus dem Westen nach Russland kamen. Die größte und aktivste unter ihnen, die in der Öffentlichkeit wegen der Hartnäckigkeit und Aggressivität ihrer Predigt zugleich das größte Unbehagen weckt, sind die Zeugen Jehovas. Trotz der großen Kampagnen gegen Sekten, die in den Massenmedien liefen, und des abnehmenden Interesses an der Religion in der russischen Gesellschaft gelang es der Petersburger Gemeinde der Zeugen Jehovas nicht nur ihre Mitgliederzahl zu halten, sondern sogar die Zahl ihrer Anhänger, wenn auch nur geringfügig, zu erhöhen. Im Jahr 1999 erreichten die Zeugen Jehovas die vom neuen Religionsgesetz geforderte Neuregistrierung beim Justizministerium der Russischen Föderation, was auch die ungehinderte Neuregistrierung ihrer Gemeinden in den Regionen sichern dürfte. In St. Petersburg wurde nur eine religiöse Vereinigung der Zeugen Jehovas offiziell registriert, obwohl es tatsächlich 50 Gemeinden mit jeweils 80 bis 100 Anhängern gibt. Nicht weit von St. Petersburg befindet sich in einem ehemaligen Pionierlager das Leitungszentrum der Zeugen Jehovas, das die Tätigkeit der Gemeinden auf dem Territorium der Russischen Föderation und weiterer neun früherer Sowjetrepubliken koordiniert.

Durch eine besonders aktive Arbeit im Bereich der Jugend zeichnet sich die „Church of Christ“ (Boston-Bewegung) aus. Obwohl die Anzahl der Anhänger dieser Bewegung etwa gleichbleibend ist und 1.000 kaum übersteigt, ist für diese neue religiöse Bewegung eine starke Rotation ihrer Mitglieder charakteristisch, so dass nach zehn Jahren ihrer

Tätigkeit in St. Petersburg eine verhältnismäßig große Zahl junger Menschen (dabei handelt es sich vor allem um Studenten) durch ihre Reihen gegangen ist. Bei ihnen bleibt für lange Zeit und manchmal für ihr ganzes Leben eine verzerrte Vorstellung vom Christentum und den christlichen Werten zurück, verbunden mit einer negativen Einstellung gegenüber den traditionellen christlichen Kirchen sowie mit Unglauben und Zynismus.

Von den anderen neuen religiösen Bewegungen „christlichen“ Ursprungs sind bei der städtischen Justizverwaltung registriert: die „Christliche Wissenschaft“, vier Gemeinden der Neuapostolischen Kirche und neun Gemeinschaften der „Kirche Jesu Christi der Heiligen der letzten Tage“ (Mormonen). Die Mitgliederzahl dieser Gemeinden ist jedoch sehr gering und ihre Tätigkeit ist in der Stadt kaum bemerkbar.

Unter den „nichtchristlichen“ neuen religiösen Bewegungen agiert in St. Petersburg vor allem die „Scientology Church“ erfolgreich, die hier den Status einer weltlichen Organisation hat und den Bürgern unter der Bezeichnung „Dianetik-Zentrum“ bekannt ist. Obwohl die Moskauer Organisation der Scientologen Ende 1999 Schwierigkeiten mit der Registrierung hatte, kann das zweitgrößte Zentrum der Scientologen in Russland in St. Petersburg seine Literatur ungehindert durch ein Netz von Petersburger Buchhandlungen vertreiben. Außerdem verbreiten die Scientologen ihre Ideen durch Kurse, an denen wöchentlich etwa 200 Bürger teilnehmen, bei denen es sich größtenteils um technische Ingenieure und Studenten wirtschaftlicher und technischer Hochschulen handelt.

Eine der früher aktivsten religiösen Organisationen in St. Petersburg, die „Vereinigungskirche“ Mun, hat nach einer Serie von Skandalen Mitte

der 90er Jahre und infolge der verstärkten Kontrolle staatlicher Organe, ob weltliche Organisationen religiöse Aktivitäten durchführen, die ihrem Status widersprechen, ihre Tätigkeit beinahe eingestellt. Die Führer der Bewegung sind aus luxuriösen Büros im Zentrum der Stadt in

„Die staatlichen Organe kontrollieren verstärkt, ob weltliche Organisationen religiöse Aktivitäten durchführen, die ihrem Status widersprechen.“

bescheidenere Wohnungen umgezogen, die Anhänger der Bewegung müssen ihre Versammlungen in Privatwohnungen abhalten und die missionarische Tätigkeit wird nur noch äußerst vorsichtig durchgeführt.

Neue religiöse Bewegungen „östlichen“ Ursprungs

Diese Gruppe bildet in St. Petersburg ein mannigfaltiges Spektrum. Hier gibt es Anhänger der Hare-Krischna-Bewegung, der Transzentalen Meditation und der zu trauriger Berühmtheit gelangten Aum-Sekte wie auch vielfältige Interpretationen des Taoismus und Buddhismus. Die Tatsache, dass die überwältigende Mehrheit dieser Bewegungen, Gruppen und Grüppchen keinen offiziellen Status als religiöse Organisation besitzt, hat praktisch keinen Einfluss auf ihre Tätigkeit. Sie sind kaum missionarisch tätig und haben eine sehr begrenzte Anhängerschaft, die hauptsächlich durch persönliche Kontakte gewonnen wird.

Die größte und missionarisch aktivste religiöse Vereinigung in dieser Gruppe war bis vor kurzem die Hare-Krischna-Bewegung. Auf Grund einer Spaltung innerhalb dieser Bewegung ist diese jedoch inzwischen sehr geschwächt. Unter den neuen religiösen Bewegungen „östlichen“ Ursprungs spielt daher zur Zeit das St. Petersburger Brahma-Kumaris-Zentrum die aktivste Rolle, was sich auch an der Anzahl der Klagen ablesen lässt, die bei verschiedenen Instanzen eingereicht wurden. Diese Bewegung verbirgt ihre Religiosität sehr sorgfältig. Sie ist beim Justizministerium der Russischen Föderation als gesellschaftliche Organisation registriert und stellt sich überall als Hochschule unter dem Namen „Ökumenische Geistliche Universität“ dar.

Die Inkompétence der russischen Gesellschaft in Fragen der Religion sowie der Verweis auf den Beraterstatus bei den Vereinten Nationen und der UNICEF öffnet den Vertretern dieser Organisation die Türen bei vielen höheren Instanzen. Vertreter städtischer Institutionen sowie von Einrichtungen aus Wissenschaft, Kultur und Bildung werden animiert, an den verschiedenen Initiativen von „Brahma Kumaris“ teilzunehmen. Kaum eine dieser Amtspersonen weiß – ebenso wie diejenigen, die der Organisation die Lizenz für ihre Bildungstätigkeit gaben –, dass sie es mit einer religiösen Bewegung zu tun haben, die ihre Autorität dazu nutzt, um ihre Ideen zu propagieren und neue Mitglieder zu gewinnen, darunter auch in den allgemein bildenden Schulen und Hochschulen der Stadt, in denen – entsprechend der russischen Gesetzgebung – jegliche religiöse Tätigkeit verboten ist.

Neue religiöse Bewegungen russischer Herkunft

Diese Gruppe stellt für den westlichen Leser vermutlich die interessanteste dar. In St. Petersburg umfasst sie neuheidnische Gruppen sowie die Anfang der 90er Jahre entstandenen Bewegungen der „Weißen Bruderschaft“, der „Kirche des Letzten Testamente“ Wissarions und das „Muttergotteszentrum“. Diese drei bekanntesten neuen religiösen Be-

„Die neuen religiösen Bewegungen zeichnen sich durch den Eklektizismus ihrer Glaubenslehren und die Radikalität der Forderungen an ihre Adepten aus.“

wegungen russischer Herkunft zeichnen sich durch folgende Besonderheiten aus: (1) den Eklektizismus ihrer Glaubenslehren, die sich weitgehend unter dem Einfluss der Lehre Rerichs und der Theosophie Elena Blawatskas herausgebildet haben, die seit den 70er Jahren die praktisch

einzig zugängliche „Ware“ auf dem „Markt der Religion“ waren, wie auch unter dem Einfluss christlicher Ideen; (2) die Radikalität der Forderungen an ihre Adepten, die übrigens für viele neu entstandene religiöse Bewegungen charakteristisch ist; (3) die Sorge um das Schicksal Russlands (alle drei Lehren stellen Russland oder die ehemalige UdSSR ins Zentrum des Kampfes zwischen den Kräften des Guten und des Bösen).

Die „Große Weiße Bruderschaft“ ist die extremistischste der genannten Bewegungen. Ihre Glaubenslehre besteht aus einer Mischung der Ideen Rerichs, hinduistischer Weltanschauung und Elementen der christlichen Lehre. Die Weiße Bruderschaft wurde vor allem durch die Massenunruhen in Kiew 1993 bekannt, als sich Dutzende von Anhängern dieser Bewegung in der ukrainischen Hauptstadt versammelten, um das „Ende der Welt“ zu erwarten. Sie waren bereit jegliche Anweisung ihrer Führerin, Marina Zwigun-Kriwonogow, die sich selbst „Maria Jungfrau Christus“ nennt, zu befolgen. Die Kiewer Ereignisse führten zu einer ernsthaften Auseinandersetzung der Russen mit dem Problem neuer religiöser Bewegungen. Sie gaben den Impuls zur Entstehung einer Anti-Sekten-Bewegung in Russland. Die Weiße Bruderschaft besaß nie eine besonders große Anhängerschaft. Die St. Petersburger Gemeinde – die größte in Russland – umfasste zu den besten Zeiten nicht mehr als 40 Personen. Doch die unglaublich große Aktivität der Mitglieder dieser Bewegung erweckte den Eindruck, dass es sich um eine starke Bewegung handelt. Nachdem die Führungspersonen wegen aufrührerischer Handlungen inhaftiert worden waren, verringerten sich die Aktivitäten der Bewegung, hörten jedoch nicht auf. Das in den russischen Massenmedi-

en vermittelte Bild der Bewegung ist derart negativ, dass eine Erhöhung der Zahl der Anhänger der Weißen Bruderschaft in nächster Zeit kaum zu erwarten ist.

Das „Muttergotteszentrum“ ist vermutlich das „christlichste“ unter den genannten religiösen Bewegungen. Die Organisationsstruktur, der Gottesdienst, die Kleidung der Priester und die Ikonographie dieser Bewegung kopieren exakt die Gewohnheiten in der Russischen Orthodoxen Kirche, obwohl die Verehrung der Muttergottes sich stärker an katholischen Vorbildern orientiert. Die Anhänger dieser Bewegung unterstreichen ohne Ausnahme, dass sie die dogmatischen Entscheidungen des nicaeno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses anerkennen, und versuchen die apostolische Sukzession ihrer Hierarchie zu beweisen. Jedoch haben viele der Ideen, die in den Offenbarungen des Ioann Bereslawskij (des Gründers der Bewegung) enthalten sind und die die Grundlage der Glaubenslehre des Muttergotteszentrums bilden, keinerlei Beziehung zum Christentum. Dass der Anfang des neuen Jahrtausends als Geburt eines „neuen Christentums“ bezeichnet wird, verbindet das Muttergotteszentrum eher mit der Ideologie der New-Age-Bewegung.

