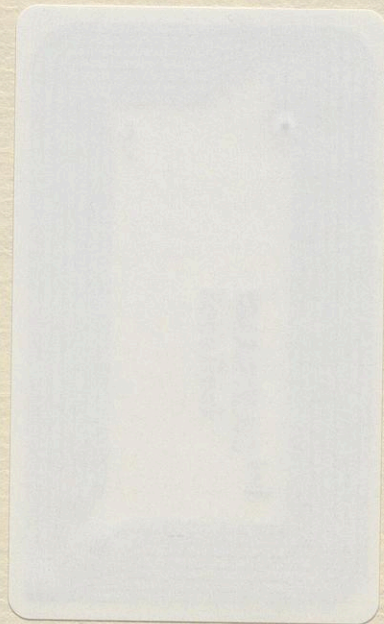




N12<519772852 021



ubTÜBINGEN



theol

OST-WEST

Europäische Perspektiven

Jahrgang 2002, Heft 1

2002, 2003

Wege aus einer belasteten
Vergangenheit

Schwerpunkt:
Erinnern und Versöhnen

Hauptwerte christlichen Lebens

Perspektive der Opfer

Deutsch-polnische Verständigung

„Vergangenheit ist heute“ –
Die Versöhnungsarbeit des
Maximilian-Kolbe-Werks

Interview mit der Priorin des
Karmels in Berlin-Plötzensee

Porträt: Philomena Franz

Zentralkomitee
der deutschen Katholiken

 **Renovabis**

3A 9833

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. Christof Dahm, Freising (Redakteur vom Dienst).

Erscheinungsweise: 4x im Jahr.

Bezugspreis: Einzelheft 6,15 €, Jahresabonnement 18,40 € (jeweils zzgl. Versandkosten).

Bezugsbedingungen: Bestellungen sind an den Verlag zu richten. Das Abonnement verlängert sich jeweils um ein weiteres Jahr, wenn bis 15. November keine schriftliche Abbestellung erfolgt.

Verlag:

Matthias-Grünewald-Verlag GmbH, Max-Hufschmidt-Straße 4a,
D-55130 Mainz, Tel.: 06131 / 9286-0, Fax: 06131 / 9286-26,
E-mail: mail@gruenewaldverlag.de; Internet: 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

Erinnern und Versöhnen – dieses Begriffspaar ist fester Bestandteil des öffentlichen Diskurses, wenn es um die Auseinandersetzung mit Holocaust und nationalsozialistischen Verbrechen geht. Aber auch um Unrecht neueren Datums, um die Opfer linkstotalitärer Gewalt oder ethnischen Hasses. Andererseits drohen diese Begriffe zum Schlagwort zu werden, das niemand mehr hinterfragt.

Erinnerung führt nicht automatisch zu Versöhnung. Dies macht Georg Kardinal Sterzinsky deutlich. Für den Christen habe Versöhnung zudem eine Dimension, die über menschliches Bemühen hinausreicht. Wichtig ist die Erinnerung aus der Perspektive der Opfer. Thomas Hoppe warnt deshalb davor, den Prozess einer sorgfältigen Aufklärung über die historische Wahrheit zeitlich hinauszuschieben.

Opfer zweier Diktaturen wurden die sog. „Ostarbeiter“. Irina Scherbakowa (Moskau) zeichnet ihr Schicksal nach. Nach der Rückkehr in die SU erwartete diese Menschen weitere Verfolgung. Licht in ein dunkles Kapitel deutsch-polnischer Beziehungen bringt eine Dokumentation über die Deutschen östlich von Oder und Neiße 1945–1950. Wolfgang Grycz würdigt dieses mutige Forschungsprojekt, das viele bedrückende Fakten bloßlegt. Zwei Mitautoren des Projekts beschreiben ihren Zugang zu dieser Problematik.

Weitere Beiträge schildern ein regionalgeschichtliches Projekt in Schlesien, prüfen die gesellschaftliche Bedeutung von Erinnerung anhand von Katyn und Chatyn, werten die Erinnerungs- und Versöhnungsarbeit des Maximilian-Kolbe-Werks.

Hoffnungsvoll stimmt ein Gespräch, das Michael Albus mit der Ziogeunerin Philomena Franz führte. Sie hat Schreckliches erlebt, dennoch hasst sie nicht. Wie schwierig Versöhnung ist, erklärt die Priorin des Karmels „Regina Martyrum“ nahe der Nazi-Hinrichtungsstätte Berlin-Plötzensee. Sie sei „immer ein Geschenk ... Sie beginnt beim ersten Schritt, den einer auf den Gegner zugeht, und bei der Aufnahme, die dieser ihm bereitet.“

Die Redaktion



Inhaltsverzeichnis

<i>Georg Sterzinsky</i>	
Erinnern und versöhnen. Hauptwerte christlichen Lebens ...	3
<i>Irina Scherbakowa</i>	
„Memorial“ und „Opfer zweier Diktaturen“	12
<i>Thomas Hoppe</i>	
Erinnerung und die Perspektive der Opfer	19
<i>Wolfgang Grycz</i>	
Anmerkungen zu einer Dokumentation:	
Die Deutschen östlich von Oder und Neiße 1945–1950	28
<i>Beate Herget</i>	
„Nur wer seine Heimat und ihre Vergangenheit kennt, kann ihre Zukunft verstehen.“	38
<i>Jörg Lüer</i>	
Katyn und Chatyn – Fragen an die gesellschaftliche Bedeutung von Erinnerung	45
<i>Wolfgang Gerstner</i>	
„Vergangenheit ist heute“ – Die Versöhnungsarbeit des Maximilian-Kolbe-Werks	52
Länderinfo	
Slowakei (<i>Jörg Basten</i>)	59
Interview	
Zögernde Schritte auf dem Weg zum anderen. Interview mit der Priorin des Karmels in Berlin-Plötzensee	61
Diskussion	
<i>Claudia Kraft</i>	
Veränderte Sicht der Vertreibungsproblematik?	64
<i>Jerzy Kochanowski</i>	
Einige persönliche Reflexionen zum Forschungsprojekt „Das Schicksal der Deutschen in Polen 1945–1950“	67
Bericht	
Praxis und Selbstverständnis christlicher Ostmitteleuropa-Gruppen	71
Porträt	
<i>Michael Albus</i>	
Wenn wir hassen, verlieren wir, wenn wir lieben, werden wir reich. Das Leben der Zigeunerin Philomena Franz	75
Bücher	80



Erinnern und versöhnen

Hauptwerte christlichen Lebens

Ein persönlicher Zugang

Im Juli 1998 fuhr ich mit einer großen Gruppe von Alt-Wolfsdorfern und einigen ihrer Nachkommen in die ostpreußische Heimat. Angezielt war ein Gottesdienst in der Kirche, in der ich getauft worden bin, in jenem Dorf, in dem ich gegen Ende des Zweiten Weltkriegs als Neunjähriger heftige militärische Kämpfe überlebt, dann nach seiner weitgehenden Zerstörung noch ein Jahr verbracht hatte und aus dem ich dann vertrieben worden war. Die meisten aus der Reisegesellschaft waren vor Jahrzehnten geflohen und fühlten sich als Vertriebene. Manche von ihnen hatten den Ort in den vergangenen Jahrzehnten schon besucht; ich selber auch. Zu nennenswerten Kontakten mit der dort wohnenden Bevölkerung war es nicht gekommen. – Nun also der Gottesdienst. Wir hatten die Vorstellung, dass wir ihn als Besuchergruppe in deutscher Sprache feiern und dass wir danach das Dorf wieder verlassen würden. Wir wurden jedoch feierlich empfangen, die polnische Bevölkerung drängte mit uns in die Kirche; der Erzbischof aus Olsztyn/Allenstein und Priester aus der Umgebung waren gekommen. So wurde die gottesdienstliche Feier zweisprachig. Verständlich, dass die Besinnung vor dem Bußakt, noch mehr dann die Predigt Vergebung und Versöhnung thematisierte und der Friedensgruß vor der heiligen Kommunion – buchstäblich „handgreiflich“ – die Bereitschaft zur Versöhnung ausdrückte. Nach der gottesdienstlichen Feier waren alle aus der Reisegesellschaft Gäste des Dorfes. Erinnerungen wurden wach.

Als Einzelne durch das Dorf gingen, um zu besichtigen, was zu besichtigen war, wurden sie auf die Höfe und in die Häuser gerufen und dort noch einmal freundlich bewirtet. Immer wieder wurde in Erinnerung gerufen, wie die einen das Dorf verlassen hatten und die anderen in das Dorf – fast ausnahmslos unfreiwillig – eingezogen waren. Zwei Tage später drängte es viele, noch einmal dorthin zu gehen, wo sie einmal

Georg Kardinal Sterzinsky ist Erzbischof von Berlin.

gelebt hatten, um den jetzigen Besitzern zu beteuern: Wir erheben keinen Anspruch auf Rückgabe. Die Besitzer ihrerseits baten um Verständnis, dass sie bzw. ihre Vorfahren sich niedergelassen hatten, erinnerten an schwere Zeiten des Anfangs und des Aufbaus und dankten für alle Zeichen der Versöhnung.

„Erinnern“ und „Versöhnen“ im gesellschaftlichen Alltag

Die geschilderten Erinnerungen betrafen schmerzliche, folgenschwere Ereignisse und Erlebnisse. Sie wurden zum Anlass, eine im Innern gewachsene Vergebung auszusprechen und Versöhnung zu vertiefen.

Erinnerung hat, wie jeder weiß, nicht immer eine solche Bedeutung. Beliebt sind in der deutschen und kirchlichen Öffentlichkeit Erinnerungen im Sinne der historischen Rückschau: in der Form von Jubiläen mit Danksagungen und Anerkennungen oder auch von Gedenkveranstaltungen mit moralischen Forderungen: „Wir müssen alles tun, damit von deutschem Boden nie wieder Krieg ausgeht.“ Man denke beispielsweise an die Feiern zum „Großen Jubiläum“ des Jahres 2000 oder an das Jahr 1995 – 50 Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs – mit seinen vielen Veranstaltungen.

Gerade das Gedenkjahr 1995 führte eindrucksvoll vor Augen, wie Erinnerung und Versöhnung aufeinander bezogen sein können. Gedenkfeiern und -schriften fragten nach der Versöhnung der vormaligen Kriegsgegner. Die katholische Kirche in Deutschland nahm den 50. Jahrestag der Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz als Gelegenheit wahr, die Versöhnung mit den Juden zu erbitten. Die deutschen und tschechischen Bischöfe riefen den Christen ihrer Länder zu, ihren Völkern ein Beispiel der Versöhnung zu werden. Die Misereor-Fastenaktion, die Nord-Süd-Fragestellungen thematisiert, stand unter dem

*Erinnerungen können Emotionen wecken, die einer Versöhnung zwi-
der laufen.*

Motto „Zeit für Versöhnung“. Während der Friedensdekade beteten Christen unterschiedlicher Konfessionen unter dem Leitwort „Versöhnte leben anders“, und manche ökumenische Versammlung

wählte das Thema Versöhnung. Bis heute wird eine Aussöhnung von ehemaligen Stasi-Mitarbeitern mit Stasi-Opfern angemahnt – ähnlich wie die von Schwarzen und Weißen in Südafrika. Offensichtlich gibt es die Erwartung, dass Erinnerung zur Versöhnungsbereitschaft führt.

Diese Erwartung täuscht natürlich. Denn Erinnerungen können auch Emotionen wecken, die einer Versöhnung zuwider laufen.

Ist es so sicher, dass „die Zeit Wunden heilt“ und die Einsicht reifen lässt, Schuld zu bekennen, um Vergebung zu bitten und Vergebung zu „gewähren“ bzw. auszusprechen?

Versöhnung ist in der Umgangssprache fast immer innerweltlich gemeint. Nur ausnahmsweise wird in der Öffentlichkeit auf die religiöse Dimension von Erinnerung und Versöhnung rekurriert. Richard von Weizsäcker hat dies in seiner viel beachteten Ansprache am 8. Mai 1985 getan. Der damalige Bundespräsident machte deutlich, dass es Versöhnung ohne Erinnerung – insbesondere auch an die Erfahrung millionenfachen Todes, die Teil des Innern eines jeden Juden sei – nicht geben könne und die Erinnerung zum jüdischen Glauben gehöre. „Die Erinnerung ist die Erfahrung vom Wirken Gottes in der Geschichte. Sie ist die Quelle des Glaubens an die Erlösung. Diese Erfahrung schafft Hoffnung, sie schafft Glauben an Erlösung, an Wiedervereinigung des Getrennten, an Versöhnung. Wer sie vergißt, verliert den Glauben. Würden wir unsererseits vergessen wollen, was geschehen ist, anstatt uns zu erinnern, dann wäre dies nicht nur unmenschlich. Sondern wir würden damit dem Glauben der überlebenden Juden zu nahe treten, und wir würden den Ansatz zur Versöhnung zerstören.“¹ Hier wird deutlich – und das gilt nicht nur für den jüdischen, sondern auch für den christlichen Glauben –, dass Erinnerung und Versöhnung eine bedeutsame Rolle im Verhältnis zwischen Gott und Mensch und in der Folge davon für das Verhältnis der Menschen untereinander spielt. Die Kirche steht in der großen Tradition der jüdischen Erinnerungskultur, die eindrücklich im Ersten (Alten) Testament zum Ausdruck kommt, hat aber in ihrer zweitausendjährigen Geschichte selbst eine Kultur der Erinnerung gebildet.

Theologische Aspekte des Erinnerns

„Erinnern“ und „Gedenken“ in biblischen Schriften

In den nordsemitischen Sprachen steht „zakar“ für „sich erinnern“ und „gedenken“, „wobei dadurch das wechselseitige Verhältnis zwischen

¹ Richard von Weizsäcker, Ansprache am 8. Mai 1985 zum 40. Jahrestag der Beendigung des Zweiten Weltkrieges (Text u.a. in: <http://www.nibis.ni.schule.de/~rs-leer/gesch/ge0047.htm>).

Jahwe und Israel bzw. dem einzelnen in Israel zum Ausdruck gebracht wird“.² Gott gedenkt des Menschen; der Mensch denkt an Gott.

Im Alten Testament ist häufig und betont vom Gedenken Gottes die Rede: Gott erinnert sich seines Bundes mit den Vätern und wird seine Versprechungen erfüllen. „In der ‚Erinnerung‘ Gottes kommen seine Gerechtigkeit und Bundestreue zum Ausdruck.“³ Umgekehrt gedenkt das Bundesvolk Gottes: im Erzählen von Geschichten bzw. in der Weitergabe von Glaubensbekenntnissen, die insbesondere die Rettung aus Ägypten ins Gedächtnis rufen und die Zeit der Volkwerdung Israels betreffen. So erinnert das alte heilsgeschichtliche Credo von Dtn 26,5-9 („Mein Vater war ein heimatloser Aramäer ...“) an die Hauptdaten der Heilsgeschichte in Konzentration auf die Geschichtsfakten. Diese Geschichten oder Bekenntnisse werden mit Gebeten oder Forderungen verknüpft. So ist in Dtn 26,10 das alte Credo mit einem Erntedank verbunden. Um Erinnerung an die Ahnen geht es bei der Auflistung von Stammbäumen (vgl. etwa Gen 10 f.). Wenn die Tora in bestimmten Situationen (vgl. z.B. Ex 20) vorgetragen und somit die Aktualität des Forderungscharakters der Gebote betont wird, bekommt der Mahncharakter der Erinnerung besonderes Gewicht.

Im Neuen Testament ist vom „Gedenken Gottes“ weniger ausdrücklich die Rede. Vielmehr versteht sich die gesamte Evangelien-Tradition als Erinnerung der geschichtlichen Christusoffenbarung im gemeinsamen Ursprungshorizont Israels. Im Zusammenhang damit sind alle neutestamentlichen Schriften Dokument der Erinnerung und Urkunden des Christusgeschehens, das im Pascha Jesu Christi seinen unüberbietbaren Ausdruck gefunden hat. Dessen wird in jeder Eucharistiefeier gedacht. So wird der neutestamentlich überlieferte Auftrag Jesu „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ (Lk 22,19; vgl. 1 Kor 11,25) erfüllt. Aufgerufen wird zu einem erinnernden Tun.

Zwischenfrage: Ist Gott vergesslich? Muss Gott erinnert werden?

„Erinnerung“ kann auch Hinweis darauf sein, dass jemand etwas vergessen hat, das nun ins Bewusstsein gerufen wird. Kann auch Gott etwas vergessen, woran er erinnert werden müsste? Können ihm die Menschen

² Hubert Ritt, Artikel „Gedenken/Gedächtnis“, in: Johannes B. Bauer (Hrsg.), *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz u. a. ⁴1994, S. 199-202, hier S. 199.

³ Ragner Leivestad, Artikel „mimneskomai“, in: Horst Balz/Gerhard Schneider (Hrsg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 2, Stuttgart u. a. ²1992, Sp. 1057-1059, hier Sp. 1058.

für eine gewisse Zeit „aus dem Bewusstsein entschwinden“? Das wäre ein Widerspruch zur Allwissenheit und Allgegenwart Gottes. Wenn etwa Apg 10,31 („Dein Gebet wurde erhört, und deine Almosen wurden vor Gott in Erinnerung gebracht“) derartiges nahe zu legen scheint, handelt es sich um eine anthropomorphe Formulierung, dass Gott des Menschen gedenkt.

Erinnern und Gedenken als Grundvollzug kirchlichen Lebens

Dem Auftrag zum Gedächtnis Christi ist die Kirche durch die Zeiten hindurch treu geblieben, und so sind „Erinnern“ und „Gedenken“ zu einem unverwechselbaren Grundvollzug kirchlichen Lebens geworden. Dass der Gedächtnischarakter als wesentlicher Aspekt der Eucharistiefeier heute ausdrücklich betont wird, ist auch der Tatsache zu verdanken, dass die jüdische Kategorie der „Erinnerung“ wieder deutlicher bewusst geworden ist.⁴ Das jüdische Paschamahl, bestehend aus einem Sättigungs-Festmahl und einem Gedächtnisritus, hat Vorbildcharakter bei der Entstehung des christlichen Gottesdienstes. So ist das Gedächtnis zu einer Grundkategorie christlichen Gottesdienstverständnisses geworden. Das gegenseitige Gedenken zwischen Gott und seinem Volk kennzeichnet nicht nur die Eucharistiefeier, sondern jeden christlichen Gottesdienst und letztlich alles christliche Beten und wirkt sich auch im Handeln aus, bis hinein in die gesellschaftliche Tätigkeit der Kirche.

Christliches Erinnern heute

In der Kirche wurde nach und nach bewusst, dass der Aufruf zu Gewissenserforschung und Erinnerung an Schuld und Verfehlungen der Christen auch die Kirche selbst betrifft, wenn sie ihren Auftrag, das Wort der Versöhnung zu verkünden (vgl. 2 Kor 5,19), glaubhaft erfüllen will. Folglich hat Papst Johannes Paul II. im Jahr 2000 auf bisher einmalige Weise öffentlich bekannt, dass auch die Kirche gesündigt und gefehlt hat, und er hat um Vergebung gebeten. Schuldbekenntnis und Vergebungsbitte sollen der „Reinigung des Gedächtnisses“ dienen und damit einer selbstkritischen Auseinandersetzung mit der von Sünde entstellten Vergangenheit der Kirche.⁵

⁴ Vgl. Wilhelm Breuning, Was erbringt der jüdisch-christliche Dialog für das katholisch-evangelische Gespräch?, in: ders., Dogmatik im Dienst an der Versöhnung, Würzburg 1995, S. 185.

⁵ Vgl. Gerhard Ludwig Müller, Vorwort, in: Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die

Sodann ist die Erinnerung an die gestalterischen Kräfte der jüdisch-christlichen Tradition vonnöten. Die Werte dieser Tradition zur Geltung zu bringen, gehört zum Beitrag, den Christen und Juden in den aktuellen Debatten um Globalisierung und europäische Einheit besteuern können. Dabei geht es nicht nur um die Würdigung von Vergangenen, sondern um den Aufweis, dass die geistigen Grundlagen dieser Tradition von bleibendem Wert sind. Als Beispiel sei die monastische Weisheit genannt. Vom hl. Benedikt etwa, dem ersten Patron Europas, kann man vor allem die Weisheit des rechten Maßes lernen, das ausgewogene Verhältnis und die fruchtbare Beziehung zwischen Arbeit und Gebet, zwischen Individuum und Kommunität (Einsamkeit und Gemeinsamkeit), zwischen Entschiedenheit und Offenheit (Beständigkeit und Flexibilität), zwischen Weltentsagung und Weltfreude. Angesichts der Gefahren, denen Europa und die gesamte Menschheit am Beginn des 21. Jahrhunderts erliegen können, brauchen wir eine neue Würdigung der Weisheit, die für Kultur und Moral mindestens genauso viel erbracht hat wie die moderne wissenschaftliche Forschung.

Das bedeutet nicht, dass sich Christen auf „vormoderne“ Positionen zurückziehen dürfen. Im Gegenteil, vom heute herrschenden säkularen Lebensgefühl erreicht, haben sie daran zu erinnern, dass Gott des Menschen auch heute gedenkt und dass die Eigenwertigkeit der Schöpfung erst im Horizont der größeren Wirklichkeit Gottes begriffen ist. Christen haben erfahren und glauben, dass Gott für den Menschen – das Individuum und die

Erinnerung ist eine wichtige Voraussetzung für Versöhnung.

Menschheit – maßgeblich ist, und zwar als Ursprung (Schöpfer), als Weg (Erlöser) und als Ziel (Vollender). Diese Überzeugung können Christen in gesellschaftlichen Debatten ebenso wenig verschweigen wie die, dass Erinnerung wichtige Voraussetzung für Versöhnung ist.

Versöhnung aus theologischer Perspektive

Gottes Versöhnungsbereitschaft in der Verkündigung Jesu

Gott ist zur Versöhnung der Menschen bereit, er verlangt geradezu nach ihr – das ist nicht nur zentrales Thema in der Verkündigung Jesu, sondern

Verfehlungen in ihrer Vergangenheit. Ins Deutsche übertragen und herausgegeben von Gerhard Ludwig Müller. (Internationale Theologische Kommission. Neue Kriterien 2). Einsiedeln, Freiburg, S. 10.

die Botschaft des gesamten Christusgeschehens. Dem Versöhnungsanliegen Gottes gibt Jesus insbesondere im Gleichnis vom barmherzigen Vater (Lk 15) unmissverständlich Ausdruck. „Evangelium im Evangelium“⁶ wird diese Perikope genannt, um ihre zentrale Bedeutung zu unterstreichen. Indem Gott den Menschen Versöhnung anbietet und seine Allmacht im Schonen und im Erbarmen erweist, ist er „der immer größere Gott“.

In der Gleichniserzählung wird fassbar, wie weit Gottes Vergebungsbereitschaft geht. Unvorstellbar, wie der Vater mit dem Heimkehrenden umgeht: Er geht ihm entgegen, rechnet ihm nichts vor, nimmt ihn in die Arme, feiert ein Fest. „Unheilbar“, unüberwindbar ist für Gott nicht die schlimmste Tat, sondern nur die Selbstgerechtigkeit, wie sie im Gleichnis am älteren Sohn zu erkennen ist.

Die Botschaft von Gottes endlosem Erbarmen kann deshalb wirkungslos bleiben. Denn es gibt eine – wie immer verursachte – Blindheit für die eigene Schuld und den Versuch, Schuld zu leugnen oder zu bagatellisieren. Wenn nicht alles täuscht, bewegt den heutigen Menschen die Frage „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“ nicht. Doch gibt es auch die Erfahrung: Je näher einer Gott kommt, um so mehr erkennt er seine Schuld.

Versöhnung als ein Motiv des paulinischen Verständnisses von Erlösung

Paulus nimmt das Versöhnungsmotiv auf. Er gebraucht Begriffe, die auf den griechischen Wortstamm „*alasso*“ zurückgehen und ursprünglich bedeuten: Feindschaft, Zorn oder Krieg mit Freundschaft, Liebe oder Frieden vertauschen; also Versöhnung im individuell-zwischenmenschlichen oder im politischen Bereich meinen.

Wenn Paulus von Versöhnung spricht, geht es ihm zuerst um die Beziehung zwischen Gott und Mensch, aber die Initiative zu Versöhnung geht dabei eindeutig von Gott aus. Paulus schreibt an zentraler Stelle: Gott hat uns mit sich versöhnt, „indem er den Menschen ihre Verfehlungen nicht anrechnete“ (2 Kor 5,19; vgl. Röm 5,1-11). Er ist überzeugt, dass nur durch diese Versöhnung die gesamte Menschheit aus ihrer ausgewogenen Unheilssituation befreit werden kann. In dieser Versöhnung erweist Gott seine Liebe zu den Menschen. „Realgrund“ der Versöhnung ist der Sühnetod Jesu am Kreuz. Der Mensch kann die Versöhnung nur empfangen, nicht selbst bewirken.

⁶ Vgl. etwa Jacob Kremer, *Lukasevangelium*, Würzburg ²1992, S. 160.

Beitrag der Christen: als Versöhnte leben

Wie wirkt sich die Versöhnung mit Gott aus? In der Versöhnung mit sich selbst und mit anderen Menschen! Versöhnung mit Gott wird zur Quelle zwischenmenschlicher Versöhnung. Wie der Versöhnte lebt, sagt Jesus in den Seligpreisungen: in der Armut vor Gott, im Hunger nach der Gerechtigkeit des Gottesreiches, im barmherzigen und friedentiftenden Handeln, im Verzicht auf Gewalt und in der Bereitschaft, sogar Verfolgung in Kauf zu nehmen. Mt 5,23-24 betont den Vorrang der Versöhnung vor der Darbringung eines Opfers. In 1 Kor 7,11 mahnt Paulus: Wenn die Frau sich gegen den Willen des Herrn vom Mann trennt, „versöhne sie sich wieder mit dem Mann“. Die wohl kostbarste Frucht der empfangenen Versöhnung besteht darin, dass einer dem

Versöhnung mit Gott wird zur Quelle zwischenmenschlicher Versöhnung.

Feind verzeihen kann – wie Jesus am Kreuz. Für die christliche Gemeinde hat das zur Konsequenz, dass sie selbst Ort für das Zusammenleben der Versöhnten

sein muss. Das muss auch in die Gesellschaft hineinwirken und alle Versöhnungsprozesse befruchten.

Die Versöhnung mit Gott wie die Versöhnung zwischen Völkern, Rassen und Nationen, zwischen gesellschaftlichen Gruppen, Kirchen, Konfessionen und Religionen, auch zwischen Einzelnen und die Versöhnung mit sich selbst wird immer neu eine Aufgabe bleiben, weil es in der Welt immer wieder zu Rissen und Spaltungen kommt: zu Rissen zwischen Gott, dem Schöpfer der Welt, und seiner Schöpfung, zwischen Völkern und Gruppen, zwischen einzelnen Menschen (auch zwischen Mann und Frau) sowie im Menschen selbst. Dieser Aufgabe können wir Menschen nur gerecht werden, indem wir immer wieder zur Quelle – dem versöhnenden Gott – gehen und uns zur Versöhnung bereiten lassen. Das Vaterunser erinnert daran, dass keine Zusage Gottes so sehr an eine Bedingung gebunden ist wie die Zusage der Vergebung.

„Lasst euch versöhnen mit Gott!“ (2 Kor 5,20). Nirgendwo wird die Versöhnung so erlebt wie in der sakramentalen Feier der Buße. In neuerer Zeit ist es aber auch zur „Neuentdeckung der vielfältigen Orte der Erfahrung von Vergebung und Versöhnung“⁷ gekommen, die Menschen bestärken sollen, als Versöhnte zu leben.

⁷ Reinhard Meßner, Feiern der Umkehr und Versöhnung, in: Gottesdienst der Kirche. (Handbuch der Liturgiewissenschaft. 7/2), Regensburg 1992, S. 231.