Die Grundlage der Glaubenslehre des Muttergotteszentrums bildet jedoch die Idee, dass Gott sich einzig und allein durch die Muttergottes offenbart, dass die Jungfrau Maria und nicht Christus die wahre Retterin der Menschheit ist. Das gesamte patristische, theologische und liturgische Erbe der Orthodoxie und der römisch-katholischen Kirche wird durch das Prisma dieser Ideen betrachtet und die Riten und Sakramente werden entsprechend modifiziert. Die Aktivitäten des Muttergotteszentrums in Moskau und St. Petersburg erreichten ihren Höhepunkt Anfang der 90er Jahre. Seit 1993 reduziert die Bewegung ihre lautstarke öffentliche Tätigkeit und geht inzwischen mehr konspirativ vor. Zur Zeit ist ihre Tätigkeit kaum bemerkbar. Die Bewegung hat sich allmählich auf andere Regionen Russlands ausgedehnt. Im Januar 1998 gab es 17 registrierte Gemeinden. Der Akzent wurde stärker auf soziale Tätigkeiten (in Krankenhäusern, Gefängnissen und Altenheimen) gelegt und die Bewegung bemühte sich, Verbündete im Ausland zu finden, vor allem unter Gruppen, die der Verehrung der Jungfrau Maria besondere Aufmerksamkeit schenken.

Die größte und aktivste unter den neuen religiösen Bewegungen russischer Herkunft stellt seit Anfang der 90er Jahre bis in die Gegenwart die „Kirche des Letzten Testamente“ dar. Die Glaubenslehre der An-

hänger Wissarions, wie sich der Gründer dieser Bewegung nennt, ist typisch für New-Age-Bewegungen. Wenn man den für Gruppen dieses Typs charakteristischen Wortschatz beiseite lässt, besteht das Wesen ihrer Glaubenslehre im Folgenden: Die Menschheit steht an der Schwelle einer „neuen Ära“, die nur diejenigen Menschen erreichen werden, denen es auf Grund der Kenntnis der „Gesetze der Transformation“ gelingt, sich in der kurzen verbleibenden Zeitperiode auf den Übergang in den neuen Zustand vorzubereiten. Die „Gesetze der Transformation“ werden den Menschen durch Wissarion offenbart. Von christlichen Ideen ist in dieser Bewegung nur die Selbstbezeichnung Wissarions als „Sohn Gottes“ sowie die als Evangelium stilisierte Heilige Schrift der Anhänger Wissarions unter der Bezeichnung „Letztes Testament“ übrig geblieben.

Das Zentrum der Bewegung befindet sich in Sibirien im Gebiet Kurgin (Region Krasnojarsk), wo seit 1994 mit offizieller Erlaubnis der örtlichen Behörden eine ökologische Siedlung gebaut wird, die von den Anhängern der Bewegung das „Neue Jerusalem“ genannt wird. Hier sammeln sich die Anhänger der Bewegung aus ganz Russland, um das „Ende der Welt“ zu erwarten und die Grundlage für eine neue Menschheit zu legen. Die sibirische Gemeinde umfasst etwa 3.000 Personen, darunter viele mit Hochschulbildung (Mediziner, Pädagogen, etc.). Weil die Rettung nur im „Neuen Jerusalem“ möglich ist, werden die Gemeinden in anderen Städten nur als zeitlich begrenzte Stützpunkte der Bewegung betrachtet, um die Lehre mit Hilfe von Druckerzeugnissen sowie Audio- und Videokassetten zu verbreiten. In St. Petersburg dürfte die Anhängerschaft dieser Bewegung derzeit etwa 100 Menschen umfassen.

Versuche, das Heidentum als eine in sich abgeschlossene, vorchristliche Weltanschauung wiederzubeleben, gibt es in vielen Regionen Russlands. Besonders stark sind die neuheidnischen Bewegungen in den

„Die Vermittlung heidnischer Traditionen im russischen Volk ist bereits vor langer Zeit abgerissen.“

republiken mit finno-ugrischen Bevölkerungsgruppen. Dort vollzieht sich die Rückkehr zum Heidentum in rasantem Tempo unter der Devise der kulturellen und nationalen Wiedergeburt dieser Nationen.

Es gibt auch Versuche, neuheidnische Gemeinden in der slawischen Bevölkerung zu etablieren. Jedoch ist die Vermittlung heidnischer Traditionen im russischen Volk bereits vor langer Zeit abgerissen und die verbliebenen Elemente der Folklore geben keine ausreichenden Informationen und sprechen die russische Seele nicht an. Diese Gemeinden

sind daher sehr klein und versuchen beinahe nach Belieben das Pantheon der slawischen Götter zu rekonstruieren.

In St. Petersburg gibt es zwei verschiedene Typen neuheidnischer Gemeinden: (1) religiös-politische Vereinigungen mit nationalistischer Orientierung; (2) Bewegungen folkloristischen Typs, die altslawische Traditionen, Gebräuche und Rituale einstudieren und propagieren. Den einzigen Versuch eine spezifisch religiöse neuheidnische Gemeinde in der Stadt zu gründen, stellt die „Vereinigung aller Slawen“ dar. Diese Gemeinde wird vom „Obersten Priester“ Wladimir Bogomil II. (Wladimir Goljakow) geleitet, der behauptet aus einer altslawischen Priesterfamilie zu stammen, in der das Wissen über die alte Religion der Slawen von Generation zu Generation weitergegeben wurde. Die Bewegung hat ihre eigenen heiligen Bücher, die von Wladimir Goljakow geschrieben wurden. Seit 1991 hat Goljakow in St. Petersburg und Umgebung neun Tempel eröffnet, in denen regelmäßig heidnische Riten vollzogen werden. Als Mitglied der Gemeinde wird jeder Slawe betrachtet, der den Ritus der Initiation durchlaufen und die göttliche Macht der Ahnen anerkannt hat, selbst wenn er danach nie wieder im Tempel erscheint.

Strömungen und Gruppen aus der New-Age-Bewegung

In St. Petersburg gibt es mehr als 100 verschiedene Organisationen und Gruppen aus dem Bereich der New-Age-Bewegung. Je nach Methode und Charakter ihrer Tätigkeit kann man sie in folgende Richtungen einteilen: (1) Gruppen, die verschiedene Psychotechniken nutzen; (2) esoterische Gruppen; (3) Gesundheitszentren; (4) soziale Bewegungen. Den größten Anteil (etwa ein Drittel) bilden die Gruppen der „psychologischen“ Richtung, die in traditionellen und nicht traditionellen Bereichen der Psychologie arbeiten. Als ihr Ziel bezeichnen diese Gruppen die „Erweiterung des Bewusstseins und der Fähigkeiten des Menschen“, die „geistige Vervollkommnung“, die „nicht traditionelle Bildung und Erziehung“ usw. Diese Ziele werden von verschiedenen Akademien, Instituten oder Schulen für Psychologie umgesetzt. Ihre Arbeitsmethode besteht in der Regel in Vorlesungen in Verbindung mit verschiedenen psychologischen Trainingsprogrammen.

Das Spektrum der Bewegungen mit esoterischem Charakter ist überaus groß. In der Regel beziehen sich diese Gruppen auf irgendeine geistige Autorität. Der Zugang zu den verschiedenen Ebenen der Infor-

mation ist in diesen Bewegungen verbunden mit der Erhöhung des geistigen Niveaus der Adepen, des Durchschreitens bestimmter Stufen der Erkenntnis, verschiedener Ebenen der Erleuchtung usw. Unter den einheimischen Gruppen dieser Richtung sind das „Zentrum Kalinauskas“ und das „Gurdschijew-Zentrum“ am stärksten, die jeweils nach den Gründern der Bewegung benannt worden sind.

Die so genannten „Gesundheitszentren“ arbeiten in zwei Bereichen: körperliche Gesundheit (autogenes Training, Akupunktur, Massage etc.) und geistige Gesundheit (Meditation, Hypnose, verschiedene Yoga-Schulen usw.). Die vor allem im sozialen Bereich aktiven Bewegungen sind nicht sehr zahlreich. Zu ihnen zählen verschiedene Frauenverbände und Clubs, ökologische Organisationen und einige Massenmedien, welche die Ideen des New Age propagieren. Die New-Age-Literatur, die heute in großen Auflagen produziert wird, wird in den besten Buchhandlungen der Stadt wie auch an Straßenständen verkauft. Es gibt ein Netz spezialisierter Geschäfte, die ausschließlich Literatur über Theosophie und Okkultismus, über Astrologie und verschiedene

„Über viele Bewegungen gibt es kaum verlässliche Informationen.“

Methoden des Wahrsagens, über Anthroposophie und nicht traditionelle Behandlungsmethoden verkaufen. Diese Literatur wird auch von Bibliotheken ange schafft, die sich bemühen „auf der Höhe der Zeit“ zu bleiben. Im Kata logisierungssystem der Bibliotheken wurde bereits eine spezielle Abteilung eingerichtet, die „Außerkonfessionelle Formen der Religion“ ge nannt wird.

Es ist nicht einfach das ganze Spektrum der in St. Petersburg agieren den neuen religiösen Bewegungen zu beschreiben, denn es ist überaus breit und über viele Bewegungen gibt es kaum verlässliche Informa tionen. Die religiöse Situation in St. Petersburg verändert sich sehr schnell und erfordert eine gründliche interdisziplinäre und überkonfessionelle Analyse. Dies ist eine der Aufgaben des Orthodoxen Instituts für Mis siologie, Ökumene und neue religiöse Bewegungen in St. Petersburg, das dabei auch mit Vertretern anderer kirchlicher und säkularer Institute zusammenarbeitet.

Aus dem Russischen übersetzt von Johannes Oeldemann.

Die Lage ist unübersichtlich: Religiöse Sondergemeinschaften in Russland

Das russische Religionsgesetz vom Jahre 1997, das das sowjetische und russische Religionsgesetz vom Jahre 1990 angeblich verbessert hat, zeigt ziemlich klar zwei Ziele: 1. Der Russischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchates soll ein Vorrang gegenüber den anderen Religionsgemeinschaften eingeräumt werden; 2. Der Einfluss von Sekten soll zurückgedrängt oder ausgeschaltet werden. Das Moskauer Patriarchat hat die Verabschiedung dieses Gesetzes gefördert, die Kommunisten in der Duma haben dies unterstützt, um ausländische Sekten zu blockieren. Die Nationalpatrioten hätten am liebsten, wenn die Russische Orthodoxe Kirche wieder zur Staatskirche erklärt würde.

Zumeist geht man heute davon aus, dass etwa die Hälfte der Bevölkerung Russlands sich zu einer Religionsgemeinschaft bekennt (bei einer Gesamtbevölkerung von 148 Millionen). Die Angaben über den niedrigen Gottesdienstbesuch lassen allerdings daran zweifeln, ob diese Zahlen mehr einen Gemütsausdruck als eine Entscheidung bedeuten. Unbestritten ist die Russische Orthodoxe Kirche (ROK) die größte Religionsgemeinschaft. Ende der achtziger bis zu Beginn der neunziger Jahre kann man von einem „religiösen Boom“ sprechen, der vor allem der ROK zugute kam. Seit dem Ende der achtziger Jahre und dann ab 1993 nahm jedoch die Anzahl der Gemeinden von religiösen Sondergemeinschaften ebenfalls erheblich zu. Die Bezeichnung „Sekte“ wird in diesem Beitrag nur selten verwendet, da sie – vor allem in Russland – im negativen Sinne verwendet wird, öfters mit dem Zusatz „totalitäre Sekte“.

Die Bezeichnung „religiöse Sondergemeinschaft“ ermöglicht es, auch jene religiösen Gruppen zu nennen, die sich selber als Kirche oder Freikirche bezeichnen. Und schließlich gibt es in Russland eine ganze Reihe von religiösen Gruppierungen, die heidnischen Ursprungs sind oder aber das Heidentum vor der Taufe der Kiewer Rus' wieder beleben möchten.

Prof. Dr. Paul Roth ist Professor emeritus für Politikwissenschaft an der Universität der Bundeswehr in München.

Wie viele Anhänger solcher religiöser Sondergemeinschaften es gibt, ist unbekannt, zumal zahlreiche Gruppen sich nicht registrieren lassen. Vor Jahren gab es einmal die Behauptung – im Kampf gegen die „totalitären Sekten“ – diese hätten drei bis fünf Millionen Anhänger. Diese Angaben waren rein propagandistischer Herkunft, wahrscheinlich sind

es 300 000 bis 500 000 Angehörige einer Sondergemeinschaft, wobei die heidnischen Gruppen nicht erfasst sind. In offiziellen Angaben über die Registrierung der Religionsgemeinschaften kommt man auf etwas über 30 religiöse Sonder-

„Die Zahl der Anhänger religiöser Sondergemeinschaften ist unbekannt, weil sie sich überwiegend nicht registrieren lassen.“

gemeinschaften. Einige Angaben über die Anzahl ihrer Gemeinden, Zentren, Bildungseinrichtungen im Jahre 1993 und im Jahre 1997 zeigen ihr Anwachsen:

	1993	1997
Molokanen	6	16
Neuapostolische	24	61
Zeugen Jehovas	44	144
Krischnaiten	58	113
Mormonen	1	11
Vereinigungskirche (Mun)	1	10

Quelle: Religija i pravo Nr. 1/1997

Zu Beginn des Jahres 1993 waren in Russland offiziell zwei heidnische Institutionen gemeldet, zu Beginn des Jahres 1997 insgesamt zehn. Zu Beginn des Jahres 1997 waren ferner zwei Institutionen von Schamanen registriert.¹ Die Vielfalt der Sondergemeinschaften ist kaum überschaubar. Dazu kommen Wahrsager, Zauberer, Astrologen, Wunderheiler, Esoteriker usw., die zwar nicht zu den Sondergemeinschaften gerechnet werden können, ihre Rituale jedoch gerne mit pseudoreligiösen Elementen ausschmücken. Sie ähneln ab und an den heidnischen Schamanen.

¹ Vgl. Aleksandr Schtschipkov, Vo čto verit Rossija, St. Petersburg 1998, S. 224.

Rückblick

In der Polemik gegen die Sondergemeinschaften in Russland wird der Akzent oft so gesetzt, als seien sie ein Import aus dem Ausland. Hinter dieser Beschuldigung verschwindet durchweg die große Anzahl russischer Sondergemeinschaften in der Vergangenheit. Ein paar stichwortartige Hinweise: Die Bogumilen (11./12. Jh.), die Strigolniki (14. Jh.), die Anhänger Baschkins und von Feodossij (15. Jh.) verworfen Kirche, Schrift und Überlieferung. Nach der Spaltung der orthodoxen Kirche (17. Jh.) splitten sich die priesterlosen Altgläubigen in zahlreiche Sekten auf. Die „Duchoborzen“ (Ende 17. Jh. / Anfang 18. Jh.) lehnten weltliche und geistliche Obrigkeit ab, die „Molokanen“ wollten die Urkirche wieder beleben, die „Skopzen“ schnitten sich die Geschlechtsmerkmale ab. Sie alle lehnten die geistliche Obrigkeit in Gestalt der orthodoxen Kirche ab, wurden von Kirche und Staat verfolgt.

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts breiteten sich in deutschen Dörfern die „Stundisten“ aus, die zu einer der Wurzeln des „Baltismus“ wurden, Ende des 19. Jh. kamen die „Siebentagsadventisten“ aus Amerika, die „Pfingstbewegung“ konnte in den zwanziger Jahren Anhänger in Russland gewinnen. Sonja Margolina schreibt, dass vor 1917 nach unge nauen Schätzungen bis zu einem Fünftel der Bauernschaft Sekten oder Volksbewegungen angehört hätten.² Die Bolschewiki sahen in einigen Sondergemeinschaften Verbündete. Sie waren von Staat und orthodoxer Kirche verfolgt worden, sie vertraten teilweise die Idee vom Gemeinschaftseigentum. Kollektivgüter von Baptisten, Evangeliumschristen, Pfingstlern, Adventisten konnten entstehen. 1929/1930 wurden alle Sondergemeinschaften liquidiert bzw. in die Illegalität gedrängt. Nach dem Zweiten Weltkrieg breiteten sich in der Sowjetunion – natürlich illegal – die „Zeugen Jehovas“ aus. Die Wende in der Religionspolitik während des Krieges führte 1944 zur Schaffung des „Allunionsrates der Evangeliumschristen und Baptisten“. Wegen der staatlichen Eingriffe spalteten sich die „Initiatwniki“ ab, die von da an (1961) zu den „Illegalen“ zählten.

² Sonja Margolina, Russland: Die nichtzivile Gesellschaft, Hamburg 1994, S. 20.

Nach dem Ende der Religionsverfolgung

Noch vor den Religionsgesetzen des Jahres 1990 tauchten einige Sondergemeinschaften wieder auf. Die Anhänger Krischnas wurden aus der Haft entlassen, 1988 eröffneten die Siebentagsadventisten in Tula ein Verwaltungszentrum, 1988 wurde in Moskau eine Hare-Krischna-Gemeinde registriert, 1990 eine Molokanen-Gemeinschaft. 1991 fand in Rostow am Don ein Duchoborzen-Kongress statt und im Gebiet von Irkutsk ein lokaler Kongress der Zeugen Jehovas. 1990 empfing Präsident Gorbatschow sogar das Oberhaupt der „Vereinigungskirche“ Mun, der einen erbitterten Kampf gegen den Kommunismus geführt hatte. 1992 wurde die Vereinigungskirche in Moskau registriert. Der Konflikt war sozusagen vorprogrammiert, als seit 1993 Sondergemeinschaften aus dem Ausland mit viel Geld ausgestattet und in für russische Verhältnisse ungewohnter Vitalität Gläubige umwarben. Auch diejenigen Religionsgemeinschaften – nicht nur die ROK –, die die Verfolgung durchgemacht hatten, betrachteten die Neuankömmlinge misstrauisch. Die vor allem vom Patriarch geäußerten Vorwürfe galten speziell den Sondergemeinschaften, die vom Ausland gefördert wurden.

Sondergemeinschaften ausländischer Herkunft

Baptisten, Adventisten, Pfingstler, Zeugen Jehovas usw. werden vielfach noch als religiöse Fremdkörper angesehen, vor allem, wenn sie aus dem Ausland großzügig unterstützt werden. Auch die Krischna-Anhänger gelten als Fremdländer. Örtliche Behörden machen ihnen Schwierigkeiten, ab und an schiebt man einem ihrer Anhänger ein Vergehen zu. Niemand hat einen vollständigen Überblick über Sondergemeinschaften wie

„Eine repressive Gesetzgebung löst die Probleme nicht.“

„Schule für spirituelle Wiedergeburt“, „Bruderschaft des Satya Sai“ usw. Einige Sondergemeinschaften ließen sich als soziale Organisationen registrieren, z.B.

das spirituelle Zentrum „Ishvara“ oder die Meister-Ramina-Garaew-Ordensmission „Schwarzer Lotos“. Seit den neunziger Jahren hat die Polemik gegen „totalitäre Sekten“ einen teils krankhaften Charakter angenommen. Sie hat auch zur Änderung des Religionsgesetzes im Jahre 1997 geführt. Der Anschlag der Aum-Sekte im Frühjahr 1995 in Tokio, Diskussionen über die Scientologen im Ausland waren ein ideales Propa-

gandamaterial, um ihre Entfernung oder Überwachung zu fordern. In Moskau wurde Aum verboten, doch wird in den Medien immer noch vor dieser Sondergemeinschaft gewarnt. Den „totalitären“ Sekten wird vorgeworfen, dass sie vor allem Jugendliche an sich ziehen, sie zu willenlosen Ausführern von irgendwelchen Befehlen machen. Auch die „Vereinigungskirche“ (Mun) ist wieder ins Gespräch gekommen. Angeblich soll sie zu Beginn des Jahres 1996 über 10 000 Anhänger verfügt haben. Der Präsident Kalmükiens soll sie unterstützen.

Die Scientologen haben sich recht gut etablieren können. 1993 wurde im Kremlpalast die russische Übersetzung des Buches von Hubbard „Dianetik“ öffentlich vorgestellt. Angeblich soll es in Russland in 40 Städten Dianetik-Zentren und Hubbard-Colleges geben. In der erhitzten Auseinandersetzung vor der Verabschiedung des neuen Religionsgesetzes wurde u.a. vorgeschlagen, in einigen orthodoxen Kirchen Punkte für medizinisch-psychologische Hilfe für jene zu schaffen, die durch „destruktive religiöse Organisationen“ geschädigt worden sind.

Die Gegner dieser und anderer Sondergemeinschaften möchten zu den alten Mitteln greifen: Verbot, Einzug des Vermögens usw. Die Gegner der Gesetzesänderung haben der ROK und den Behörden vorgeworfen, sie würden Anschuldigungen ohne Beweise vorbringen. Wo seien Sektierer vor Gericht gestellt worden, weil sie gegen Gesetze verstossen hätten? S. Filatow warnte 1996: „Eine in Zukunft möglicherweise repressive Gesetzgebung löst die Probleme nicht. Wenn die ausländische Missionstätigkeit stark beschränkt wird, dann erhalten einheimische Propheten, die um keinen Deut besser sind als die ausländischen, eine tüchtige Unterstützung ...“³.

Einheimische Sondergemeinschaften

Die Polemik gegen einheimische Sondergemeinschaften galt kaum denjenigen, die bereits in der Zarenzeit existiert hatten. Als jedoch das „Muttergotteszentrum“ in Moskau auftauchte und sich als Nachfolge der „Katakombenkirche“ bezeichnete, das Moskauer Patriarchat wegen seiner Zusammenarbeit mit dem Regime als „Räuberhöhle“ bezeichnete, war ein Konflikt unvermeidbar. Dann tauchte die „Weiße Bruderschaft“

³ S. Filatow, Sovremennaja Rossija i sekty. In: Inostrannaja literatura Nr. 8/1996.

auf, geleitet von Marina Zwigun-Kriwonogow, die sich als Gott in drei Personen bezeichnete, im November 1993 zu einem Massenauflauf ihrer Anhänger in Kiew aufrief und verhaftet wurde. Nach Abbüßung einer Strafe soll sie inzwischen in der Ukraine wieder Anhänger um sich sammeln.

1992/93 organisierte ein gewisser Tonwe nicht nur in St. Petersburg und Moskau eine „Grüne Bruderschaft“. Sie glauben an einen Schöpfergott, einen Vatergott, eine Mutter Erde und daran, dass sie die Nachfolger eines von Gott auserwählten Volkes, der „Arkaden“, sind. 1995 gründete ein Prophet Wladimir Beloled die Gemeinschaft der „Gotteskinder“. Sie glauben, dass im Anfang die Natur war, die die Dreifaltigkeit hervorgebracht hat. Der derzeitige Prophet der „Baschowzy“ ist Wladimir Sobolew. Sie halten den Ural für das energetische Zentrum

Russlands, feiern alljährlich die Sommersonnenwende bei Tscheljabinsk mit heidnischen Riten. Ein Sergej Torop, der sich als Wissarion bezeichnet, hält sich für den Gottessohn. Seine Gemeinschaft nennt sich „Kirche des Letzten Testamentes“.

Ein vollständiger Überblick über diese

Sondergemeinschaften ist nicht möglich, zumal sich – wie bereits erwähnt – nicht alle registrieren lassen. In der russischen Kirchen- und Religionsgeschichte hat es immer – und bis heute – eine Vermengung von orthodoxer Gläubigkeit mit heidnischem Aberglauben und Ritualen gegeben. Das russische Neuheidentum formte sich seit den siebziger Jahren und führte zu einer Reihe von „postatheistischen“ Sondergemeinschaften. Der eben erwähnte „Doppelglaube“ ist auch in den oben genannten Sondergemeinschaften erkennbar, die sich nicht als heidnisch bezeichnen.