Der katholischen Kirche in Berlin ist es insbesondere nach dem Mauerfall ein Anliegen, als eine zwischen Ost und West versöhnte Gemeinschaft zu leben und auf diese Weise zu versuchen, einen Beitrag zur Versöhnung in der Gesellschaft zwischen „Opfern und Tätern“ und zwischen „Ost und West“ zu leisten. Bemühungen um die Aussöhnung zwischen den Völkern finden Ausdruck in der Akzeptanz und Unterstützung der nach Berlin kommenden Migranten. Das besondere Augenmerk richtet sich dabei auf die polnischen Nachbarn, was sich insbesondere in den Unternehmungen der Aktion Sühnezeichen oder in der Schaffung von Entschädigungs- und Versöhnungsfonds zeigt. Die Versöhnung zwischen Angehörigen verschiedener Religionen darf in Berlin, wo die Vernichtung der Juden beschlossen wurde, gerade mit den „älteren Brüdern“ der Christen nicht fehlen. Nach den schrecklichen Terrorattacken in den USA im September 2001 haben auch die Begegnung und das versöhnte Miteinander von Christen und Muslimen neue Bedeutung gewonnen. Um in ökumenischer Hinsicht die Versöhnung voranzutreiben, arbeiten das Erzbistum, die Evangelische Kirche und weitere Kirchen und kirchliche Gemeinschaften im Ökumenischen Rat Berlin-Brandenburg zusammen. Auch die gemeinsame Vorbereitung des Ökumenischen Kirchentages 2003 ist unter der Versöhnungsperspektive zu betrachten.

„Versöhnte Erinnerung“ als Ziel

Worauf zielen die Erinnerungen, von denen die Rede war? Auf eine „versöhnte Erinnerung“! „Alle Glieder der Kirche sind eingeladen, sich der versöhnten Erinnerung zu öffnen und sich davon formen zu lassen“⁸, heißt es im Dokument „Erinnern und Versöhnen“ der Internationalen Theologischen Kommission. Diese Einladung gilt nicht nur Christen, sie ist an alle Menschen guten Willens gerichtet.

⁸ Erinnern und Versöhnen (wie Anm. 5), S. 82.

„Memorial“ und „Opfer zweier Diktaturen“

Manchmal genügt nur ein kleiner Stein, um eine ganze Lawine ins Rollen zu bringen.

Genau das geschah im Jahre 1990, als nach einer eher zufälligen Publikation in der Zeitung „Iswestija“ über die mögliche Entschädigung der ehemaligen Zwangsarbeiter eine Flut von Briefen zu „Memorial“¹ kam. Täglich brachte die Post Tausende von Briefen in großen Säcken. Der Anstoß zu dieser Flut von Briefen war allerdings von außen gekommen. Ende der achtziger Jahre hatten die Grünen im Deutschen Bundestag beantragt, die Frage einer Entschädigung für Zwangsarbeiter auf die Tagesordnung des Parlaments zu setzen.

„Gibt es denn wirklich noch Menschen, die uns nicht vergessen haben?“ hieß es in einem von 400.000 Briefen ehemaliger Ostarbeiter, die an die Adresse der Gesellschaft „Memorial“ gelangten. Und das war keine zufällige Adresse, denn es war selbstverständlich, dass die gesellschaftliche Organisation, die sich als ihre Hauptziele historische Aufklärung, Wiederherstellung der geschichtlichen Wahrheit und Schutz der Menschenrechte gesetzt hatte, begonnen hatte, Schicksale ehemaliger Zwangsarbeiter zu erforschen. Man wusste damals aber nur sehr wenig über dieses Thema und über diese Menschen. Warum?

Das Schicksal der „Ostarbeiter“

Wenn in der stalinistischen Nachkriegszeit überhaupt über die Opfer des Faschismus gesprochen wurde, waren in der Regel die Häftlinge der deutschen Konzentrationslager gemeint. Selbst über sie sprach man nur in ganz abgehobenem und mythisiertem Sinn. Unsere eigenen ehemali-

¹ „Memorial“, Internationale Gesellschaft für historische Aufklärung, Menschenrechte und soziale Fürsorge, wurde 1988 ins Leben gerufen. Nähere Informationen finden sich auf der homepage: <http://www.memo.ru>.

Dr. Irina Scherbakowa, Historikerin, ist bei „Memorial“ Projektleiterin für die historische Arbeit mit Jugendlichen.

gen Häftlinge – und hier waren es vor allem die ehemaligen Kriegsgefangenen – waren für die Machthaber eine verdächtige und ungewollte Kategorie von Opfern. In der eisernen stalinistischen Logik bedeutete es: Hatte jemand überlebt, so musste er auf jeden Fall ein Verräter sein. Das Schicksal der sowjetischen Kriegsgefangenen in Deutschland war unglaublich schrecklich, aber auch nach der Befreiung erwartete sie oft das Lager – die Filtrierungslager des NKWD und danach entweder der GULAG oder Zwangsarbeit in irgendeiner Form. Selbst wenn keine unmittelbaren Repressalien folgten, bildete die Kriegsgefangenschaft in jedem Fall einen schwarzen Fleck im Lebenslauf. Es gab da diesen einen Punkt in allen sowjetischen Fragebögen: „Waren Sie in Kriegsgefangenschaft, lebten Sie während des Krieges in den besetzten Gebieten?“

Das „Ja“ stempelte den, der den Fragebogen hinsichtlich Kriegsgefangenschaft oder Zwangsarbeit ausfüllte, automatisch zu einem Menschen zweiter Klasse.

Und dieser eine Punkt im Fragebogen blieb bis in die Zeit der Perestroika erhalten: Wenn man sich um einen Arbeits- oder Studienplatz bewarb oder wenn man eine Auslandsreise beantragen wollte – diesen Punkt musste man immer und überall beantworten. Das „Ja“ stempelte den, der den Fragebogen ausfüllte, automatisch zu einem Menschen zweiter Klasse. Und der schwarze Fleck traf auch die Angehörigen – Ehemann, Ehefrau, Schwester oder Bruder.

Während des „Tauwetters“ unter Chruschtschow begann man, etwas mehr über die Konzentrationslager zu schreiben und jene, die in deutscher Gefangenschaft gewesen waren, bis zu einem gewissen Grad moralisch zu rehabilitieren. Juristisch sollten sie erst 30 Jahre später rehabilitiert werden.

Aber über jene anderen, die keine Häftlinge im Konzentrationslager gewesen waren, die in deutschen Fabriken gearbeitet hatten, bei deutschen Bauern, oder als Kindermädchen in einer deutschen Familie – mit einem Wort, über jene, die nicht hinter Stacheldraht gelebt hatten, sondern oft in unmittelbarer Nähe zu Deutschen, war damals fast gar nichts bekannt. Und das deutsche Wort „Ostarbeiter“, wie diese Menschen in Deutschland genannt worden waren, tauchte in unserer Presse erst in den neunziger Jahren auf. Während des Krieges hatte man sie „Verschleppte“ genannt und danach in der offiziellen Sprache des NKWD „Repatriierte“.

Sie waren – um Primo Levi zu zitieren – „Menschen aus der Grauzone“. Man sah und hörte sie nicht. In erster Linie, weil sie selbst sich

versteckten und schwiegen. Dabei handelte es sich um eine große Anzahl von Menschen: Rund 5 Millionen waren aus den besetzten sowjetischen Gebieten zur Arbeit nach Deutschland verschleppt worden, rund zwei Drittel von ihnen kehrten in die Heimat zurück. Die ehemaligen Ostarbeiter schwiegen wesentlich länger als alle anderen Opfer des stalinistischen Regimes.

Das hatte mehrere Gründe, die beiden wichtigsten aber waren *Angst* und *Schuldgefühle*.

Die Angst hatte diese Menschen ihr ganzes Leben lang begleitet. Viele von ihnen hatten sie schon als Kinder kennen gelernt, weil ihre Eltern den Repressionen während der dreißiger Jahre zum Opfer gefallen waren. Dann kam die Angst vor der deutschen Okkupation. Und die Angst davor, zur Arbeit nach Deutschland verschleppt zu werden. Und die ständige Angst, die sie empfanden, als sie sich schon in Deutschland befanden: vor Prügeln, vor dem Konzentrationslager, vor den Bombardements. Und dann schließlich eine neue Angst, die direkt nach der Befreiung einsetzte: die Angst, des Vaterlandsverrats beschuldigt zu werden.

Neben der Angst gab es aber bei den ehemaligen Ostarbeitern ohne Zweifel manchmal unterschwellig, manchmal völlig offen auch ein großes Schuldgefühl. Schließlich gehörte die große Mehrheit dieser Menschen zu einer Generation, deren Bewusstsein durch die Stalinzeit geprägt worden war. Auf keinen Fall durfte man sich dem Feind ergeben und natürlich schon gar nicht für das faschistische Deutschland arbeiten. Und je weniger schrecklich und schwierig ihr Leben in Deutschland war, um so größere Angst hatten sie zu erzählen, was sie erlebt hatten. Denn ihre Erfahrungen und das, was sie erlebt hatten, passten überhaupt nicht in das in jenen Jahren entstehende mythologische Bild vom Großen Vaterländischen Krieg.

Last der Erinnerung

Die Mehrheit jener, die an „Memorial“ geschrieben haben, sind 1925 bis 1927 oder sogar noch später geboren worden, und das bedeutete, dass sie ganz jung, als Halbwüchsige, ohne jede Lebenserfahrung, nach Deutschland gerieten. Darüber hinaus konnten sie die Sprache jenes Landes, in das man sie verschleppte, nicht sprechen und nicht verstehen. Während jener drei Jahre, die sie in der Regel in Deutschland verbrachten, wechselten die meisten von ihnen immer wieder die Aufenthaltsorte – aus einem

Arbeitslager ins andere, von einem Dienstherrn zum nächsten ... Auch das war natürlich ein Grund dafür, dass die Erinnerung bei vielen nur bruchstückhaft war, ohne Daten, Städte, Namen.

Außerdem hatte die Angst verursacht, dass sich viele ehemalige Zwangsarbeiter nicht unter ihrem eigenen Namen in Deutschland wieder fanden. Ein falscher Name, eine andere Nationalität, das bedeutete oft eine Überlebenschance. Einige bezeichneten sich nicht als Russen, sondern als Ukrainer, weil die Meinung herrschte, dass es in Deutschland besser sei, Ukrainer zu sein als Russe. Und nach der Befreiung wiederum verleugneten sie so ihre Eltern, wenn diese zum Beispiel in Russland den stalinistischen Repressionen zum Opfer gefallen waren. Oder sie verheimlichten die Wahrheit über ihr Leben in Deutschland. Natürlich waren viele in Russland gezwungen, ihre Vergangenheit zu verheimlichen, die familiären Wurzeln auszureißen. Diese Notwendigkeit entsprang dem verständlichen Wunsch, unter den Bedingungen des stalinistischen Regimes zu überleben. Bei den Zwangsarbeitern aber zog sich diese Verleugnung über Jahrzehnte hin, sodass es verschiedene Versionen ihres Schicksals gab: eine in Deutschland und eine nach der Rückkehr.

Bei den Zwangsarbeitern zog sich die Verleugnung über Jahrzehnte hin, so dass es verschiedene Versionen ihres Schicksals gab: eine in Deutschland und eine nach der Rückkehr.

Was befand sich also in den Postsäcken, die damals zu „Memorial“ kamen? Vor allem Briefe von ehemaligen Zwangsarbeitern oder Zwangsarbeiterinnen mit kurzen biographischen Informationen darüber, wann und wo er oder sie nach Deutschland verschleppt worden waren, wo sie in Deutschland gearbeitet hatten, wann und von wem sie befreit worden waren.

Für viele war es das erste Mal in ihrem Leben, dass sie jemandem außerhalb der offiziellen sowjetischen Behörden über ihre Vergangenheit berichteten. Seltener fand man in diesen Briefen Dokumente oder Fotos, die mit Deutschland verbunden waren. „Außer meinem Gedächtnis habe ich keine anderen Dokumente“, so stand es wörtlich in einem dieser Briefe. Irgendwelche deutsche Dokumente aufzubewahren, war äußerst gefährlich – und trotzdem bekam „Memorial“ Hunderte von Dokumenten und Fotos, deutsche Arbeitskarten mit Fotos und Fingerabdrücken, Geburtsurkunden, Passierscheine, Briefe, deutsche Postkarten u.a. Häufiger als vieles andere kamen private Fotos, Gruppenfotos, manchmal auch die Fotos von Deutschen zum Vorschein, bei denen z.B.

eine Zwangsarbeiterin als Dienstmädchen gearbeitet hatte. An diesen Fotos konnte man auch sehen, dass die Deutschlandserfahrungen oft vielschichtiger und widerspruchsvoller waren, als man es sich hätte vorstellen können. Zugesandt wurden auch, allerdings selten, niedergeschriebene Erinnerungen.

Aber viel wichtiger war die Tatsache, dass die meisten der ehemaligen Zwangsarbeiter zum ersten Mal die Möglichkeit bekommen hatten, offen über ihre Vergangenheit zu schreiben, ohne Angst und Schuldgefühle. In diesem Sinne wurde eine wichtige gesellschaftliche Aufgabe erfüllt. In den Briefen klang es wie ein Refrain: „Mein ganzes Leben hatte ich Angst, die Wahrheit zu sagen, sogar gegenüber meinen Kindern. Bis heute spreche ich mit meinem Sohn nicht darüber“ (aus dem Brief von Pawel S., Jahrgang 1927). „Der Stempel hing über dem Schicksal, schade, dass viele nicht lange genug gelebt und nie erfahren haben, dass nun die Zeit gekommen ist, uns zu rechtfertigen, uns zu befreien, denn worin waren wir denn schuldig, dass wir das ganze Leben lang diskriminiert wurden“ (Taisija I., Jahrgang 1926).