Neu ist seit der Perestrojka der mehrfache Versuch, der vor allem von Intellektuellen ausgeht, aus Fragmenten und Ritualen heidnischer Zeit eine Religion zu entwickeln, die die russische nationale Kultur vor dem Einfluss der Modernisierung bewahren soll. Erste organisatorische Ansätze waren Ende der achtziger Jahre in der Bewegung „Pamjat“ zu erkennen. Bald jedoch schieden die Neuheiden aus der Bewegung aus.

1990 wurde in Moskau eine heidnische Gemeinde, die die Zeitschrift „Sokol“ herausbrachte, gegründet. Ihr Vorwurf war, dass der jüdische und der christliche Glaube die eigene slawisch-heidnische Tradition unterbrochen habe. Die alten slawischen Götter – wie Perun, Swarog,

Duschbog – wurden wieder hervorgeholt. Bei diesem Prozess spielten Fragmente eines Buches „Wles“, eine Art heidnische Bibel, eine wichtige Rolle. 1993 wurde eine „Gesellschaft für vedische Kultur“ gegründet. Die Bezeichnung „Veden“ wird als früherer Name für die Slawen angesehen. Nach einem Konflikt spaltete sich diese Bewegung auf. Der radikalere Flügel beharrte auf der Verwerfung des Christentums und betreibt radikalen Antisemitismus. Nach Angaben aus diesem Kreis hat dieser Flügel der Veden Anhänger in zahlreichen Städten Russlands. Allerdings hat sich inzwischen das ideologische Konzept verändert, abgelehnt wird jegliche Religion, im Vordergrund steht der Glaube an die Kraft der menschlichen Vernunft.

Es ist nicht verwunderlich, dass Nationalpatrioten und russische Nationalsozialisten Sympathien für diese Neuheiten äußern. So ist zum Beispiel die 1996 in Moskau gegründete „Kirche Nawi“ – benannt nach einer slawischen Gottheit – Vertreterin einer rassistischen Ideologie. Seit 1997 soll es eine Annäherung an die ROK geben im Kampf gegen den „gemeinsamen Feind“, den „Zionismus“. Der ROK wird dabei zugebilligt, dass sie eine „gesunde heidnische Grundlage“ habe.

Ähnlich wie die russisch-slawischen heidnischen Sondergemeinschaften ihre Identität im historischen Kontext des Heidentums verankern, entstanden auch bei nicht slawischen Völkern heidnische Sondergemeinschaften. Ihre Abwehr richtet sich nicht nur gegen die ROK, sondern zugleich auch gegen die „Fremdherrschaft“ Moskaus. Im Vordergrund steht bei ihnen die Wahrung der traditionellen völkischen Kultur. In den Teilrepubliken Mordowien, Tschuwaschien, Udmurtien und Mari war die Verehrung heidnischer Götter bis in die Gegenwart erhalten geblieben.

In Baschkirien kämpft das nationale Zentrum „Ural“ seit 1989 sowohl gegen den „russischen Chauvinismus“ wie auch gegen den „tatarischen Expansionismus“. Seit 1991 kam es in den erwähnten Republiken zu einer „nationalen Wiedergeburt“. Diese wurde vor allem von Intellektuellen getragen. In Mordowien entstand eine kleine Partei „Ersen Mstar“, deren Mitglieder die Verbreitung des Heidentums propagieren. In Tschuwaschien bildete sich als Partei Ende der achtziger Jahre der „Tschuwaschische Nationale Kongress“, der sich für das Heidentum entschied. Der Theaterregisseur Josiph Dmitriew hat eine monotheistische Religion konstruiert, in der der Gott Tura als Schöpfer und Erhalter, aber auch Asma – das ist die Natur – verehrt werden.

In Udmurtien wurde von Intellektuellen die Gemeinschaft udmurtischer Heiden „Udmurt Wesschtsch“ gegründet. Geplant ist der Bau eines heidnischen kulturell-religiösen Zentrums. Die udmurtische nationale Bewegung „Schundi“ anerkennt sowohl den geistigen Wert des Heidentums wie des Christentums. Bei den Mari (= Tscheremissen) gibt es noch zahlreiche „reine Heiden“, die in den Dörfern wohnen. 1991 wurde in der Hauptstadt Joschka-Ola das heidnische Zentrum „Oschmarij Tschimarij“ registriert. Die Verfassung von Mari schützt die heiligen Haine als „religiös-kulturelle Zonen“. Praktisch hat jedes Dorf einen solchen heiligen Platz. In Jakutien gab es einen fast monotheistischen Glauben an einen obersten Sonnengott (Tangra), der im Laufe der Zeit fast mit dem christlichen Gott verschmolz. Ungeachtet dessen blieben heidnische Naturbräuche und das Schamanentum erhalten. Der Philosoph Lasar Afanasjew hat in seinem Buch „Die Schöpfung“ aus unterschiedlichen Mythen einen Monotheismus konstruiert. Im Gebotskatalog lautet das zweite Gebot „Verehre die Natur“. Das zuständige Ministerium für Kultur hat seine Lehren in den Schulunterricht eingefügt. Den Schamanismus lehnt Afanasjew allerdings ab.

Schlussbemerkung

Zwei Dinge muss man bei einer Darstellung der religiösen Situation in Russland beachten: 1. Niemand verfügt in Russland über einen vollständigen, wissenschaftlich gesicherten Überblick über Religionsgemeinschaften und religiöse Sondergemeinschaften. 2. Der Umgang der örtlichen Behörden mit Religionen und religiösen Sondergemeinschaften ist in Russland nicht einheitlich. Besonders in überwiegend islamisch besiedelten Gebieten werden die Sondergemeinschaften durchweg drangsaliert, d.h. die russische Verfassung wird vielfach missachtet. Ein böses Wort behauptet, dass die Macht Moskaus an seinem äußeren Autobahnring endet. Der neue Präsident Putin hat wie sein Vorgänger das Moskauer Patriarchat besonders gewürdigt. So ist es zweifelhaft, ob sich an der Situation der Sondergemeinschaften etwas ändern wird.

Religiöser Wandel in Mittel- und Osteuropa – Eine Herausforderung für die Kirchen

Im letzten Jahrzehnt ist in den Ländern Mittel- und Osteuropas nahezu alles in Bewegung geraten. Tiefgreifende Veränderungen sind im Gange. Diese Prozesse sind noch lange nicht abgeschlossen. Sie brauchen viel Zeit. Nach dem Ende der kommunistischen Herrschaft hatten viele Menschen die Hoffnung, dass auch die religiös-kirchliche Praxis sich verstärken und verdichten würde. Diese Hoffnung hat sich nicht im erwarteten Ausmaß erfüllt. Im Grunde machen die Religion und der Glaube in den Ländern Mittel- und Osteuropas, wenn auch in erheblich kürzerer Zeit, den selben tiefgreifenden Wandel durch wie in den Ländern Westeuropas in den letzten Jahrzehnten. Man kann trotz der lokalen und regionalen Differenziertheit der Prozesse geradezu von einer Angleichung der Bewegungen sprechen.

Die christlichen Kirchen und Glaubensgemeinschaften haben das „Monopol“ für Religion und religiöse Praxis verloren. Sie haben säkulare Konkurrenz bekommen. Eine neue Unübersichtlichkeit hat Platz gegriffen. Es wimmelt von Sinnagenturen. Immer mehr Menschen gehen auf der nach wie vor heftigen und intensiven Suche nach dem Sinn ihres Lebens haarscharf an den Kirchen vorbei. Sie basteln sich ihre eigene Religion zusammen, gehen zu anderen Formen religiöser Praxis über, als sie in den „alten“ Kirchen vorzufinden sind. War es früher der staatlich verordnete Materialismus des Ostens, der Kirche und Religion bedrohte, so ist es heute der allgemein praktizierte Materialismus des Westens, der nach dem Wegfall der ideologischen Schranken frei, ungehindert und mit Macht in die ehemals kommunistischen Länder einströmt und dabei auch die Religion, den Glauben und die Kirchen nicht verschont.

Es wäre allerdings verfehlt, von einem Verschwinden der Religion und der religiösen Praxis zu sprechen. Das Gegenteil ist der Fall. Das ist aber auch nicht anders zu erwarten, wenn man von der unabweisbaren

Dr. theol. Michael Albus ist Journalist beim Zweiten Deutschen Fernsehen (ZDF) und verantwortlicher Redakteur dieser Zeitschrift.

Tatsache ausgeht, dass der Mensch durch seine bloße Existenz und unberührt von jedem politischen und gesellschaftlichen System religiös ist und bleibt. Die Formen, Figuren und Suchwege verändern sich.

Dieser Vorgang, der nicht neu ist in der Geschichte, trifft die Kirchen Mittel- und Osteuropas in einem Zustand der Schwäche. Sie sind eben nicht hinreichend gestärkt aus den Zeiten der Verfolgung hervorgegangen. Ihre Kraftlosigkeit, die im Ghetto der Verfolgung entstanden ist, wird nun vielerorts ganz ungeschminkt offenbar. Das mag man beklagen. Aber ignorieren kann man es nicht. Weder im Westen, noch in der Mitte, noch im Osten Europas. Im Übrigen greift diese Entwicklung schon längst über Europa hinaus. Angesichts der rasanten Prozesse der Globalisierung auf vielen Gebieten muss man von einem weltweiten Prozess sprechen. Nicht überall ist er gleich weit fortgeschritten. Die Ungleichzeitigkeiten sind evident. Umkehrbar ist diese Entwicklung jedoch nicht mehr. Von dieser Illusion gilt es Abschied zu nehmen.

Offenheit ist gefordert

Leichtfertig und oberflächlich wäre es auch, von einer zunehmenden Atheisierung in den Ländern Mittel- und Osteuropas zu sprechen. Es gibt dort sicher nicht mehr „harte“ Atheisten als zu Zeiten des Kommunismus. Allenfalls gibt es mehr Säkularisierte und Kirchenferne. Darunter eine nicht unbeträchtliche Anzahl, die von den christlichen Kirchen

noch einiges erwarten und denen man nur wünschen kann, dass ihre Erwartungen nicht enttäuscht werden. Diese Einzelnen, die sich nicht sogleich in die geordnete Heerschar der Gläubigen und der Getauften einordnen lassen, verdienen mehr denn je die Aufmerksamkeit der christlichen Kirchen. Voraussetzung

„Diejenigen, die sich nicht in die geordnete Heerschar der Gläubigen einordnen lassen, verdienen mehr denn je die Aufmerksamkeit der christlichen Kirchen.“

dafür sind jedoch die Offenheit und die Bereitschaft, sich auf sie einzulassen, auf ihre „andere“ Religiosität zu achten und zu hören. Das hat eine andere Art, Kirche zu sein, als bisher zur Folge. Die „feste Burg“ ist dafür keine hinreichende institutionelle Gestalt mehr. Beweglichkeit ist angesagt. Dass dies in einen schmerzlichen Prozess führen kann, ist nahezu unausweichlich. Dabei kommt auch Angst mit ins Spiel.

Die Wahrheit der christlichen Religion besteht heute eher in der Be-

reitschaft, sich in einem erneuten Bemühen den Menschen und ihren Fragen sowie der Welt und ihren drängenden und bedrängenden Aufgaben zuzuwenden, statt gutsituiert oder bequem oder ängstlich abseits zu stehen. Hans Urs von Balthasar, einer der bahnbrechenden katholischen Theologen des letzten Jahrhunderts hat schon 1952 den Sachverhalt so beschrieben: „Dieses Abseitsstehen, Mit-sich-selber-Beschäftigtsein hat bei den Jungen, die sich jeweils auf Wandlungen – Katastrophen oder unerhörte Erweiterungen – gefasst machen und sie mit zu vollziehen gewillt sind, ein Gefühl des Unbehagens, ja der Unwirklichkeit gegenüber der alten und mit soviel Altersweisheit dozierenden und fordernden Kirche geweckt. In den Ländern zumal, die die Kriege erlebten und geistige Einstürze geliebter und geglaubter Traditionen, gilt das Überlieferte nicht erst durch seinen Inhalt, sondern schon durch seine Form, durch die Tatsache, dass es Gewesenes vertritt, als verdächtig. Die Sprache der Jungen verändert sich rasch und wird barsch und ‚basic‘. Ungeduld ist ihr an die Stirn geschrieben, sie will nur noch ein Absprungbrett sein in das Kommende, zu dem sie offen und bereit ist.“¹

Von Balthasar sieht zwei Möglichkeiten, zwei Mittel, durch die das historische Gebilde seine Lebendigkeit für Gegenwart und Zukunft be halten oder wiedergewinnen kann: „Das eine ist gewaltsam und kommt von außen: es ist die Zerstörung der Tradition, der Denkmäler und Bibliotheken, der Archive und Verwaltungskörper, vielleicht die Aufhebung für Generationen des historischen Gedächtnisses und der Zwang, infolgedessen auf roher Stufe neu anzufangen. Das Zweite ist geistig und kommt von innen: die Kraft des Übersteigens, der alle Traditionen durchblutenden Lebendigkeit, die das Gewesene kennt und sich davon zu lösen vermag, soweit die Verantwortung und die Bereitschaft für die Zukunft es fordert.“²

Der Weg verläuft zwischen den Fronten

Der Weg, den es für die Kirchen in den Ländern Mittel- und Osteuropas zu gehen gilt, verläuft zwischen vielen Fronten. Er ist kein bequemer Weg. An seinen Ecken und Enden lauern Gefahren. An vielen seiner Stationen stehen auch Zeugen einer lästigen Geschichte.

¹ H. U. von Balthasar, Schleifung der Bastionen, Einsiedeln 1952, S. 8.

² Ebd., S. 11 f.

Vor dieser Grundherausforderung stehen die christlichen Kirchen. Sie können sich nicht davon dispensieren. Und mit ein paar gut gemeinten Aktionen ist es dabei nicht getan.

Eine tief greifende geistige Auseinandersetzung tut not. Es geht um den persönlichen Glauben der Menschen, der im Wandel, im Umbruch begriffen ist. Die Kirchen müssen die

Tatsachen zur Kenntnis nehmen, die diesen Wandel bedingen und ihn begleiten.

„Die Kirchen müssen die Tatsachen zur Kenntnis nehmen, die den Wandel bedingen und ihn begleiten.“

Die Tatsachen

- Trotz eines geradezu explosiven Anwachsens der technischen Möglichkeiten, etwa auf dem Gebiet der Kommunikationstechnologie, entstehen immer mehr geschlossene, fensterlose Innenwelten, die das Leben der Einzelnen bestimmen und prägen.
- Ohnmachtsgefühle breiten sich aus. Viele Menschen sind angesichts der erfahrenen Unmöglichkeit, am Ganzen etwas zu ändern, wie gelähmt. Sie werden bestenfalls noch Zuschauer von Ereignissen, die fremdgesteuert sind.
- Einsamkeit wächst. Unter anderem auch aus einer Unfähigkeit heraus, in Gemeinschaft leben zu können. Der Wille dazu ist zwar da; aber das Fehlen der Kraft, ihn umzusetzen, ist offenkundig: Singles, erhöhte Störanfälligkeit von Beziehungen, zerbrechende Ehen, Flucht aus bislang tragenden Institutionen, auch resignative Verweigerungen.
- Die Probleme neu gewonnener Freiheiten wachsen. Die Freiheiten sind aber auch bedroht, dem Zugriff von autoritären und fundamentalistischen Bemächtigungsideologien ausgesetzt.
- Es gibt eine neue Unübersichtlichkeit im privaten wie öffentlichen Bereich. Die Verhältnisse sind so komplex, so kompliziert, dass der Einzelne den Überblick verliert. Die Folge: Es kommt zu technischen, zu radikalen Kurzschlusslösungen, die in Wahrheit keine Lösungen sind.
- Diffuse Ängste breiten sich aus wie Pilzgeflechte unter einer glitzernden Oberfläche, hinter den Fassaden einer schimmernden Freiheitswelt. Die Folge: Psychische Belastungen werden übergewichtig, sind nicht mehr tragbar.

- Man weicht in virtuelle Welten aus, weil man der Übermacht einer schwierigen Lebenswelt nicht mehr Herr oder Frau oder Kind wird. Das Ergebnis ist in vielen Fällen der Wirklichkeitsverlust. Er macht die Menschen anfällig für Ideologien.

Der Wandel

In diesen Kontexten, die hier nur in Umrissen beschrieben sind, vollzieht sich der Wandel im persönlichen Glauben der Menschen. Im Wandel dieses Glaubens der Einzelnen und mancher kleinen Gemeinschaften ist Folgendes zu beobachten:

- Die Frage nach dem Geheimnis unseres Lebens, das wir Christen Gott nennen, wird wichtiger als die Frage nach der Institution Kirche.
- Menschliche Schicksale haben Vorrang vor Sach-, Ordnungs- und Strukturfragen.
- Persönliche Glaubwürdigkeit ist wichtiger als sachliche, dogmatische, lehramtliche Korrektheit.
- Das Verlangen und Suchen nach einem „letzten Halt“, nach Geborgenheit in allen Unbehauustheiten, in allen Umbrüchen wächst.
- Der Glaube an einen „allmächtigen“ Gott ist im Schwinden begriffen. Immer mehr wird gefragt nach der Macht des Menschen. Und damit nach seiner Verantwortung.
- Die Menschen sind einem Gott auf der Spur, der sich nicht in Sätzen beschreiben lässt, der aufblitzt als Ahnung in bestimmten Erfahrungen des Lebens, im Glück wie im Unglück.
- In einem Bild beschrieben: Der Glaube der Menschen ist heute ein Schiffchen auf hoher See, keine feste Burg mehr. Er gleicht einem Gang über schmale Grade, ist ein Balanceakt.
- Die Menschen suchen mehr und mehr nach den Wurzeln, nach den Fundamenten des Glaubens in ihrem eigenen Leben. Viele Denk- und Satzgebäude, die darüber aufgebaut worden sind, sind ihnen fremd geworden und werden ihnen fremd bleiben.
- Es geht im religiösen Wandel in Mittel- und Osteuropa auch um politische, soziale, gesellschaftliche und kulturelle Befunde. Aber es geht nicht um sie allein. Es geht vor allem und im Kern darum, ob die Menschen bei der Suche nach dem Sinn ihres schwierigen Lebens ein Obdach, eine Unterkunft, vielleicht sogar eine Heimat für ihre Seele finden können. Das ist die Anfrage an die christlichen Kirchen.

Gemeinsam den Geist des Evangeliums bezeugen

**Interview mit dem General-
sekretär des Ökumenischen
Rates der Kirchen, Herrn
Professor Dr. Konrad Raiser**

Die Beziehungen zwischen den orthodoxen Kirchen in Mittel- und Osteuropa und den Kirchen im Westen sind seit Anfang der 90er Jahre in mehrfacher Hinsicht spannungsvoll. Über den derzeitigen Stand der ökumenischen Beziehungen zwischen Ost und West und deren Zukunftsperspektiven sprachen wir mit Prof. Dr. Konrad Raiser, dem Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK). Die Fragen stellte Johannes Oeldemann.

OWEP: Sowohl im Vorfeld als auch im Anschluss an die 8. Vollversammlung des ÖRK in Harare 1998 gab es eine intensive Diskussion über Zielsetzung, Aufgaben und Struktur des ÖRK. Kritische Stimmen gab es insbesondere aus den Mitgliedskirchen des ÖRK in Mittel- und Osteuropa. Wo liegen die Ursachen für die teils harsche Kritik am Kurs des ÖRK?

Raiser: Besonders harsche Kritik kam von den orthodoxen Kirchen in Mittel- und Osteuropa. Diese Kritik ist vielleicht besonders scharf vor der Vollversammlung formuliert worden, aber sie ist in ihren Grundzügen nicht neu. Die orthodoxen Kirchen haben



schon früher mehrfach zum Ausdruck gebracht, dass sie sich durch die Art, wie die Gemeinschaft der Kirchen innerhalb des ÖRK praktiziert wird, nicht wirklich integriert fühlen, da sie mit den Fragen und den Erfahrungen, die für sie bestimmd und wichtig sind, nicht zum Zuge kommen. Sie haben zum Ausdruck gebracht, dass der ÖRK für sie doch sehr stark spezifisch protestantische Traditionen und Kultur verkörpert und wünschen sich eine Veränderung in der Weise, dass ihnen die Mitwirkung im ÖRK in vollerem Umfang möglich wird.

OWEP: Sehen Sie einen Zusammenhang zwischen der politischen Wende 1989/1990 und der wachsenden Kritik am ÖRK in den 90er Jahren?

Raiser: Ganz zweifellos. Ich habe darauf hingewiesen, dass die Kritik

nicht neu ist, aber sie ist in der Zeit seit 1989/90 in besonders zugespitzter Weise zum Ausdruck gebracht worden. Dahinter steht eine völlig veränderte Situation des Lebens und Zeugnisses der orthodoxen Kirchen in den Ländern in Ost- und Mitteleuropa und die Erkenntnis, dass die ökumenischen Kontakte, die in den letzten Jahrzehnten zwar relativ intensiv waren, letztlich nur eine sehr kleine Gruppe in diesen Kirchen einbezogen haben. Die dabei gemachten Erfahrungen des Austausches mit Christen anderer Traditionen sind in die Breite der orthodoxen Gläubigen nicht wirklich durchgedrungen. Die Wende hat nun zum ersten Mal eine wirklich breite und öffentliche Diskussion innerhalb der orthodoxen Kirchen ermöglicht, auch über Grundlagen und Zielsetzungen ihrer Mitarbeit in ökumenischen Organisationen. Für viele war das, was sie da zum ersten Mal wahrgenommen haben, außerordentlich beunruhigend und stellte für sie das traditionelle Selbstverständnis der orthodoxen Kirchen in Frage. Das musste verarbeitet werden. Das ist ein Prozess, der noch lange andauern wird und dem die anderen Mitgliedskirchen des ÖRK mit Verständnis begegnen müssen.

O W E P: Zwei orthodoxe Kirchen, die Bulgarische und die Georgische Orthodoxe Kirche, haben bereits ihren Austritt aus dem ÖRK erklärt, andere damit gedroht. Wie sehen Sie die Zukunft der Beziehungen zwischen dem ÖRK und der Orthodoxie?

Raiser: Die Situation in Bulgarien und Georgien ist sehr spezifisch gewesen und ich habe nach wie vor die Hoffnung, dass diese Austritte kein endgültiger Bruch sind, sondern eine Antwort auf eine spezifische pastorale Situation, ganz konkret die Notwendigkeit einer möglichen Kirchenspalzung zu vermeiden. Wir haben unser Bedauern, aber auch unser Verständnis für diese Situation zum Ausdruck gebracht. Ich sehe keine konkreten Anzeichen dafür, dass auch andere orthodoxe Kirchen ernsthaft daran denken den ÖRK zu verlassen. Im Gegenteil, insbesondere die Kirchen griechischer Tradition im Mittelmeerraum, aber auch die Kirchen in der Diaspora haben, ebenso wie die Kirchen der altorientalischen Tradition sehr deutlich zu erkennen gegeben, dass für sie eine radikale Infragestellung der Gemeinschaft innerhalb des ÖRK überhaupt nicht in Frage kommt.