Versuch einer Aufarbeitung

Zur Erforschung des Schicksals ehemaliger Zwangsarbeiter entstand das umfangreiche Projekt „Opfer zweier Diktaturen“ – ein Gemeinschaftsprojekt der Gesellschaft „Memorial“ und der Heinrich-Böll-Stiftung in Moskau. Die fast 400.000 Briefe von ehemaligen Zwangsarbeitern wurden archiviert, und auf dieser Basis ist eine Datenbank entstanden. Viele der örtlichen Abteilungen von „Memorial“ erarbeiteten auch ihre eigenen wissenschaftlichen Programme, die im direkten Zusammenhang mit der Geschichte der jeweiligen Region standen. Besonders intensive Forschungen wurden in St. Petersburg, Krasnojarsk, Tomsk, Perm, Rjasan und Jekaterinburg betrieben. Die Materialsammlung erfolgte im gesamten Land.

In St. Petersburg wurde eine ständige Ausstellung eröffnet, die dem Thema der Zwangsarbeiter in Deutschland und vor allem auch ihrem tragischen Schicksal im eigenen Land nach der Befreiung gewidmet war.

Die Gesellschaft „Memorial“ hat nun seit fast einem Jahrzehnt neben ihren gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Arbeiten zur Geschichte der Sowjetunion deutsche und andere ausländische Wissenschaftler bei ihren Untersuchungen unterstützt und darüber hinaus soziale Aufgaben gegenüber früheren Zwangsarbeitern in Ansätzen erfüllt. „Memorial“

wurde für Wissenschaftler im In- und Ausland zu einer Anlaufstelle für die eigene Forschungstätigkeit. In den neunziger Jahren organisierte „Memorial“ auch Begegnungsreisen ehemaliger Zwangsarbeiter nach Deutschland. Der Zweck solcher Reisen bestand vor allem darin, den ehemaligen Zwangsarbeitern ein Wiedersehen mit den Stätten ihrer früheren Zwangsarbeit zu ermöglichen und die Veränderungen in den beiden Staaten Nachkriegsdeutschlands erfahrbar zu machen, was sicherlich Teil der „Versöhnung“ sein kann.

Aber wie kann man die Jugendlichen im heutigen Russland mit diesen Erfahrungen konfrontieren?

Über die Ausschreibung von Wettbewerben zu historischen Themen kann man Jugendliche an die Thematik heranführen. In den vergangenen beiden Jahren hat „Memorial“ einen Schülerwettbewerb mit historischen Arbeiten für die Oberstufe der höheren Schulen unter dem Titel „Der Mensch in der Geschichte – Russland im 20. Jahrhundert“ durchgeführt. An diesem Wettbewerb haben bereits über 3.000 Bewerber aus 80 Gebieten Russlands teilgenommen. Schon im ersten Wettbewerb gab es einige Dutzend Arbeiten über die Schicksale ehemaliger Zwangsarbeiter und über ihre Erfahrungen während des Krieges in Deutschland und in der Nachkriegszeit in der Sowjetunion. Meistens war das für die Schüler eine Entdeckung in der Geschichte der eigenen Familie oder in der Nachbarschaft; für die Opfer war es oft die erste Möglichkeit, über ihre Erfahrungen zu sprechen. Man plant, im Rahmen des Schülerwettbewerbs in den nächsten Jahren ein Sonderthema „Zwangsarbeiter“ auszuschreiben. Das kann auch ein wirksames Mittel gegen die neue Mythologisierung des Großen Vaterländischen Krieges werden, die sich derzeit in Russland wieder abzeichnet.

Diese Aufklärungsarbeit führte zum Teil dazu, dass die Öffentlichkeit in Russland sich für das Thema der Zwangsarbeiter zu interessieren begann. Vieles erfolgte auch durch die Medienarbeit im Fernsehen, im Hörfunk und in den Printmedien.

Besonders viele Probleme entstanden, als die ersten Entschädigungsgelder Mitte der neunziger Jahre aus Deutschland an die ehemaligen Zwangsarbeiter ausgezahlt werden sollten. Es kamen erneut viele Briefe mit Anfragen zu „Memorial“, und man musste die Informationen, wie diese Auszahlungen erfolgen sollten, den Menschen vermitteln. Menschenfeindlichkeit und Bürokratismus der russischen sozialen Institutionen sowie die Unwissenheit der ehemaligen Ostarbeiter über ihre Rechte führten dazu, dass einige gar nicht an das ihnen zustehende Geld

gekommen sind. Diese Fragen versuchte „Memorial“ mit Hilfe der Medien und der Kontrolle von der Seite der Öffentlichkeit zu lösen.

Als in Deutschland die Entschädigungsfrage im Jahre 1999 wieder gestellt worden ist, hat „Memorial“ sehr aktiv mitgeholfen und den deutschen Experten all die in diesen Jahren gesammelten Erfahrungen und Informationen zur Verfügung gestellt.

Soziales Engagement

Heute ist vor allem die soziale Arbeit mit den ehemaligen Zwangsarbeitern von Bedeutung. Unter sozialer Arbeit verstehen wir besonders die Schaffung von Verbindungen untereinander in den Provinzen, die Organisation von Treffen und Veranstaltungen sowie die Entwicklung von Betreuungsformen zur Selbsthilfe.

Bei der Organisation der Aufklärungs- und Sozialarbeit muss man bedenken, dass dieses Thema in Russland immer noch nicht aufgearbeitet und kaum zum Bestandteil der Erinnerungskultur in der Gesellschaft geworden ist. Im Unterschied zu den ehemaligen GULAG-Opfern haben die ehemaligen Zwangsarbeiter keine organisierte Verbandsorganisation.

Die Thematik der „Ostarbeiter“ ist in Russland immer noch nicht aufgearbeitet und bisher kaum zum Bestandteil der Erinnerungskultur in der Gesellschaft geworden.

Nur wenige von ihnen erreichten etwas im Leben. Man kann schon nachdenklich werden, wenn man immer wieder mit unerfüllten elementaren Bedürfnissen konfrontiert ist, die einen Menschen sein Leben lang verfolgen. „Mein Mann und ich bauten ein Haus aus Kisten – und in dem leben wir bis heute. Na und, was hätten wir tun sollen, lebendig kann man sich schließlich nicht ins Grab legen.“ So hieß es in einem der Briefe.

So verbinden sich vielleicht die letzten Hoffnungen dieser Menschen mit den Entschädigungen, die von der deutschen Stiftung „Erinnerung, Verantwortung und Zukunft“ kommen.

Aber nicht umsonst heißt das Memorial-Zwangsarbeiterprojekt „Opfer zweier Diktaturen“, denn man ist überzeugt, dass sich an dem tragischen Schicksal dieser Menschen auch der Sowjetstaat schuldig gemacht hat. Diese tragische Wahrheit zu verschweigen käme einer Absage an die eigene Erinnerung gleich. Also muss man jetzt noch versuchen nachzuholen, was in all den Jahren versäumt worden ist.

Erinnerung und die Perspektive der Opfer

Einer wachsenden Zahl von heute lebenden Menschen stellt sich die Frage nach angemessenen Formen des Erinnerns an eine Vergangenheit, die das Verhältnis zwischen den Deutschen und ihren östlichen Nachbarn belastet, gewissermaßen „von außen“, weil nicht mehr vor dem Hintergrund eigenen Erlebens. Diese Tatsache erweist sich als ambivalent: Sie wirkt sich einerseits entlastend aus, wo unmittelbare Teilhabe am Geschehen, die Verstrickung in Unrecht und Schuld hätte bedeuten können, nicht möglich war; sie schafft jene Distanz, aus der heraus das Beurteilen von Einzelereignissen im Rahmen größerer Zusammenhänge leichter fallen mag. Doch zugleich kommt solche Distanziertheit nur allzu oft auch einem Verlust von Wahrnehmungsfähigkeit gleich – zuerst einer Wahrnehmungsfähigkeit für das Leiden der Opfer, das in den meisten der Überlebenden bis heute fort dauert.

Gegenwärtigkeit des Vergangenen: Die Perspektive der Opfer

Dieses Leiden ist der Grund, warum für die Opfer mit der Aufgabe des Erinnerns eine deutlich andere Inanspruchnahme verbunden ist als für diejenigen, die aus verschiedensten Gründen solche Leiderfahrungen nicht teilen. Opfer sehen sich mit der Notwendigkeit konfrontiert, ihren unerträglichen Erinnerungen standzuhalten. Es ging dabei ja nicht um zeitweise Störungen persönlicher Beziehungen, die allmählich an Bedeutsamkeit abnehmen, jedenfalls bei einem durchschnittlichen Maß an Verständigungsbereitschaft überwindbar scheinen. Gemeint sind vielmehr solche extremen Erfahrungen von Erniedrigung und Unrecht, dass derjenige, der ihnen ausgesetzt ist, aus dem Kontext einer gemeinsamen

Prof. Dr. Thomas Hoppe lehrt Katholische Theologie unter besonderer Berücksichtigung der Sozialwissenschaften und der Sozialethik an der Universität der Bundeswehr Hamburg.

Lebenswelt mit denen, von welchen er dies erfährt, gewissermaßen herausfällt: Ihm widerfährt nichts Geringeres als die Negation seines fundamentalen Anspruchs auf eine Anerkennung als Person, auf eine menschenwürdige Behandlung. Diese Negation kann unterschiedliche Formen annehmen. Besonders sinnfällig wird sie dort, wo Menschen an Leib und Leben physisch bedroht werden oder miterleben müssen, dass ihre Angehörigen einer derartigen Bedrohung zum Opfer fallen.

Die Folgen solcher Erfahrungen liegen nicht nur in der nachhaltigen Beschädigung von künftigen Lebenssituationen. Sie bestehen vielmehr auch in einem fundamentalen Verlust des „Weltvertrauens“, oft zugleich der elementaren Befähigung zu einem Vertrauensverhältnis zu Mitmenschen. Fast immer ist dieser Verlust an Vertrauensfähigkeit mit der Wahrnehmung verbunden, dass die Eigenart der persönlichen Erfahrung von niemandem erfasst werden kann, der nicht zumindest etwas Ähnliches erleiden musste. Situationen extremer Ohnmacht und völligen Ausgeliefertseins bringen eine Weltwahrnehmung mit sich, der nichts mehr als verlässlich gilt, insbesondere nicht das, was landläufig für ein Kennzeichen zivilisatorischer Normalität gehalten wird. Der Zerfall bisheriger Plausibilitäten, das Wissen darum, zu welchen Grausamkeiten menschliches Handeln imstande ist, verändert grundlegend den Blick auf die Abläufe in der Lebenswelt. So konstituiert sich eine „Opferperspektive“, die sich von derjenigen der Täter oder von Menschen, die weder in die eine noch in die andere Rolle gerieten, abgründig unterscheidet. Sie als Ressentiment oder Unversöhnlichkeit zu denunzieren, riskierte nicht nur, den Betroffenen im moralischen Sinn Unrecht zu tun, sondern bekäme auch deren Grundsituation und die sie verursachenden Faktoren nur unzureichend in den Blick.

Das Verhaftetsein in einer Opferperspektive ist besonders dann kaum aufzubrechen und zu überwinden, wenn die Opfer erfahren müssen, dass sich das Handeln der Täter für diese in zweifacher Weise auszahlt: Zunächst unmittelbar, denn sie werden auf die eine oder andere Weise für ihr Handeln belohnt; jedoch später nochmals, wenn sich herausstellt, dass eine angemessene Ahndung vielerlei Unrechts kaum möglich erscheint. Für die Opfer kann dann ihre Situation leicht wie die des Hasen erscheinen, der einen Wettlauf mit dem Igel versucht: Letzterer ist immer schon im Vorteil, da er rechtzeitig dafür Sorge trug, die Umstände geschickt zu seinen Gunsten zu arrangieren. Während die Täter längst wieder die Privilegien ihres bürgerlichen Lebens genießen, müssen viele der Opfer oft jahrzehntelang um eine minimale Anerkennung ihrer Leiden

kämpfen. Etliches an Verbitterung wird aus dieser Wahrnehmung verständlich.

Vielleicht ihre tragischsten Züge gewinnt die Opfersituation dort, wo jemand Unrecht und Gewalt nicht nur erleiden musste, sondern es den Tätern gelang, ihn gegen seinen Willen in die faktische Mitwirkung bei ihrem Tun zu verstricken. Dieser Versuch, möglichst viele der Opfer in den Abgrund des Verbrechens hineinzuziehen, ist geradezu typisch für die modernen Formen von Makrokriminalität. Indem man einen Menschen vor die Wahl stellt, entweder ein großes oder ein noch größeres Verbrechen zu begehen, und die Alternative der Verweigerung nicht nur mit seinem Tod, sondern auch mit der Vergeltung an Dritten bedroht, setzt man ihn einer Zwangslage aus, der er sich kaum entziehen kann. Gerade bei moralisch sensiblen Menschen führt dies aber nicht zum geläufigen Mechanismus einer Selbstentschuldigung, im Gegenteil: Sie leiden oft bis an ihr Lebensende unter ihrer erzwungenen Beteiligung an Handlungen, denen andere zum Opfer fielen.

Auf Seiten derer, denen das Schicksal der Opfer erspart blieb, bedarf es zunächst und vor allem des Versuchs, sich an diese ihnen fremde Erfahrungswelt mühsam heranzutasten – im Wissen darum, dass sie ihnen trotz allen Mühens ein Stück weit verschlossen bleiben wird. Oft droht ein solcher Brückenschlag angesichts der Widerstände, die derjenige in sich spüren mag, der der Größe des damit aufgeworfenen Anspruchs gewahr wird, schließlich zu unterbleiben – mit schwerwiegenden Folgen: Wenn es jenen, die das Opfer-Sein nicht erfahren mussten, gelingt, in diesem „unzerstörten“ Teil der Welt zu verbleiben und sich in ihm einzurichten, dann wird belastete Vergangenheit alsbald „historisiert“, und dies im schlechtesten Sinn. Der Gegenwärtigkeit des Vergangenen, jener Wahrnehmung der Opfer, die ihre Existenz bis ins Alltägliche hinein durchprägt, ist man sich auf der anderen Seite immer weniger bewusst, vor allem vermag diese Vergangenheit kaum mehr Irritationen auszulösen. Selbst solchen Herausforderungen, in denen offensichtlich Grundfragen politischer Moral berührt sind, glaubt man dann schließlich durch politische Pragmatik hinreichend begegnen zu können.