O W E P: Welche Bedeutung kommt für Sie in diesem Zusammenhang der von der Bischofssynode der Russischen Orthodoxen Kirche im August dieses Jahres verabschiedeten Grundsatzklärung über das Verhältnis der Orthodoxie zu den anderen christlichen Konfessionen zu?

Raiser: Ich kenne den Text bisher nicht in seinem vollen Umfang. Ich muss also noch vorsichtig sein, weil ich den Text noch nicht habe studieren können. Was ich begrüße ist, dass die Russische Orthodoxe Kirche damit eine offizielle Position formuliert hat im Blick auf ihre Beziehungen zu anderen Kirchen und damit denen, die

sich mit dezidiert antiökumenischen Kräften innerhalb der russischen Kirche abmühen, eine Grundlage an die Hand gegeben hat, auf die sie sich beziehen können. Außerdem geht der Text nach meinen Informationen relativ ausführlich auf die lange Tradition der ökumenischen Mitarbeit der Russischen Orthodoxen Kirche ein und korrigiert damit diejenigen, die immer wieder behaupten, dies sei eine Verirrung, die nur unter politischem Druck zustande gekommen sei. Die Erklärung macht deutlich, dass es eine genuine und reif überlegte, theologisch begründete Entscheidung zur ökumenischen Zusammenarbeit gegeben hat, die auch weiterhin eine Orientierung für die heutigen Auseinandersetzungen bietet. Ich bin froh, dass die Russische Orthodoxe Kirche zusätzlich zu diesem Grundsatztext offenbar erklärt hat, sie denke derzeit nicht daran eine Veränderung ihrer Beziehung zu den ökumenischen Organisationen vorzunehmen, sondern warte ab, wie die Ergebnisse der Sonderkommission, die vom ÖRK eingesetzt worden ist und an der die Russische Orthodoxe Kirche teilnimmt, aussehen werden. Was ich bedaure ist, dass dieser Text offenbar von *der Orthodoxie* oder *der orthodoxen Kirche* spricht, aber meines Wissens die Ausarbeitung dieses Textes ohne jede Konsultation mit den orthodoxen Schwesternkirchen stattgefunden hat.

OWEP: Sie haben bereits selbst darauf hingewiesen, dass viele der derzeitigen Probleme in der Vergangenheit grundgelegt sind. Für wie fundiert halten Sie die Vorwürfe, der

ÖRK sei „auf dem linken Auge blind“ gewesen, d.h. er habe die Beeinflussung der osteuropäischen Kirchenvertreter durch die kommunistischen Organe ignoriert oder zumindest unterschätzt?

Raiser: Ich denke, dass dieser Vorwurf, wenn man sich wirklich auf ein detailliertes Studium der Zusammenhänge, auch der Archivmaterialien und der Dokumente, einlässt, sehr leicht widerlegt werden kann. Es stand seit der Aufnahme von Beziehungen zur russischen Kirche und im Gefolge davon zu den anderen orthodoxen, aber auch den protestantischen Kirchen in den östlichen Ländern nie ein Zweifel, dass Kirchenleitung unter den Bedingungen dieser Gesellschaft immer unter dem Einfluss der staatlichen Politik stand. Die russische Kirche hat in Texten, die in den letzten Jahren veröffentlicht worden sind, deutlich gemacht, dass ihr Entschluss, dem ÖRK beizutreten, natürlich auch von Interessen der sowjetischen Regierung bestimmt war, aber gleichzeitig einem dringenden Wunsch dieser Kirche entsprach aus der Isolierung, in der sie sich befand, herauszukommen. Es war in gewisser Weise ein Notakt: sie sah keine andere Möglichkeit ihr Überleben als Kirche zu gewährleisten, als sich an die breitere ökumenische Gemeinschaft der Kirchen zu wenden. Dass dabei Kompromisse eingegangen worden sind, ist überhaupt keine Frage und das würde auch niemand abstreiten. Dass dabei auch Fehler gemacht worden sind, würde auch niemand abstreiten. Nur die Vorstellung, die sich jetzt heraus-

bildet, als hätte man jegliche Kooperation mit den kommunistischen Regierungen vermeiden und gleichsam eine reine Weste behalten können, ist völlig unhistorisch.

OWEP: Wie schätzen Sie vor diesem Hintergrund die Bedeutung der bilateralen ökumenischen Gespräche ein, die vor allem die Russische, aber auch die Bulgarische und die Rumänische Orthodoxe Kirche mit verschiedenen westlichen Konfessionen geführt haben?

Raiser: Ich halte diese Kontakte, die ja nicht zuletzt von der Evangelischen Kirche in Deutschland schon Ende der 40er Jahre begonnen worden sind, für außerordentlich wichtig. Sie waren in gewisser Weise Wegbereiter für die spätere Entscheidung der Russischen Orthodoxen Kirche und damit eben auch der anderen Kirchen slawischer Tradition, sich dem ÖRK und der Konferenz Europäischer Kirchen anzuschließen. Diese bilateralen Gespräche hatten ihre eigene Begrenzung. Es waren theologische Gespräche, geführt von Professoren und Bischöfen. Sie waren nie darauf ausgerichtet, irgendwelche gemeinsamen Texte zu erarbeiten, aber sie haben doch in dem Kreis der daran Beteiligten zu einem sehr viel tieferen und differenzierteren Verständnis der jeweiligen Tradition geführt, und ich hoffe, dass die Frucht dieser Gespräche eines Tages auch noch wirklich reifen wird und dass die dabei gewonnenen Erkenntnisse rezipiert werden können im breiteren binnengeschichtlichen Gespräch.

OWEP: Welches sind Ihrer Meinung nach die wichtigsten Herausforderungen, vor denen der zwischenkirchliche Dialog in Europa im kommenden Jahrzehnt steht?

Raiser: Im Sinne unseres Gesprächs werden wir uns vor allem darum bemühen müssen, eine neue Basis der Beziehungen zwischen den Kirchen des Ostens und den Kirchen im Westen herzustellen. Ich bin froh, dass es derzeit in gewisser Weise zum ersten Mal zu einem Gespräch kommt, in der die tiefen Verschiedenheit dieser Traditionen wirklich ins Blickfeld gerät. Es wird sich dann die Notwendigkeit stellen eine neue Form von ökumenischer Methode, ökumenischem Dialog zu entwickeln, die diesen Verschiedenheiten Rechnung trägt, die eben nicht nur Unterschiede in der Lehre sind oder Unterschiede in der Kirchenordnung, sondern tief kulturelle Unterschiede, die im Grunde die gesamte Weltwahrnehmung betreffen. Damit werden wir uns sehr viel intensiver befassen müssen. Darüber hinaus werden wir uns der Tatsache stellen müssen, dass unsere Gesellschaften in zunehmendem Maße religiös plural werden, dass wir also nicht mehr länger Ökumene nur als ein binnengeschichtliches Gespräch führen können, sondern dass wir lernen müssen, wie wir mit Nachbarn anderer religiöser Tradition so zusammenleben können, dass unser Zusammenleben ein Zeugnis ist für den Geist des Evangeliums.

OWEP: Vielen Dank für dieses Gespräch.

Der Primas von Polen bekennt Schuld der Kirche

Der Primas von Polen, Józef Kardinal Glemp, bekannte am 20. Mai 2000 bei einer feierlichen Heiligen Messe auf dem Theaterplatz in Warschau Schuld im Namen der Kirche. Unter anderem ging es dabei um Kollaboration von Geistlichen im kommunistisch regierten Polen, um das zu aufwendige Leben von Priestern und darum, dass man Erscheinungen des Antisemitismus geduldet habe. Persönlich bat der Primas für eine gewisse „Furcht“ in der Zeit des Kriegsrechtes (ab Dezember 1981) sowie dafür um Vergebung, dass er nicht vermochte, den von kommunistischen Sicherheitsbeamten im Jahre 1984 ermordeten Priester Jerzy Popieluszko zu retten. Das Bekenntnis des Kardinals verdient umso mehr Beachtung, als die Amtskirche – auch in Polen – bisher keine besondere Eile zeigte, ihre Vergangenheit unter dem kommunistischen Regime selbstkritisch aufzuarbeiten. Nachfolgend Auszüge aus dieser Gewissenserforschung, die vom Primas als Bußeinführung vor der Heiligen Messe abgelegt wurde:

... Schauen wir, Brüder und Schwestern, in unsere Gewissen, um wahrzunehmen, was gut und was schlecht ist. Wir tun dies vor dem allmächtigen Gott, im Angesicht der Vergangenheit und Gegenwart unserer Hauptstadt und Polens. Wir sind uns des dauerhaften Glaubenserbes und der präch-

tigen Beispiele von Hoffnung und Liebe bei unseren Vorfätern und Brüdern bis in die Gegenwart bewusst. Wir verhehlen auch die Befürchtungen nicht, dass das beobachtete Böse in Zukunft Früchte zeitigen kann, deshalb wollen wir im Jubiläumsjahr durch eine Gewissenserforschung kritisch auf uns selbst schauen, damit wir es gar nicht zulassen, dass sich das Böse entfaltet.

Eine Gewissenserforschung ist die Einleitung zum Bekenntnis der Sünden und zu einer büßerischen Haltung. Eine Gewissenserforschung muss uns in der ganzen Wahrheit vor Gott stellen. In der Wahrheit sein, das bedeutet, die eigenen Schwächen, die eigene Untreue und Übertretung göttlicher und kirchlicher Gesetze zu erkennen. Sie bedeutet auch, das Gute wahrzunehmen, das man nicht übergehen darf. Man sollte nicht Sünden beichten, die von anderen Personen begangen worden sind. Dennoch darf man das Böse und die das Böse entfachenden Herde nicht mit Schweigen übergehen ...

... Bei manchen meiner hochwürdigen Vorgänger im Dienst der Erzdiözese Warschau beobachte ich als Schwäche ihre Furcht vor dem Zaren. Doch einer von ihnen wurde, als er bewies, dass er sich nicht fürchtet, lebenslänglich aus der Hauptstadt verbannt und verbrachte über 30 Jahre in der Verbannung.

Auch ich habe Furcht erfahren. Ich fürchtete ein Blutvergießen in der Zeit des Kriegszustandes, denn ich wusste, wie groß die Empörung des Volkes ist. Auf meinem Gewissen bleibt die Last, dass ich nicht vermochte, das Leben Priester Jerzy Popiełuszko zu retten – trotz der Anstrengungen, die in diese Richtung gingen. Möge mir Gott dies vergeben, vielleicht war so Sein heiliger Wille ...

Geistliche, für die es das Ziel bleibt, den Ruhm Gottes zu verkünden und den Menschen zu Gott zu führen, werden oft missachtet, ja gerade deshalb gehasst, weil sie anders sind. Immer wieder, jedes Jahr zählt die Kirche neue Märtyrer, die deshalb starben, weil sie Geistliche waren. Bei uns tauchen in den Kriminalchroniken Informationen auf, die von Überfällen auf Pfarrhäuser, auf Wohnungen von Priestern künden, und es gibt mehr Überfälle als Informationen darüber.

Nicht jeder Geistliche ist jedoch heilmäßig. Deshalb haben die in den Menschen verwurzelten Schwächen ihr Echo auch im Klerus. Wenn sie sich entschieden bemerkbar machen, dann bedeutet dies, dass das geistige Leben verflacht und die Sünde der Vernachlässigung und des Versäumnisses eingedrungen ist. Doch wem mehr gegeben wurde, von dem wird man mehr fordern. Deshalb beten die Menschen, die ein Gefühl für die Kirche haben, um heilmäßige Priester.