Zugleich durchleben die Familien der Opfer das unausweichliche Dahinsterben der Zeugen einer in ihrer Dimension nur schwer vorstell-

Vielleicht ihre tragischsten Züge gewinnt die Opfersituation dort, wo jemand Unrecht und Gewalt nicht nur erleiden musste, sondern es den Tätern gelang, ihn gegen seinen Willen in die faktische Mitwirkung bei ihrem Tun zu verstricken.

baren und mit den Mitteln der Sprache kaum erreichbaren Leidensgeschichte. Zuweilen sind es Empfindungen ohnmächtigen Zorns, viel häufiger solche unstillbarer Trauer, mit denen Sterbende und ihre Hinterbliebenen auf das Ausbleiben von Akten der Anerkennung ihres Leidens, womöglich des glaubhaften Bemühens um Aussöhnung reagieren. Vielfach wirkt zudem das geschehene Unheil über den Tod der unmittelbar zum Opfer Gewordenen hinaus weiter. In unterschiedlicher Ausprägung lassen sich bei den Nachkommen von einstmalen Verfolgten Persönlichkeitsmerkmale und Verhaltensweisen feststellen, die das Schicksal ihrer Eltern reflektieren. Das Leben in einer Welt, die von derjenigen der Täter oder der vielen Unbeteiligten fundamental getrennt ist – charakteristisch für die soziale Situation wie für die Empfindungswelt vieler Opfer –, setzt sich fort in der Existenzweise der nachfolgenden Generation.

Suche nach Wahrheit und Begründung von Erinnerungsgemeinschaft

Wer angesichts dieser Ausgangslage nach einem angemessenen Umgang mit belasteter Vergangenheit sucht, wird zuerst danach fragen müssen, wie man sich dieser Vergangenheit so erinnern kann, dass erlebte und erlittene Geschichte nicht der nachträglichen Banalisierung oder gar der politischen Instrumentalisierung anheim fällt. Diese Frage weist sowohl einen individuell-persönlichen als auch einen gesellschaftlich-politischen Aspekt auf.

Individuelles Erinnern bedeutet für die Opfer zunächst und vor allem Trauerarbeit. Hierzu bedarf es nicht nur einer hinreichenden Zeitspanne; soll Trauerarbeit überhaupt möglich werden, so gilt es oft noch grundlegendes Wissen über Tatbestände zu gewinnen, die bisher im Dunkeln lagen. Solange nicht geklärt ist, was aus einem deportierten Angehörigen wurde, solange man nicht wenigstens erfahren konnte, wo die eigenen Toten begraben liegen, bleibt der Prozess solcher Trauerarbeit offen und unabgeschlossen. Diese Vorläufigkeit, die zu beenden nicht in der Macht der Trauernden liegt, steht als unübersteigbare Hürde jedem Versuch entgegen, die Vergangenheit auf irgendeine Weise „anzunehmen“, die Trauerarbeit wenigstens zu einem Abschluss „bis auf weiteres“ zu bringen. Sie verhindert damit auch, dass sich eine Perspektive auf Vergebung und Versöhnung hin eröffnen kann. Denn dies erfordert auf Seiten der

Opfer eine Auseinandersetzung mit der eigenen Trauer, die so weit vorangeschritten ist, dass ein erneutes Zugehen auf die Täter ihre psychischen Möglichkeiten nicht mehr überfordert.

Eine zusätzliche Schwierigkeit für solchen Umgang mit der eigenen Trauer bedeutet es, dass der Brückenschlag, der auch das Leiden anderer in den Blick nimmt, häufig misslingt. Trauerarbeit führt zwar in die Auseinandersetzung mit der Wahrheit hinein, ist aber anfällig für Mythenbildungen, die auch schuldhaftes Handeln mancher Toter zu rehabilitieren scheinen. Damit geht es in Prozessen der Trauerarbeit nicht nur um ein individuelles Bewältigen-Können, sondern zugleich darum, einen authentischen Begriff von Erinnerung zu gewinnen. Er zielt darauf, „der Wahrheit, so gut man es vermag, ins Auge zu sehen – ohne Beschönigung und ohne Einseitigkeit“¹.

An dieser Stelle berühren sich individuelles und gesellschaftlich-politisches Ringen um die Erinnerung – beides steht in der Gefahr, die Deutung jüngster Geschichte an unausgewiesenen, vorgängigen Optionen zu orientieren. Auf diese Weise kommen bestimmte, keineswegs nebensächliche Facetten dieser Geschichte unter Umständen gar nicht in den Blick oder werden jedenfalls unzureichend gewichtet. Schon die Frage, welche Ereignisse, Umstände und Sachverhalte im Interesse einer authentischen Erinnerung für relevant zu halten sind, wird auch im Licht solcher Vorentscheidungen mitbeantwortet. Deswegen ist es überaus prekär, den Prozess einer sorgfältigen Aufklärung über die historische Wahrheit zeitlich hinauszuschieben: Nur die möglichst verzugslose Erforschung des Geschehenen und die sofortige Sicherstellung entsprechender Dokumente kann davor bewahren, dass sich von interessierter Seite mit einer selektiven Verwendung geschichtlicher Fakten Politik machen lässt.

Nur die möglichst verzugslose Erforschung des Geschehenen kann davor bewahren, dass sich mit einer selektiven Verwendung geschichtlicher Fakten Politik machen lässt.

Aufklärung über die historischen Fakten ist also auch dann notwendig, wenn sie nicht oder nicht unmittelbar im Dienste einer Strafverfolgung ehemaliger Täter steht. Und nur wenn sie sich differenzierend dieser Fakten vergewissert, leistet sie einen Beitrag dazu, dass nicht Kollektive mit Schuldvorwürfen überzogen werden, sondern die konkret Han-

¹ Bundespräsident Richard von Weizsäcker, Rede im Deutschen Bundestag am 8. Mai 1985 (Text u.a. in: <http://www.nibis.ni.schule.de/~rs-leer/gesch/ge0047.htm>).

delnden und Entscheidenden in den Blick genommen werden können. Wo man auf diese Weise Tätern und Opfern wenigstens näherungsweise gerecht zu werden versucht, werden gleichzeitig wesentliche Voraussetzungen für mögliche Prozesse der Aussöhnung geschaffen. Polens Ministerpräsident Jan Olszewski wies auf diesen Sachverhalt hin, als er im Dezember 1991 formulierte: „Wenn wir vergeben sollen, so wollen wir wissen, welche Schuld und wem wir vergeben.“²

Doch nicht nur die Erhellung tatsächlicher Abläufe und der Rolle konkreter Akteure in ihnen ist vonnöten. Eine Aufklärung über die historische Wahrheit, die diese lediglich rekonstruiert, sich aber im Interesse wissenschaftlicher Objektivität sowohl jegliche Wertung wie jeden Vergleich von vornherein verbietet, kann auch ungewollt zu einer fatalen „Historisierung“ des Geschehenen beitragen. Trotz aller Aufmerksamkeit für das Partikulare ist es doch unumgänglich, das Gemeinsame verschiedener Erscheinungsweisen systemisch bedingten Unrechts festzuhalten und jene Strukturen und Mechanismen aufzudecken, die immer neu zur Verstrickung in Schuld und zu extremen Erfahrungen von Leid und Unrecht führen. Wenn auf diesen Versuch verzichtet wird, bleibt es bestenfalls beim namenlosen Entsetzen angesichts der Opfer, die Krieg, Gewaltherrschaft und andere Formen von Machtmissbrauch forderten. Doch es dürfte kaum gelingen, gegen die Wiederholung des Geschehenen Dämme zu errichten. Das Einbringen einer Außenperspektive kann hier hilfreich sein, weil sich aus ihr heraus manche Analyse möglicherweise trennschärfer vornehmen lässt als durch die unter der Last jüngster Traumatisierungen leidenden Betroffenen selbst. Dies gilt insbesondere für Situationen, in denen sich diese Betroffenen nicht ohne weiteres in eine Gruppe der Täter und eine der Opfer unterscheiden lassen, sondern wo Mitverantwortung in komplexer Weise auf allen Seiten zu finden ist.

Über die Arbeit an der Vergewisserung über Fakten und ihre sachgemäße Interpretation hinaus bleibt so die Suche nach authentischem Erinnern eine kulturelle Herausforderung von überragender Bedeutung. Es geht darum, eine Erinnerungsgemeinschaft zu begründen, in der das von den Älteren leidvoll Erfahrene dem Vergessen entrissen und im Interesse an einer besseren Zukunft an die Jüngeren vermittelt werden kann. Durch öffentliche Ehrungen der Opfer, Gedenkstättenarbeit, historisch wie didaktisch mit Sorgfalt konzipierte Publikationen, Medienarbeit

² Zit. nach: Sabine Grabowski, Vom „dicken Strich“ zur „Durchleuchtung“. Ansätze der Vergangenheitsbewältigung in Polen, in: Osteuropa 48 (1998), S. 1015-1023, hier S. 1017.

und überhaupt die Thematisierung dieser Problematik im Bereich von Erziehung und Bildung kann es gelingen, diese Formen kollektiver Erinnerung vor Selektivität und politischer Manipulation zu schützen. Wegen der Brisanz dessen, was es zu erinnern gilt, ist eine solche Erinnerungsgemeinschaft nicht vorstellbar als etwas Fertiges und Abgeschlossenes. Sie wird vielmehr von einer eigenen Dynamik im fortdauernden Ringen um einen angemessenen Umgang mit der Vergangenheit gekennzeichnet sein. Und doch lässt sich nur in ihrem Rahmen, in dem durch sie eröffneten Raum das Nichtakzeptieren dieser Vergangenheit durchhalten – lässt sich vermeiden, dass man schließlich in der einen oder anderen Weise vor ihr kapituliert.

Die Würde der Opfer wieder aufrichten

Im Bemühen um ein authentisches Erinnern, das den den Opfern geschuldeten Respekt und die Anerkennung ihrer Würde nicht vermissen lässt, erfährt man zugleich die schmerzlichen Grenzen jedes derartigen Versuchs. Ein beschädigtes Leben bleibt beschädigt; niemand kann die zu Tode Gequälten ins Leben zurückholen; es gibt Formen der Zerstörung sozialer Beziehungen und Lebenswelten, die irreversibel sind, so dass alle Anstrengungen zur „Bewältigung“ dessen, was erfahren wurde, an der Endgültigkeit der angerichteten Zerstörung scheitern. Manchmal gelingt es nur noch, das Geschehene mit den Mitteln der Kunst zur Darstellung zu bringen – in der Hoffnung, dass sich das, was sich nicht mehr diskursiv vermitteln lässt, dem Adressaten auf andere Weise erschließt.

Nur zögerlich lassen sich angesichts einer Wirklichkeit, die sich von außen vielleicht nur in dieser Weise der Präsentation angemessen erfassen lässt, Wörter wie „Wiedergutmachung“, „Entschädigung“ und „Rehabilitierung“ zur Bestimmung dessen verwenden, was um eines Mindestmaßes an Gerechtigkeit willen den Opfern geschuldet ist. Je später das Bemühen darum und je schwerwiegender die erlittenen Demütigungen, desto geringer sind die Möglichkeiten, den Opfern Gerechtigkeit zuteil werden zu lassen. Ihre – wenn auch späte – Rehabilitation und Leistungen materieller Wiedergutmachung können jedoch ein Weg sein, die Würde der Opfer ein Stück weit wieder

Späte Rehabilitation und Leistung materieller Wiedergutmachung können ein Weg sein, die Würde der Opfer ein Stück weit wieder aufzurichten.

aufzurichten, das erlittene Unrecht anzuerkennen und die Auswirkungen wenigstens zu lindern. Dem Versuch einer Wiedergutmachung kann daher hinsichtlich seiner kulturellen und gesellschaftlich-politischen Dimensionen sogar eine höhere Bedeutung zukommen als im Blick auf die unmittelbar materiellen Auswirkungen. Auch verschiedene Weisen des Bemühens um authentische Formen kollektiven Erinnerns lassen sich als solche Akte der Wiedergutmachung verstehen.

Darüber hinaus bedarf es eines länderübergreifenden Konsenses darüber, dass hinreichende Hilfsangebote für solche Menschen bereitgestellt werden müssen, die mit der Last ihrer Erinnerungen auch heute kaum leben können. Unter Traumatisierungen infolge erlittener Verfolgung, sowohl der eigenen Person wie von Nahestehenden aus dem Familien- und Freundeskreis, leiden weltweit Abermillionen von Menschen. Es geht nicht an, die persönlichkeitszerstörenden Folgen ihres individuellen Schicksals nur zu beklagen, die Betroffenen aber mit ihrer Situation allein zu lassen. Auch wenn es keinen risikofreien Weg aus erlittenen Traumatisierungen geben dürfte, so erscheint es als eine elementare Forderung der Gerechtigkeit, den Umfang der Hilfsangebote über das heutige Maß hinaus zu erweitern. In ihnen müssten sich „geschützte Räume“ eröffnen, die den Betroffenen dazu helfen, ihre inneren Schutzmauern, die oft notwendig wurden, um die Bitterkeit über erlittenes Leid ertragen zu können, allmählich und behutsam abzubauen. Oft werden erst durch das Zulassen der eigenen, lange verdrängten Trauer die Auseinandersetzung mit ihr und das Annehmen von Zuwendung und Trost ermöglicht. Hierbei geht es nicht um die illusionäre Absicht, die seelischen Wunden umfassend zu heilen; das Ziel ist überaus bescheiden. Die Betroffenen sollen einmal sagen können: „Ja, ich war ein Opfer, aber letztlich haben mich die Verfolger nicht besiegt. Es ist Vergangenheit, ich habe noch ein Leben danach.“³

Auch für Prozesse der Aussöhnung bedarf es solcher „geschützter Räume“, in denen das Risiko tragbar wird, sich darauf einzulassen – für Täter und Opfer. In ihnen wäre nicht sofort nach konkreten Versöhnungsschritten Ausschau zu halten, sondern es müsste zunächst darum gehen, den Opfern die Annahme ihres Schicksals etwas zu erleichtern.