Ich erwecke Reue wegen der Schuld von Geistlichen in der vergangenen Epoche und bitte um Vergebung für die so genannten „patriotischen Priester“, die in der Zeit Volks-

polens gefördert wurden. Es trifft zu, dass sie oftmals stark unter Druck gesetzt, dass sie erpresst wurden, aber sie ließen sich auch zu einer weitgehenden Loyalität gegenüber der Volksmacht hinreißen, um den Preis eines ruhigen Lebens und um kläglicher Entlohnung willen. In den Zeiten des Sozialismus, als es zum Programm der Partei gehörte, die Gruppierungen zu spalten, glaubte ein – zwar kleiner, weil nur 5-10% des gesamten Klerus umfassender – Teil der Geistlichen entweder an die Dauerhaftigkeit des Kommunismus oder er wollte sich im bestehenden System ein ruhiges Leben sichern. Für diese Haltungen des Schwankens – des halbherzigen oder vollständigen Verrates – bitte ich Dich, Gott, um Vergebung.

Ich erwecke Reue für jene Geistlichen, die die Liebe zu den Menschen verloren und ihr eigenes Privatleben aufwendig ausgebaut haben, wobei sie sich darauf konzentrierten, Reisen zu machen oder bequeme Wohnungen zu haben, statt die ganze Zeit den Armen, insbesondere der Jugend zu widmen.

Der Verlust der Liebe zu den Menschen kam bisweilen darin zum Ausdruck, dass man Menschen anderer Bekenntnisse missachtete oder Errscheinungen des Antisemitismus tolerierte.

Ich bitte für jene um Vergebung, die ihre Pflichten nicht treu erfüllen, insbesondere betrifft dies die Pflichten als Seelsorger oder Lehrer, und die den Religionsunterricht vernachlässigten.

Möge Gott denen vergeben, die vergessen, dass das, was sie besitzen,

von der Kirche genommen ist und der Kirche dienen muss. Der ungeschickte oder willkürliche Umgang mit Gütern der Kirche wird, sofern er irgend jemandem Unrecht zugefügt hat, auf das strenge Gericht Gottes treffen.

Ich bitte auch Gott darum, jenen Geistlichen zu vergeben, die von der Nikotinsucht nicht loskommen und der eigenen Gesundheit schaden. Ich bitte Gott darum, er möge allen helfen, sich von der Krankheit des Alkoholismus zu befreien, insbesondere jedoch den Geistlichen, sofern sie davon bedroht sind. Möge Gott die Bitte um Vergebung dafür annehmen, dass man leichtsinnig einer Sucht verfallen ist. Möge Gott bewirken, dass alle Geistlichen inbrünstig über die Ju-

gend wachen, wenn sie in Gefahr ist, den Weg der Rauschgiftsucht zu gehen.

Wenn ich vor Deinen Augen, Herr, die Schuld mancher Geistlicher ausbreite, dann will ich im Namen der Wahrheit inbrünstig für die ganzen Scharen von Priestern danken, die voller Hirtenliebe sind, die innig beten und eifrig ihre Arbeit tun, ohne mit Auszeichnungen rechnen zu können, die die Mühsal der Einsamkeit und des Unverständnisses für das bei der Weihe gesprochene Gelöbnis ertragen ...

Quelle: KAI Biuletyn Prasowy, Nr. 41 (552), vom 23. Mai 2000.

Aus dem Polnischen übersetzt von Wolfgang Grycz.

Hoffen und Bangen für Russland

Ein Kommentar zu Heft 3/2000 von „OST-WEST. Europäische Perspektiven“ mit dem Themenschwerpunkt „Russland und Europa“

Natürlich war das eine große Enttäuschung! Wir hatten doch gehofft, dass mit dem Ende des Kommunismus das „große“ Europa vom Atlantik bis nach Wladiwostok Wirklichkeit geworden oder zumindest in greifbare Nähe gerückt ist. Heute ist klar: Wir sind davon weit entfernt. Im Osten Europas entsteht eine neue Trennungslinie zwischen jenen Staaten und Völkern auf dem Weg in die NATO und die EU und den anderen, für die es keine solche Perspektive gibt, d.h. die ostslawischen Staaten Russland, Ukraine und Belarus.

Besonders schmerzlich ist dies für die Ukraine, weil ein Teil der Eliten die Vision von einer vollen Mitgliedschaft ihres Landes in den großen internationalen europäisch-atlantischen Strukturen hat. Für Russland und Belarus ist diese neue Grenze keineswegs so tragisch, weil sie weitgehend mit dem Selbstverständnis der Eliten und des Volkes – von einer bürgerlichen Gesellschaft kann vorerst keine Rede sein – übereinstimmt. Die übergroße Mehrheit der politischen Klasse und der Wähler in Russland hat nicht die Vision einer Integration nach Westeuropa. Es ist kein Gegenargument, wenn betont wird, dass es in Russland

Stimmen gibt, die eine Entscheidung für den Westen fordern und die den „Russischen Weg“ für eine Sackgasse halten. Die Position der „Westler“ in Russland ist schwach und sie wird derzeit immer schwächer.

Deshalb ist den hochgemuteten Erwartungen im *Editorial* von Heft 3 zu widersprechen, die wieder einmal Wunschenken mit dem neuen russischen Präsidenten verbinden. Putin regiert das Land de facto seit August 1999 und dieses eine Jahr brachte in wesentlichen Bereichen der inneren Entwicklung Rückschritte. Vor allem im Krieg im Kaukasus werden die Menschenrechte in einem früher nicht bekannten Ausmaß mit Füßen getreten. Die Demokratisierung hat erhebliche Rückschläge erlitten, die politischen Parteien und Bewegungen sind marginalisiert, eine organisierte Opposition, die der Regierung Paroli bieten könnte, ist nicht zu erkennen. Die Medien werden an die Kandare genommen; alle landesweiten Fernsehanstalten stehen kurz vor der Wiederverstaatlichung und damit der Wiederherstellung der schlechten alten Verhältnisse. Die russische Verfassung vom Dezember 1993 wird massiv missachtet. Putin ist dabei, die

Prof. Dr. Gerhard Simon ist Professor für osteuropäische Geschichte an der Universität zu Köln.

Macht neu zu ordnen durch Einführung von sieben sog. Föderalen Distrikten – einer neuen hierarchischen Ebene zwischen den Gouvernements und der Zentralregierung – und durch die Entmachtung der zweiten Kammer des Parlamentes. Das geschieht teilweise unter Umgehung, teilweise unter Bruch der Verfassung.

Gegen diese Rückschritte bei der demokratischen Entwicklung und der Ausbildung des Rechtsstaates gibt es im Land selbst kaum Widerstände. Im Gegenteil, das autoritäre Präsidialsystem ist populär, Demokratie hat ein geringes Ansehen und Liberalismus gilt weithin als ein westliches Importprodukt, ungeeignet für Russland. Das Ansehen Putins ist trotz der kurzzeitigen öffentlichen Erregung angesichts des Unterganges der „Kursk“ und der scharfen Medienkritik am Präsidenten ungebrochen. Der Oberst des KGB im Präsidentenamt gilt nach wie vor als der Mann, der das Land mit harter Hand aus der Misere führen wird.

Die Kluft der Wahrnehmung, die Russland und Europa trennt, wird im Beitrag von *Timofej Bordatschew* deutlich, der sogar von einem „absoluten gegenseitigen Unverständnis“ spricht. Dabei darf es nicht bleiben. Allerdings haben die beiden Kriege der NATO gegen Jugoslawien und Russlands gegen die separatistische Republik Tschetschenien diese Kluft mit erschreckender Deutlichkeit vor Augen geführt. Was der Westen als unabweisliche „humanitäre Intervention“ sah, galt in Russland als Schritt zur Errichtung der amerikanischen Weltherrschaft. Und was Russland als

Kampf gegen den „internationalen Terrorismus“ bezeichnet, ist in westlichen Augen ein postkolonialer Vernichtungskrieg.

Die Russen wollen anders sein, und das ist ihr gutes Recht. Sie suchen Orientierung für die Zukunft wesentlich aus der Vergangenheit, wie der Beitrag von *Jutta Scherrer* an vielen Beispielen verdeutlicht. Uns wird das Anderssein allerdings nicht davon abhalten, Russland wegen der Vertreibung Hunderttausender Zivilisten in Tschetschenien zu kritisieren, weil so der Terrorismus nicht bekämpft, sondern auf Jahrzehnte hin dem Hass und der Rache der Boden bereitet wird. Der Westen wird Anstoß nehmen an den Demokratiedefiziten, an der mangelhaften Glaubenstoleranz auch im nachkommunistischen Russland, wo die Russische Orthodoxe Kirche sich anmaßt zu bestimmen, wer zu ihr gehört. Die russische Seite wird demgegenüber den Westen kritisieren wegen der humanitären Intervention in Jugoslawien und der damit verbundenen Missachtung des UN-Sicherheitsrates, wegen der teilweisen Gleichstellung homosexueller Partnerschaften oder wegen der Arroganz des Westens, der im Grunde davon überzeugt ist, dass nur seine moralischen Werte und seine politischen Ordnungsvorstellungen Existenzrecht im dritten Millennium haben.

So bezeichnet *Iris Kempe* ganz zu Recht Russland als „schwierigen Partner“ und als „gefährlich“. Aber heute ist Russland – anders als in sowjetischer Zeit – gefährlich wegen seiner Schwäche. Die Bedrohungen gehen aus von den außer Dienst gestellten,

nicht entsorgten Atom-U-Booten in der Barentssee, von der Verbreitung moderner Waffen und von der Unfähigkeit der russischen Regierung, Lösungswege für ethno-nationale Konflikte zu entwickeln. Die Diagnose von den Schwierigkeiten und dem Andersseinwollen erlaubt nur einen Schluss: Umso notwendiger sind Dialog und Kooperation. Sie werden nicht dazu führen, dass Grenzen verschwinden, aber dass sie nicht in den Himmel wachsen. Denn bei Dialog und Kooperation zeigt sich auch, wie viel uns miteinander verbindet.

Dialoge unter falschen Voraussetzungen und mit zu hoch gespannten Erwartungen münden in Frustration. Es gehört zu den großen Enttäuschungen, dass Ökumene in nachkommunistischer Zeit viel schwieriger geworden und mancherorts regelrecht zusammengebrochen ist. Von den Paradoxien der Ökumene handelt der Beitrag von *Thomas Bremer*. Wie konnte es dahin kommen, dass unter den Bedingungen der Freiheit einerseits und der zunehmenden Globalisierung andererseits das zwischenkirchliche Klima sich überall verschlechterte? Der Beitrag erörtert eine ganze Reihe von Ursachen. Die ROK hat die Ökumene zum Teil als von der kommunistischen Diktatur aufgezwungen wahrgenommen – ein weiteres Paradox der zwischenkirchlichen Beziehungen. Dennoch bleibt die bange Frage: Wo stehen die Kirchen in postkommunistischer Zeit angesichts des Zusammenwachsens der Welt und welchen Beitrag können sie leisten? Sind sie das Schlusslicht der Globalisierung oder umgekehrt die Avant-

garde bei der neuen und nachdrücklichen Suche nach Individualität und Identität? Denn gerade unter den Bedingungen des Zusammenwachsens verstärkt sich das Bedürfnis nach Identität und das heißt immer auch nach Abgrenzung.