³ Aus einem Gespräch mit Norbert Gurrus, damals Psychotherapeut im Berliner Behandlungszentrum für Folteropfer, veröffentl. im 4. Tätigkeitsbericht der Landesbeauftragten für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR in Sachsen-Anhalt, Magdeburg 1998, S. 108-114, hier S. 113.

Viele von ihnen streben nicht unmittelbar nach Versöhnung mit den Tätern, sondern wollen zunächst zu sich selbst zurückfinden können. So dienten solche „geschützten Räume“ zuerst dem Versuch, die Opfer aus der Isolation zu befreien, in die sie nicht selten geraten sind. Dies könnte ihnen dazu helfen, mit der Zeit auch auf ehemalige Täter wieder zugehen zu können.

Einer der schwersten Wege zur Versöhnung ist es, Opfer, die auf unterschiedlichen Seiten standen, als Gewalt in ihr Leben einbrach, zu gemeinsamem Trauern zu bewegen. Deswegen steht insbesondere dieser Versuch, zu einer Aussöhnung zu gelangen, in der Gefahr einer Grenzüberschreitung; gerade hier darf man nichts erzwingen wollen und kann es vermutlich auch gar nicht. Die Legitimation, über einen solchen Weg nachzudenken, ergibt sich vielmehr nur von authentischen Berichten her, dass Begegnungen im Zeichen solcher gemeinsamer Trauerarbeit tatsächlich möglich sind – trotz ihres überaus schmerzvollen Charakters. Wenn aus den ehemaligen deutschen Ostgebieten Vertriebene mit denen wirklich reden können, die heute – selbst aus ihrer ostpolnischen Heimat vertrieben – in den Häusern ihrer Kindheit wohnen, und wenn das beiderseits empfundene Leid endlich doch zur Sprache kommen kann, so verschwindet zumeist jeder etwa verborgene Wunsch, die Geschichte einen anderen Verlauf nehmen zu lassen, und obsiegt die gemeinsame Sorge, dass den Kindern dasselbe Los erspart bleiben möge.⁴ Es dürfte kaum möglich sein, die Bedeutung dieser Erfahrungen für Frieden und Versöhnung zu überschätzen.

⁴ Beispiele hierfür finden sich in einem Sammelband, der Ergebnis eines deutsch-polnischen Projekts ist, worin Bewohner der heutigen polnischen Westgebiete und Einwohner der vormaligen deutschen Ostgebiete einander die je eigenen Biographien erzählten: Hans-Jürgen Bömelburg/Renate Stössinger/Robert Traba (Hrsg.), Vertreibung aus dem Osten. Deutsche und Polen erinnern sich. Olsztyn, Osnabrück 2000.

Anmerkungen zu einer Dokumentation:

**Die Deutschen östlich von Oder und Neiße
1945–1950**

„Die Schuld für diese verbrecherische Kriegsführung tragen nicht nur die deutsche Armee, die Partei Hitlers und die deutsche Zivilverwaltung, die diese verbrecherischen Handlungen unmittelbar ausführten, sondern das ganze deutsche Volk, das der Partei Hitlers und der Armee volle Unterstützung ... gewährte ... Es ist also verständlich, dass das deutsche Volk als Ganzes die verdiente Strafe tragen und seine Niederlage derart spüren muss, dass ihm für immer die Führung eines Krieges unmöglich gemacht wird ... Auf die Deutschen ... warten lange Jahre schwerer Arbeit beim Wiederaufbau unserer Städte und Dörfer ...“

Diese Sätze aus dem Befehl Nr. 51 des Oberbefehlshabers der Polnischen Streitkräfte über den Umgang mit der deutschen Bevölkerung vom 22. März 1945, also sechs Wochen vor Kriegsende, dürften Gedanken und Gefühle der polnischen Gesellschaft in jener Zeit widerspiegeln. Wenngleich derselbe Befehl an die Würde der polnischen Soldaten appelliert und vor Lynchjustiz und Plünderung warnt, lässt er schon ahnen, was die Volksdeutschen im ursprünglichen polnischen Staatsgebiet sowie die Reichsdeutschen in den später Polen erst einmal zur Verwaltung übergebenen Oder-Neiße-Gebieten zu erwarten hatten.

In einem Artikel „Gespräche mit der Herrenrasse“ vom 31. März 1945 drückt es die polnische Armeezeitung „Polska Zbrojna“ noch klarer aus: „Deutsche, die von uns Misshandlungen erwarteten und statt dessen menschlich behandelt wurden, sahen darin unsere Schwäche. Wir lassen sie jedoch nicht lange in diesem Glauben. Es helfen uns dabei übrigens zur Arbeit in der Landwirtschaft nach Deutschland verschleppte Polen, die sofort nach dem Einmarsch unserer Armee die hübschen Wohnungen ihrer Herren beziehen, letztere in armselige Kammern werfen ... und die ganze Wirtschaft in ihre Hände nehmen ... In Gesprächen

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

sprechen sich die Soldaten entschieden dafür aus, dass man diese Gebiete schnellstens mit polnischer Bevölkerung besiedeln muss.“

Das war vor über einem halben Jahrhundert der Auftakt zu einer der größten Bevölkerungsverschiebungen in der Geschichte des 20. Jahrhunderts, die für Millionen Deutsche ein qualvolles Schicksal bedeutete: die Vertreibung nach Westen.

Beide Zitate entstammen einer Dokumentensammlung, die von polnischen und deutschen Wissenschaftlern erarbeitet wurde. Die deutsche Fassung der Dokumentation trägt den Titel: „Unsere Heimat ist uns ein fremdes Land geworden ...‘ Die Deutschen östlich von Oder und Neiße 1945–1950. Dokumente aus polnischen Archiven. Herausgegeben von Włodzimierz Borodziej und Hans Lemberg“ (Verlag: Herder-Institut, Marburg 2000). Band 1, um den es hier geht, enthält Dokumente der Zentralen Behörden sowie regionale Dokumente aus der Woiwodschaft Allenstein. Die übrigen drei Bände betreffen die Woiwodschaft Schlesien, Zentralpolen, die Woiwodschaften Posen, Stettin, Breslau und Pommerellen.

Ein großer Schritt vorwärts

Bis zur „Wende“ hatten vor allem politische Schwierigkeiten verhindert, dass ein solches Werk entstand. Die Herausgeber und Autoren des vorliegenden Buches hatten endlich Gelegenheit, Geheimarchive der Staatsführung und der Partei auszuwerten. Erst jetzt wurde es möglich, Dokumente sprechen zu lassen, die das gesamte Umfeld, das Ausmaß und die bedrückende Härte dieser Aktion belegen. Während sogar der polnische Geheimdienst seine Archive öffnete, blieben, wie die Herausgeber schreiben, „leider Versuche, Zugang zu den Akten der Polnischen Bischofskonferenz zu erhalten“, erfolglos. Das ist bedauerlich, denn gerade von der Kirche, die in der ersten Nachkriegszeit – neben der Armee – oft die einzige ordnende Kraft darstellte, hätte man Einblicke in die Situation erwartet. Diese Lücke ändert jedoch nichts am Wert der Dokumentation.

Leider blieben Versuche, Zugang zu den Akten der Polnischen Bischofskonferenz zu erhalten, erfolglos.

Am wichtigsten ist es, dass hier nach Jahrzehnten endlich von Polen und Deutschen gemeinsam eine umfassende Darstellung der Problematik geboten wird. Das Werk erscheint parallel in polnischer und deut-

scher Sprache, wobei von den Herausgebern darauf verwiesen wird, dass im Zweifelsfall die polnischsprachige Fassung herangezogen werden soll. Hierzu einige Anmerkungen: Bei der Lektüre fallen kleine Ungeheimtheiten der Übersetzung auf, so auf Seite 303, wo im Deutschen nicht klar wird, ob das Ausland ein gewisses Element als „Schufte und Lumpen“ bezeichnet oder selbst von diesem Element so bezeichnet wird. Erst der Rückgriff auf das polnische Original gibt Klarheit. Ärgerlicher ist in einem wiedergegebenen Protokoll einer Konferenz in der Polnischen Militärmission in Berlin vom 28. Oktober 1948, dass dort ein „Bischof Winke“ vorgestellt wird, den das Personenregister zum „Bischof von Berlin“ macht (S. 378, 709). Bischof von Berlin war damals Konrad Graf von Preysing, beim Teilnehmer der Sitzung in der Militärmission handelte es sich höchstwahrscheinlich um Bischof Wienken, seines Zeichens Kommissar der Fuldaer Bischofskonferenz für Gespräche mit der Deutschen Reichsregierung, später Bischof in Meißen. Eine solche Desinformation in einem in Deutschland erschienenen Buch sollte sich verbieten.

Objektive Darstellung der Ereignisse

Erfreulich ist, dass die Einleitung der Herausgeber die Vorgeschichte von Gebietsabtrennung und Vertreibung in wohlthuender Sachlichkeit beschreibt, ebenso die unterschiedlichen Positionen der Sowjetunion, der Westmächte, der polnischen Exilregierung in London und der kommunistisch geführten polnischen Provisorischen Regierung.

In umfassender Weise wird dargestellt, wie von den politischen Akteuren der Anti-Hitler-Koalition über die Westverschiebung der polnischen Grenzen auf Kosten Deutschlands gedacht wurde. Als Stalin deutlich machte, dass er die im Vertrag mit Nazi-Deutschland gewonnenen ostpolnischen Gebiete nicht mehr herausgeben würde, zeichnete sich immer mehr ab, dass es mit einem geringen Gebietsverlust für Deutschland nicht abgehen würde. In mehreren Etappen kristallisierte sich heraus, dass die Grenze wohl an Oder und Lausitzer Neiße liegen sollte. Dazu schreiben die Herausgeber: „Die Situation der Polen unter deutscher ... Besatzung war von Elend, Hunger, Erniedrigung, erzwungener Entwurzelung und Tod geprägt. Unter diesen Bedingungen wurde der Drang nach Rache, Vergeltung und Bestrafung Deutschlands und der Deutschen zu einem Allgemeingut“ (43). Im Zusammenhang mit Ge-

bietsabtretungen Deutschlands sei auch die „Forderung ... nach Aussiedlung (der Deutschen) ... überall erhoben und ... zumindest in der zweiten Hälfte der Besatzungszeit allgemein akzeptiert“ worden (45). Das Manifest des Polnischen Komitees für die Nationale Befreiung vom 22. Juli 1944 habe bereits „die Konfiszierung des deutschen Besitzes“ angekündigt (45). Die „Überzeugung von der genetisch bedingten Aggressivität des westlichen Nachbarn“ habe dabei eine bedeutende Rolle gespielt.

Während es zu Anfang auf exilpolnischer und britischer Seite noch Bedenken gegen eine massenhafte Vertreibung der Deutschen aus den abzutretenden Gebieten gab, sprach sich Winston Churchill am 15. Dezember 1944 für die Abschiebung aus: „Die Aussiedlung wird nämlich ... das zufriedenstellendste und dauerhafteste Verfahren sein. Es wird nicht mehr jenes Völkergemisch geben, das nicht enden wollende Schwierigkeiten mit sich bringt ... Diese Angelegenheit ist in ihrer Gänze in Ordnung zu bringen.“ Man schrecke auch vor keiner „Umsiedlung riesigen Maßstabs zurück“ (54).

Unmittelbar nach Kriegsende „reiften in Warschau die Pläne zur Lösung des ‚deutschen Problems‘ durch die ‚Entdeutschung‘ zumindest eines Teils der neuen Gebiete heran“ (63). Der kommunistische Parteiführer Gomułka sprach im Mai 1945 davon, dass man die Deutschen „hinauswerfen“ müsse, „da alle Länder auf nationalen, nicht multinationalen Grundlagen errichtet sind“ (64). Ein anderer Spitzenpolitiker der Polnischen Arbeiterpartei (PPR), Ochab, Generalbevollmächtigter für die Wiedergewonnenen Gebiete, teilte die Deutschen in den Oder-Neiße-Gebieten folgendermaßen ein: „Die eine Gruppe werden wir hinauswerfen ..., sie also ... in kleinen Herden über die Oder und Neiße treiben. Der zweite Teil der Deutschen, diejenigen, die in der Industrie bleiben, wo es uns an Fachleuten fehlt, bleibt für eine gewisse Zeit ... Die dritte Gruppe, die in den Städten nicht benötigt wird und die wir aus Mangel an Transportmitteln nicht abschieben können, schicken wir aufs Land, damit sie dort arbeiten, bis die Situation reif ist, sie über die Oder zu werfen“ (65 f.).

Besonders in der ersten Nachkriegszeit vollzog sich die Abschiebung der Deutschen unter dramatischen Umständen. Dies habe sich vor allem daraus ergeben, „dass den als Deutsche behandelten Personen die grundlegenden Bürgerrechte aberkannt wurden“ (77). Das „Fehlen einer

Der kommunistische Parteiführer Gomułka sprach im Mai 1945 davon, dass man die Deutschen „hinauswerfen“ müsse, „da alle Länder auf nationalen, nicht multinationalen Grundlagen errichtet sind“.

rechtlichen Regelung“ über den Status der Deutschen habe die Möglichkeit gegeben, ihnen gegenüber die Politik „völlig willkürlich zu gestalten“ (79). Die staatlichen Behörden „wollten ... sich nicht durch in ihrer Sicht überflüssige gesetzliche Normen die Hände binden“.

Was das Eigentum der Deutschen betraf, so wurde ihr Recht darauf „kraft Dekret vom 6. September 1944 über die Bodenreform faktisch aufgehoben“ (80). Die den Deutschen auferlegte Zwangsarbeit „hatte keine gesetzlichen Grundlagen“. Und „Freiheitsentzug konnte ohne jede rechtliche Grundlage erfolgen“.

Die „rechtlichen Rahmenbedingungen für die Aussiedlungen“ hätten sich 1945 und 1946 mehrfach geändert. Die Vertreibung erfolgte in der Zeit vor der Potsdamer Konferenz (Juli/August 1945) „auf der Grundla-

Was das Eigentum der Deutschen betraf, so wurde ihr Recht darauf kraft Dekret vom 6. September 1944 über die Bodenreform faktisch aufgehoben.

ge von Militärbefehlen. Die sog. freiwilligen Ausreisen im nächsten Halbjahr erfolgten ... auf Grund des Drucks der Behörden auf die deutsche Bevölkerung“. Hier konnte „von einer tatsächlichen Freiheit der Entscheidung schwerlich die Rede sein“. Erst die „Aussiedlungen

ab Februar 1946“ hätten sich auf die Entscheidungen von Potsdam gestützt (81).