Grenzen sind weder etwas historisch Überholtes noch sind sie eine Schande. Alles kommt darauf an, wie wir mit den Grenzen umgehen. Die Grenzen von morgen dürfen nicht Feinde voneinander trennen, sie müssen Freunde miteinander verbinden. Aber ohne Grenzen gibt es keine Partnerschaft, dann wird der Eine durch den Anderen aufgesogen. Zum posttotalitären Verständnis von Grenzen gehört auch, dass jeder das Recht hat, seinen Ort im Grenzland selbst zu bestimmen. So haben sich die Polen, die Tschechen und auch die baltischen Völker entschieden, der EU und der NATO beizutreten, und damit erweitert sich der europäisch-atlantische Raum nach Osten bis an die Grenzen Russlands.

Insofern ist es zumindest missverständlich, das Baltikum als „Russlands Brücke nach Europa“ zu bezeichnen, wie es im Beitrag von *Wolfram von Scheliha* heißt. Das Bild von der Brücke wirkt zwar immer ansprechend, es darf aber nicht den Sachverhalt verdunkeln, dass die baltischen Völker sich heute eindeutig auf der einen – der westlichen – Seite der Brücke sehen. Hier zeigt sich, dass Grenzen sich verschieben; sie haben wie alles vom Menschen Gemachte eine Geschichte. Das gilt selbstverständlich auch für „Russland und Europa“.

Die Redaktion stellt sich vor

Am Ende dieses Heftes und damit zugleich des ersten Jahrgangs unserer neuen Zeitschrift möchte sich die Redaktion den Leserinnen und Lesern von „OST-WEST. Europäische Perspektiven“ vorstellen. Zugleich möchten wir Sie ermuntern, uns – entweder persönlich oder an das Redaktionssekretariat – Ihre Meinung über die neue Zeitschrift mitzuteilen. Ihre Verbesserungsvorschläge sind uns willkommen!

Im Redaktionssekretariat arbeiten Herr Dr. Johannes Oeldemann und Frau Bianca Münch. Sie erreichen das Redaktionssekretariat unter folgender Anschrift:

Redaktion „OST-WEST. Europäische Perspektiven“
Renovabis, Domberg 27, D-85354 Freising
Tel.: 08161 / 53 09 70; Fax: 53 09 77
E-mail: Renovabis@t-online.de

Dr. Gerhard Albert

Gerhard Albert wurde 1952 in Bamberg geboren. Er studierte Geschichte und Klassische Philologie in Erlangen und Bonn. Von 1977 bis 1981 war Albert Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Alte Geschichte an der Universität Erlangen-Nürnberg. 1981 wurde er in Bonn zum Dr. phil. promoviert. Von 1982 bis 1995 war Gerhard Albert Referent in der Zentralstelle Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz in Bonn. Im Arbeitsbereich „Europa“ beschäftigte er sich schwerpunktmäßig mit Mittel- und Osteuropa. Ab 1992 war er Stellvertreter des Leiters der Zentralstelle. Seit Januar 1996 ist Albert Stellvertreter des Geschäftsführer von Renovabis.

Anschrift: siehe oben (Redaktionssekretariat)

Dr. Michael Albus

Michael Albus wurde 1942 in Bühl (Baden) geboren. Er studierte Germanistik und Theologie in Freiburg im Breisgau. Dort wurde er 1975 zum Dr. theol. promoviert. Von 1976 bis 1985 war Albus Leiter der Redaktion „Kirche und Leben (kath.)“ beim Zweiten Deutschen Fernsehen (ZDF). Anschließend leitete er von 1985 bis 1998 die Hauptredaktion „Kinder, Jugend und Familie“ beim ZDF. Von 1975 bis 1999 war er zugleich verantwortlicher Redakteur des vom Kath. Arbeitskreis für zeitgeschichtliche Fragen herausgegebenen „Ost-West Informationsdienstes“. Albus ist Lehrbeauftragter für Medienpädagogik an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i.Br.

Anschrift: Sandmühle 69, D-55262 Heidesheim
Tel. + Fax: 06132 / 58 433

Prof. Dr. Thomas Bremer

Thomas Bremer wurde 1957 in Essen geboren und ist in München aufgewachsen. Er studierte Katholische Theologie, Slawistik und Klassische Philologie in München. Nach Staatsexamen und Zivildienst war er von 1985 bis 1995 Wissenschaftlicher Mitarbeiter bzw. Assistent am Ökumenischen Institut der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster. 1990 wurde er zum Dr. theol. promoviert. Von 1996 bis 1999 war Bremer Geschäftsführer der Deutschen Gesellschaft für Osteuropakunde in Berlin. Seit April 1999 ist er Professor für Ökumenik und Friedensforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.

Anschrift: Ökumenisches Institut, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster

Tel.: 0251 / 8 33 19 89; Fax: 8 33 19 95

E-mail: Th.Bremer@uni-muenster.de

Wolfgang Grycz

Wolfgang Grycz wurde 1932 in Frankfurt/Oder geboren. Das Studium an der Philosophischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin schloss er 1955 als Diplom-Slawist ab. Von 1955 bis 1961 war er Lektor und Redakteur für polnische und jugoslawische Literatur am Berliner Aufbau-Verlag. 1961 floh er mit der Familie nach West-Berlin. Von 1962 bis 1997 war Grycz Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Albertus-Magnus-Kolleg in Königstein/Taunus und in diesem Zusammenhang mit der Vorbereitung und Durchführung der Internationalen Kongresse Kirche in Not betraut. Daneben war er Mitglied der Redaktion des „Ost-West Informationsdienstes“. Seit 1996 ist er Berater von Renovabis für den Internationalen Kongress Renovabis.

Anschrift: Hainerbergweg 3, D-61462 Königstein

E-mail: Wolfgang.Grycz@t-online.de

Dr. Johannes Oeldemann

Johannes Oeldemann wurde 1964 in Dorsten geboren. Er studierte Katholische Theologie und Slawistik in Münster und Tübingen. Anschließend war er zwei Jahre lang im pastoralen Dienst der Diözese Münster tätig. Von 1996 bis 1998 war Oeldemann Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Ökumenischen Institut der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Seit Juli 1998 ist er als Referent bei Renovabis tätig, wo er für die Organisation des Internationalen Kongresses Renovabis und die Redaktion dieser Zeitschrift zuständig ist. Im Juni 1999 wurde er mit einer Arbeit über die ökumenischen Dialoge der Russischen Orthodoxen Kirche zum Dr. theol. promoviert.

Anschrift: siehe oben (Redaktionssekretariat)

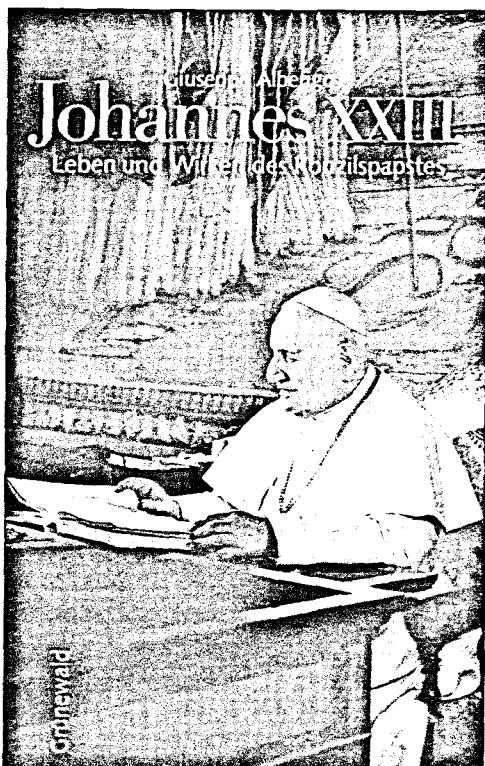
Bücher und Medien

- Albert, Gerhard / Oeldemann, Johannes (Hg.): Renovabis faciem terrae. Kirchliches Leben in Mittel- und Osteuropa an der Jahrtausendwende.* Trier: Paulinus, 2000.
ISBN: 3-7902-0067-0
- Baumgartner, I. / Friesl, Chr. / Máté-Tóth, A. (Hg.): Den Himmel offen halten. Ein Plädoyer für Kirchenentwicklung in Europa (Festschrift für Paul M. Zulehner).* Innsbruck: Tyrolia, 2000.
ISBN: 3-7022-2292-8
- Bohrer, Karl Heinz / Schell, Kurt (Hg.): Nach Gott fragen. Über das Religiöse. Sonderheft „Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken“.* Stuttgart: Klett-Cotta, 1999.
ISBN: 3-608-97007-X
- Franz, Albert / Jacobs Wilhelm G. (Hg.): Religion und Gott im Denken der Neuzeit.* Paderborn: Schöningh, 2000.
ISBN: 3-506-72602-1
- Haas, R. / Rivinius, K. J. / Scheidgen, H.-J. (Hg.): Im Gedächtnis der Kirche neu erwachen. Studien zur Geschichte des Christentums in* Mittel- und Osteuropa (Festgabe für Gabriel Adriányi). Köln u.a.: Böhlau, 2000.
ISBN: 3-412-04100-9
- Hoburg, Ralf: Protestantismus und Europa. Erwägungen für eine Kirche der Konfessionen.* Berlin: Wichern, 1999.
ISBN: 3-88981-113-2
- Kahle, Wilhelm: Wege und Gestalt evangelisch-lutherischen Kirchentums in Russland.* Erlangen: Martin-Luther-Bund, 2000.
ISBN: 3-87513-117-7
- Larentzakis, Gregorios: Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube.* Graz: Styria, 2000.
ISBN: 3-222-12786-7
- Schmidinger, Heinrich (Hg.): Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch?* Salzburger Hochschulwochen 1999. Innsbruck: Tyrolia, 1999.
ISBN: 3-7022-2253-7
- Vlk, Miloslav: Wird Europa heidnisch? Miloslav Kardinal Vlk im Gespräch mit Rudolf Kučera.* Augsburg: St. Ulrich, 2000.
ISBN: 3-929246-42-2

Schwerpunktthema des nächsten Heftes:

Europäische Integration

Die aktuelle Biographie zur Seligsprechung Johannes' XXIII.



Giuseppe Alberigo
Johannes XXIII.
Leben und Wirken des
Konzilspapstes
2000. 256 S. Geb.
DM 42,- / ÖS 307,- /
SFr 39,90
ISBN 3-7867-2288-9

Von der Kindheit über seine Zeit als Patriarch von Venedig und im diplomatischen Dienst der Kirche in der Türkei, in Bulgarien und in Frankreich bis zum kurzen, aber für die Kirche so entscheidenden Pontifikat zeichnet der bekannte Kirchenhistoriker den Lebensweg Roncallis nach. Er kann sich dabei auf bisher unveröffentlichte Quellen stützen. So entsteht ein lebendiges Bild einer der herausragenden Persönlichkeiten des 20. Jahrhunderts, die sich weit über die Grenzen der katholischen Kirche hinaus großer Beliebtheit erfreute.

Matthias-Grünwald-Verlag · Postfach 3080 · D – 55020 Mainz
mail@gruenwaldverlag.de · www.engagementbuch.de



Die vielen Gesichter der Globalisierung

Perspektiven einer menschen- gerechten Weltordnung

So lautet der Titel einer Studie, die von der Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik“ der Deutschen Bischofskonferenz und den kirchlichen Hilfswerken Adveniat, Caritas international, Misereor, missio und Renovabis erarbeitet wurde.

Die Studie setzt sich aus kirchlicher Sicht mit den Folgen des Globalisierungsprozesses auseinander und bringt das Anliegen weltweiter sozialer Gerechtigkeit zur Sprache.

Die Studie kann bestellt werden bei der Zentralstelle Weltkirche der

Deutschen Bischofskonferenz
Kaiserstraße 163, 53113 Bonn
Fax: 0228/103-335
E-mail: zsweltkirche@dbk.de