Schonungslos schildern die Herausgeber das Problem der Lager für die Deutschen. Hier kamen zahlreiche Deutsche um. Im Herbst 1945 hätten sich in „Lagern und Gefängnissen ca. 60.000 Menschen“ befunden. Die Zustände in diesen Lagern, wo Kriminelle und sadistische Funktionäre die Menschen quälen und ausbeuten konnten, sind ein besonders dunkles Bild aus jenen Jahren.

Die ersten „Aussiedlungen“ waren durch polnisches Militär durchgeführt worden. Im Sommer 1945 habe „eine neue Phase der Abschiebung der Deutschen“ begonnen. Dabei handelt es sich um die erwähnten „freiwilligen Ausreisen“. Hier kam es zu schlimmen Übergriffen und chaotischen Zuständen. Dies führte dazu, dass am 16. August Churchill „im Unterhaus seiner Beunruhigung über die ‚Tragödie‘ Ausdruck gab, deren Mitinitiator und bis vor kurzem Fürsprecher er gewesen war“ (101).

Die „Aussiedlungen“ im Jahre 1946 seien sorgfältiger vorbereitet worden. In einer behördlichen Instruktion vom 15. Januar wurde gefordert, „dass das Verhältnis zur repatriierten Bevölkerung korrekt sein muss und jede Eigenmächtigkeit ... streng bestraft werden muss“ (102).

Dennoch wurden weiterhin Transporte überfallen, die Vertriebenen litten Hunger und Not, die hygienischen Bedingungen waren oft katastrophal. Aber nicht nur „schlechter Wille und Mangel an Vorstellungskraft“ hätten hierfür eine Rolle gespielt. „... Alle diese Faktoren waren nur vor dem oben skizzierten Hintergrund möglich: ein Teil der Institutionen und Personen behandelte die Deutschen nach wie vor wie Menschen ohne Grundrechte“ (104 f.). Immer wieder kritisierten britische Inspektoren in den Oder-Neiße-Gebieten die Beraubung und Unterversorgung der Ausgesiedelten. Dies traf auch für 1947 zu, obwohl dann die Bedingungen für die Vertriebenen schon „erheblich besser“ waren als zwei Jahre zuvor (105).

Die Herausgeber betonen, dass das Jahr 1950 eine Zäsur darstellte. Mit diesem Datum endet auch der Berichtsraum dieser Veröffentlichung. Es war eine Zäsur, weil jetzt die Aussiedlung der Deutschen „nicht mehr auf der Grundlage von Vereinbarungen“ im Gefolge der „Potsdamer Entscheidungen“ erfolgten, „sondern auf der Grundlage“ eines „Protokolls zwischen Polen und der DDR vom Januar 1950 sowie im Rahmen der Familienzusammenführung ..., auch in die Bundesrepublik“ (111).

Dokumente von bedrückender Aussagekraft

Den besonderen Wert der Veröffentlichung machen die Dokumente aus. Band 1 umfasst 232 von polnischen zentralen Stellen herausgegebene Schriftstücke. Aus ihnen gewinnt der Leser nicht nur ein Bild von den oft erschreckenden Zuständen, sondern nimmt Einblick auch in das Denken polnischer Militär- und Staatsbehörden. Der in den Jahren der Okkupation angesammelte Hass bricht sich Bahn. Feindschaft und Verachtung gegenüber den Deutschen werden allseits empfohlen, wenngleich vor Disziplinlosigkeit gewarnt wird. Sehr brutal ist auch die Sprache der polnischen Armeebefehle vom Sommer 1945. So heißt es im Befehl „über die Fortsetzung der raschen Aussiedlung der Deutschen“ vom 24. Juni 1945: „Man muss seine Aufgaben auf so harte und entschiedene Weise ausführen, dass sich das germanische Ungeziefer nicht in den Häusern versteckt, sondern von selbst vor uns fliehen wird.“

„Man muss seine Aufgaben auf so harte und entschiedene Weise ausführen, dass sich das germanische Ungeziefer nicht in den Häusern versteckt, sondern von selbst vor uns fliehen wird.“

selbst vor uns fliehen wird ... Ich befehle allen Kommandierenden der Division, mit der Aussiedlung der Deutschen in ihren Regionen rücksichtslos und schnell fortzufahren“ (161).

Neben Aufrufen zur Rücksichtslosigkeit finden sich aber auch besorgte Fragen. Der Chef der Abteilung für politische Erziehung der 7. Infanteriedivision berichtet im Juni 1945, er habe auf entsprechende Fragen die Antwort bekommen, „dass dies der einzige Moment sei, in dem wir uns von dem uns fremden und feindlichen Element befreien können“. Aus diesem Schreiben wird auch das gewaltige Ausmaß der Vertreibungsaktion deutlich: „Die Leistung der operativen Gruppen ist groß. Durchschnittlich werden täglich etwa 40–45.000 Leute ausgesiedelt ...“ (163). Immer wieder wird der Leser mit Dokumenten konfrontiert, in denen polnische Stellen sich gegen eine zu fürsorgliche Haltung der Sowjetarmee gegenüber den Deutschen wenden. Es kam vor, dass sowjetische Militärangehörige polnische Soldaten angriffen, verhafteten und entwaffneten (166). Polnische Militärs berichteten, dass sowjetische Armeestellen eine „massenhafte Rückkehr der Deutschen von jenseits der Neiße“ organisierten und polnische Siedler vertrieben (187). Besonders aussagekräftig ist ein (in Kopie erhaltenes) Schreiben des Ministers für die Wiedergewonnenen Gebiete, Gomułka, an die Sowjetmarschälle Schukow und Rokossowski vom 10. Januar 1946:

„Polen erwartet von der Sowjetunion Hilfe bei der Besiedlung und Bewirtschaftung der Wiedergewonnenen Gebiete ... Indessen gestaltet sich das Zusammenleben beider Nationen in den in Potsdam der polnischen Verwaltung unterstellten Gebieten nicht harmonisch ... Die Einstellung der Einheiten der Roten Armee gegenüber der polnischen

Immer wieder wird der Leser mit Dokumenten konfrontiert, in denen polnische Stellen sich gegen eine zu fürsorgliche Haltung der Sowjetarmee gegenüber den Deutschen wenden.

Bevölkerung in den Wiedergewonnenen Gebieten ist häufig feindselig ... Das Verhalten einiger Einheiten der Roten Armee, die Gewalt, Raub, Plünderung und Mord an der polnischen Bevölkerung zu lassen, erschwert die polnische Aktion in den Wiedergewonnenen Gebieten, und die deutsch-freundliche Politik einiger

Militärkommandanten verstärkt noch die Schwierigkeiten, die wir bei der Bewirtschaftung dieser Gebiete überwinden müssen ...“ (204 f.).

Andererseits beschwerte sich der Stabschef der Sowjetischen Militärverwaltung in Deutschland Anfang 1947 in einem Schreiben an den Leiter der Polnischen Militärmission in Berlin über chaotisch durch-

geführte Transporte abgeschobener Deutscher, die in der damaligen Sowjetischen Besatzungszone aufgenommen werden sollten. Der sanitäre Zustand sei immer noch unzureichend, aus den Transporten seien allein im Dezember 1946 „176 Personen mit Erfrierungen sowie fünf Leichen entladen“ worden, weil die Waggonen nicht beheizt waren, die Transporte seien überladen (298 f.).

Sicher haben sich die Umstände der Vertreibungsaktionen mit den Jahren für die Betroffenen etwas weniger schlimm gestaltet. Dennoch waren sie hart genug. Besonders schlecht war es um Verpflegung und Hygiene bestellt. Polnische Regierungsstellen mussten zunehmend mit Kritik der westlichen Öffentlichkeit rechnen, vor allem der Briten, die wohl selbst über die Folgen selbstverantworteter Beschlüsse erschrocken waren. Aber auch die Interessen anderer mussten beachtet werden, z.B. die der deutschen Kommunisten in Ostdeutschland. So schreibt der Leiter der Polnischen Militärmission in Berlin am 19. Juli 1946, der führende Parteifunktionär der SED, Walter Ulbricht, habe in einem Gespräch „darum gebeten, die Repatriierung der Deutschen etwas langsamer durchzuführen, insbesondere in der Zeit vor der Wahl, da dies der SED die Wahlkampagne erleichtern würde“ (266 f.).

Walter Ulbricht bat darum, die Repatriierung der Deutschen etwas langsamer durchzuführen, da dies der SED die Wahlkampagne erleichtern würde.

Die Regierung in Warschau beschäftigte sich auch mit dem Problem der „Aussiedlung deutscher Juden“. Die Leiterin des Referats Mitteleuropa im Warschauer Außenministerium verwies darauf, dass nach dem „Dekret über hinterlassene und ehemalige deutsche Vermögen vom 8. 3. 1946 ... Opfer hitleristischer Verfolgungen berechtigt sind, ihre Rechte auf ihr Vermögen geltend zu machen, auch wenn sie deutsche Staatsbürger sind“. Es sei „nicht zweckmäßig“, dieser Verallgemeinerung zu folgen, „da dies z.B. deutsche Sozialdemokraten, die sich ebenfalls auf hitleristische Verfolgungen berufen können, von der Aussiedlung schützen würde ...“ (320 f.).

Die Dokumente belegen, dass diese Aktivitäten kein Ruhmesblatt in Polens Geschichte darstellen. Es bietet sich ein Bild des Chaos und der fast völligen Rechtlosigkeit von Millionen Deutschen. Andererseits ist hervorzuheben, dass verantwortungsbewusste polnische Beamte, Militärs und vor allem auch Ärzte mahnend eingegriffen haben, indem sie unmenschliche Zustände anprangerten. Der Hinweis darauf, dass die mit der Ausweisungsaktion befassten Funktionäre oft schlecht bezahlt und

ungeeignet für diese Tätigkeit waren, trifft sicher zu, kann jedoch die Verantwortung der höheren Instanzen nicht mindern.

Vergessen oder erinnern?

Man kann sich natürlich fragen, ob es heute sinnvoll ist, an all das zu erinnern. Sollte man diese schweren und traurigen Zeiten nicht besser dem Vergessen anheim geben? Bieten solche Dokumentationen nicht auch eine Basis, um „deutsche Schuld“ zu mindern?

Hier sei ein persönliches Wort erlaubt: Ich habe die Elendszüge der aus den Oder-Neiße-Gebieten vertriebenen Deutschen 1945 und 1946 erlebt, sie kamen zu Fuß über die von sowjetischen Pionieren gezimmerte Holzbrücke über die Oder, meist alte Männer, Frauen und Kinder, ausgemergelt, apathisch, die nicht gehfähigen Greise und Kranken in Handwagen hinter sich her ziehend. Nicht wenige erreichten das westliche Ufer der Oder, um wenige Tage später an den Strapazen zu sterben. Ich wohnte ganz in der Nähe eines Umsiedlerlagers, aus dem täglich die Toten herausgetragen wurden. Auf dem Friedhof meiner Heimatstadt Frankfurt/Oder sah ich im Winter 1945/46 Haufen von Kinderleichen, wie Meterholz übereinandergeschichtet, für sie gab es nicht einmal einen Papiersack. Diese Bilder bleiben unauslöschlich im Gedächtnis.

Aber ich habe nicht nur die deutschen Opfer gesehen. Wenige Jahre zuvor erlebte ich bei Fahrten in das an das Deutsche Reich angeschlossene Wartheland die andere Seite: das Leid der Polen.

Mein Vater nahm mich zwischen 1941 und 1944 mehrfach zu Reisen nach Posen und in das dortige Umland mit. Es ging darum, dass er als Reichsdeutscher seinen polnischen Verwandten Hilfe leisten wollte, um sie vor noch größerer Verfolgung zu schützen. Die Bilanz der deutschen Besatzung allein in dem polnischen Zweig unserer Familie sagt genug: zwei meiner Onkel wurden in den ersten Wochen nach Kriegsbeginn ermordet, eine Tante mit Kindern ins sog. Generalgouvernement verschleppt und auf freiem Felde ausgesetzt, alle verloren ihre Geschäfte und Werkstätten, alle – mit einer Ausnahme – mussten ihre guten Wohnungen verlassen und froh sein, in Hinterhofquartieren unterzukommen. Ein Bruder meines Vaters, zur Erschießung vorgesehen, hatte das Glück, nur ausgepeitscht zu werden; später jagte man ihn von seinem Bauernhof. Nie vergesse ich, wie Deutsche sich gegenüber den Polen aufführten. Wir waren überall privilegiert im Wartheland: Wir durften

im leeren Triebwagen der Posener Straßenbahn fahren, während sich die Polen im überfüllten Anhänger quetschten. In den Parks wiesen Aufschriften auf den Bänken darauf hin, dass diese „nur für Deutsche“ waren. Wenn sich vor Geschäften Schlangen bildeten, dann hatten Deutsche stets das Privileg, als erste bedient zu werden, während die Polen stundenlang warten mussten. Sogar der Zugang zu den Wochenmärkten war in diesem Sinne geregelt. Die Polen wurden als „Untermenschen“ behandelt.

Gerade wenn man beide Seiten der oft tragischen deutsch-polnischen Geschichte durchlebt hat, wird man die Erinnerung an jene schrecklichen Zeiten für wichtig halten – ohne den Versuch, zu vergleichen oder gar gegenrechnen zu wollen. Über das Nazi-Unrecht an Polen, über die erklärte Absicht Hitlerdeutschlands, dieses Volk zu dezimieren, ja zu vernichten, gibt es eine dokumentengestützte Literatur, auch wenn sie nicht immer von jenen gelesen wird, die das nötig hätten. Der Dokumentenband über „Die Deutschen östlich von Oder und Neiße 1945–1950“ gemahnt an die andere düstere Seite unserer Nachbarschaft im 20. Jahrhundert.

„Nur wer seine Heimat und ihre Vergangenheit kennt, kann ihre Zukunft verstehen.“

Deutsch-polnische Versöhnungsarbeit am Beispiel eines lokal- und regionalgeschichtlichen Projekts in Schlesien

In der rund tausendjährigen deutsch-polnischen Nachbarschaft gab es durch alle Jahrhunderte der Koexistenz hindurch eine Vielzahl friedlicher politischer und wirtschaftlicher Kontakte sowie – vor allem in den Grenzgebieten – ein automatisches Miteinander der beiden Nationen in Form von familiären, schulischen, beruflichen, wirtschaftlichen und kulturellen Alltagsbeziehungen. Trotzdem ist in beiden Ländern das Bild vom jeweils anderen hauptsächlich durch negative Ereignisse und Vorurteile geprägt, die ihre Wurzeln überwiegend in der konfliktreichen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts haben. Vor allem der Zweite Weltkrieg und die brutale deutsche Besatzungspolitik in Polen sowie die Ausschreitungen gegenüber den Deutschen und deren Vertreibung bzw. Aussiedlung in den Nachkriegsjahren haben im Denken der Menschen tiefe Spuren hinterlassen. Hinzu kommen Gegensätze aus früheren Abschnitten der gemeinsamen Geschichte, von denen an dieser Stelle nur die gegen die katholische Kirche gerichteten Maßnahmen der preußischen Regierung im Kulturkampf oder die restriktive Polenpolitik Bismarcks in den 1880er Jahren sowie die Gebietsansprüche Polens nach dem Ersten Weltkrieg genannt seien.

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde jedoch bewusst der Gedanke der deutsch-polnischen Aussöhnung gefördert, wenn auch zunächst nur in einzelnen Initiativen. Auf eine breite gesellschaftliche Basis konnten diese Ansätze jedoch erst seit der Wende von 1989/90 gestellt werden: Zu privaten und kirchlichen deutsch-polnischen Initiativen kommen – besonders seit dem Beginn der EU-Beitrittsverhandlungen Polens – Projekte in den Bereichen Politik, Wirtschaft und öffentliche Verwaltung

Beate Herget M.A., Historikerin, war 1998 bis 2000 als Koordinatorin des vorgestellten Projekts tätig; sie lebt und arbeitet heute in Frankfurt/Main.

hinzu. Austauschprogramme für Schüler und Studenten werden durch Friedensinitiativen für Jugendliche ergänzt. Auch der kulturelle Kontakt intensiviert sich, wie beispielsweise die Präsentation Polens als Gastland auf der Frankfurter Buchmesse im vergangenen Jahr gezeigt hat.¹

„Lokale Geschichte am Beispiel ausgewählter Kreise, Städte und Gemeinden“ – ein gelungenes Beispiel der deutsch-polnischen Annäherung in Schlesien

Gemeinsam ist den genannten Initiativen jedoch, dass sie nur einen kleinen Teil der deutschen und polnischen Gesellschaft ansprechen: Ausgewählte Politiker und Wissenschaftler, einige Jugendliche sowie Einzelpersonen, die bereits ein individuelles Interesse am jeweils anderen Land haben. Hinzu kommt, dass es vielen Projekten trotz des großen persönlichen Engagements der Beteiligten an Nachhaltigkeit und Breitenwirkung mangelt. Völlig außer Acht gelassen wird meistens auch die spezifische Situation der Grenzregionen und ihrer Bewohner.

Die Oberschlesier beispielsweise waren als typische Grenzlandbevölkerung über die Jahrhunderte hinweg verschiedenen politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Einflüssen der benachbarten Nationen ausgesetzt. Im Spannungsfeld zwischen slawischer ethnischer Herkunft, die ihren Niederschlag hauptsächlich in der Sprache und Volkskultur fand, und der Jahrhunderte langen Zugehörigkeit zur westeuropäisch-deutschen Staatenwelt bildete sich eine ihrer Eigenständigkeit bewusste Ethnie heraus. Sie vereint nicht nur Elemente der sie umgebenden Nationalkulturen in sich, sondern weist zudem auch eine Reihe regionaler Besonderheiten auf. Demzufolge war und ist die oberschlesische Bevölkerung hinsichtlich ihrer nationalen Orientierung keine homogene Gruppe – das Spektrum reicht von einer propolnischen oder prodeutschen Orientierung in verschiedenen Abstufungen bis hin zu einer schlesisch-autonomen Ausrichtung. Diese Multiethnizität führt bei der ein-

Die Bevölkerung vereint nicht nur Elemente der beiden sie umgebenden Nationalkulturen in sich, sondern weist zudem auch eine Reihe regionaler Besonderheiten auf.

¹ Einen ausführlichen Überblick über institutionalisierte deutsch-polnische Kontakte bietet Peter Fischer (Red.), Handbuch Polen-Kontakte, Osnabrück ²1998.

heimischen Bevölkerung in Oberschlesien oftmals zu Problemen mit der eigenen Identität, die immer dann auftreten, wenn die Oberschlesier sich eindeutig zur deutschen oder polnischen Nation bekennen sollen. Gleichzeitig bietet sie jedoch auch eine Basis für zahlreiche interkulturelle Alltagskontakte und ermöglicht damit in Schlesien einen Brückenschlag zwischen den beiden großen Nationalkulturen.

Gerade an diesem Punkt setzt das Projekt „Lokale Geschichte am Beispiel ausgewählter Kreise, Städte und Gemeinden“ an, das seit Ende 1997 vom „Haus der Deutsch-Polnischen Zusammenarbeit in Gleiwitz“ (HDPZ)², einer überwiegend aus bundesdeutschen Mitteln geförderten polnischen Nichtregierungsorganisation, durchgeführt wird.

Die Ziele des Projekts, das mit der Intention ins Leben gerufen wurde, auf lokaler und regionaler Ebene in Schlesien ein Forum für Vergangenheitsbewältigung, Gedankenaustausch und Zusammenarbeit zwischen vor Ort lebenden Oberschlesiern, Polen und Deutschen zu bilden, lassen sich in vier Punkten zusammenfassen:

1. Kennenlernen der Geschichte

Das totalitäre Polen präsentierte über vierzig Jahre hinweg Deutschland und die deutsch-polnischen Beziehungen aus einem einseitigen, negativen Blickwinkel. Dies betraf vor allem die ehemaligen deutschen Ostgebiete, die nach dem Zweiten Weltkrieg als „Wiedergewonnene Gebiete“ an Polen fielen. Die vor allem in der Politik und im Bildungswesen allgegenwärtige staatliche Propaganda hinterließ im Denken vieler Polen tiefe Spuren und prägte Vorurteile. Eine möglichst neutrale und umfassende Darstellung der Vergangenheit – die auch durch das Aufgreifen von Tabuthemen Wissenslücken schließt – ist daher eines der wichtigsten Ziele des Projekts.

2. Verstärkung der Identifikation mit der Heimat

Die bereits vor dem Zweiten Weltkrieg in Oberschlesien lebende Bevölkerung entwickelte – unabhängig von ihrer ethnischen Zugehörigkeit und nationalen Orientierung – über viele Jahrhunderte eine sehr starke Bindung an ihre Heimat, die auch oder gerade in Zeiten des Natio-

² Für genauere Informationen über das HDPZ/Dom Współpracy Polsko-Niemieckiej (DWPN) empfiehlt sich ein Blick auf die zweisprachige Homepage: <http://www.haus.pl>.

nalitätenstreits und der wechselnden staatlichen Zugehörigkeit der Region bis in die Gegenwart hinein beibehalten wurde. Im Gegensatz dazu gelang es den erst seit 1945 in Schlesien lebenden Polen und ihren Nachkommen oftmals nicht, sich mit der Region zu identifizieren. Diese schwache Verbundenheit mit der Region zu überwinden, die sich auch in der Geringschätzung ihrer regionalen Eigenheiten äußert, ist ein weiteres Projektziel.

3. Unterstützung der Integration der deutschen Minderheit sowie Förderung des Dialogs mit der Mehrheitsbevölkerung

Durch die massiven Bevölkerungsverschiebungen in den ersten Nachkriegsjahren veränderte sich die Situation der in der Region verbliebenen einheimischen Oberschlesier und Deutschen grundlegend. In Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Kultur durch die Zugezogenen als der neuen gesellschaftlichen Elite meist in den Hintergrund gedrängt, sahen sich Oberschlesier und Deutsche auch persönlicher Diskriminierung sowie dem Verbot ausgesetzt, sich öffentlich zur eigenen Volksgruppe und Sprache zu bekennen. Mit dem Entstehen eines demokratischen polnischen Staates zu Beginn der neunziger Jahre setzte hier ein Umdenken ein. Diesen Prozess möchte das HDPZ mit seinem Projekt ebenfalls unterstützen.

Mit dem Entstehen eines demokratischen polnischen Staates zu Beginn der neunziger Jahre setzte ein Umdenken ein.

4. Herausbildung einer regionalen Identität

Die Wiedereinführung der in den siebziger Jahren abgeschafften Verwaltungsebene der Stadt- und Landkreise in Polen Anfang 1999 schuf ein Gegengewicht zu dem starren, auf Warschau ausgerichteten Zentralismus, der die kulturelle und ethnische Vielfalt Polens über Jahrzehnte hindurch unterdrückt und abgewertet hatte. Gleichzeitig bot diese Verwaltungsreform auch die Chance zum Aufbau einer regionalen Identität, die vom Ballast der Vergangenheit frei ist und unabhängig von ethnischen Unterschieden den Blick auf die gemeinsame Gegenwart und Zukunft in der Region Schlesien lenkt.

Umsetzung der Projektziele

Da sich das Projekt ausdrücklich an *alle* Bevölkerungsgruppen Schlesiens und insbesondere ihre gesellschaftlichen Eliten³ richtet, ist bei seiner Realisierung die Unterstützung sowohl der polnisch dominierten kommunalen und regionalen Selbstverwaltungen als auch der örtlichen Organisationen der deutschen Minderheit nötig. Das Projekt wird deshalb nur dort organisiert, wo diese Gruppierungen sich aktiv an der Themen- und Referentenauswahl beteiligen, Werbung und Organisation vor Ort übernehmen sowie bei den entsprechenden Veranstaltungen präsent sind. Dadurch wird das Risiko, eventuell nicht die Interessen der lokalen Bevölkerung zu treffen oder von ihr als „von außen aufgezwungen“ empfunden zu werden, von Anfang an auf ein Mindestmaß reduziert. Der regelmäßige Kontakt des HDPZ zu Fachleuten der relevanten wissenschaftlichen Einrichtungen in ganz Schlesien⁴ sowie zu lokalen und regionalen Medienvertretern leistet einen weiteren Beitrag zur breiten gesellschaftlichen Akzeptanz des Projekts. Die organisatorische sowie inhaltliche Gesamtleitung der Maßnahmen liegt beim HDPZ, das ausschließlich dafür einen Koordinator beschäftigt.

In jedem der teilnehmenden Orte wird ein zunächst auf zehn monatlich stattfindende Veranstaltungen begrenzter Zyklus organisiert, der jeweils aus einem ca. einstündigen Vortrag mit anschließender Diskussion besteht. Nach Ablauf des ersten Projektjahres besteht die Möglichkeit der Verlängerung. Das Themenspektrum der Referate richtet sich nach den individuellen Bedürfnissen und Interessen der teilnehmenden Gemeinden und ist daher sehr breit gefächert: Neben faktengeschichtlichen Vorträgen etwa zur „Geschichte des Fürstentums Ratibor 1163-1817“ finden sich – der Intention des Projekts entsprechend – bisher in der Öffentlichkeit tabuisierte Themen wie „Deutsch-polnische Beziehungen in Gleiwitz nach 1945“ oder „Multiethnizität in Oberschlesien“.

Auf das intensivste Interesse stieß das Projekt bisher in Oberschlesien, also in der Woiwodschaft Oppeln und der Woiwodschaft Schlesien (Kattowitz). Dies ist zum Teil sicherlich auf die Lage und das Engagement des HDPZ in Gleiwitz zurückzuführen, das seit der offiziellen

³ Z.B. Lehrer, Wissenschaftler, Kommunalpolitiker, Vertreter von Kirchen, Bildungs- und Kultureinrichtungen usw.

⁴ D.h. vor allem zu den Universitäten in Oppeln/Opole, Breslau/Wrocław, Kattowitz/Katowice und zum Schlesischen Institut in Oppeln/PIN – Instytut Śląski w Opolu.

Eröffnung im Februar 1998 mit seinem umfangreichen und vielseitigen Programm zu einer Institution mit hohem Bekanntheitsgrad in Oberschlesien geworden ist.

Chancen und Grenzen des Projekts

Das große Interesse am Projekt – nach Angaben des HDPZ nahmen zwischen Projektbeginn und Februar 2001 rund 7.500 Personen an den insgesamt 183 Veranstaltungen teil – ist jedoch nicht nur auf den „Heimvorteil“ des HDPZ zurückzuführen. In den engagierten Diskussionsbeiträgen der Veranstaltungsteilnehmer wird vielmehr immer wieder deutlich, dass gerade in Schlesien der Bedarf an einer Aufarbeitung der jüngeren Vergangenheit und an einem unverkrampften Umgang mit ihr sehr groß ist. Besonders im ländlichen und kleinstädtischen Umfeld wird der einheimischen Bevölkerung erstmals die Möglichkeit geboten, über die wechselvolle Vergangenheit ihrer allernächsten Umgebung zu sprechen und eigene Erlebnisse in die öffentliche Diskussion einzubringen. Ein kleines kulturelles Rahmenprogramm – etwa in Form einer Foto-/Kunstaussstellung mit lokalhistorischem Bezug oder des Auftritts einer einheimischen Trachtengruppe – trägt zur Schaffung einer entspannten Atmosphäre unter den Teilnehmern bei.

Gerade in Schlesien ist der Bedarf an einer Aufarbeitung der jüngeren Vergangenheit und an einem unverkrampften Umgang mit ihr sehr groß.

Das oben beschriebene Veranstaltungsschema ist jedoch nicht unbegrenzt einsetzbar: So sprechen die Vorträge beispielsweise kaum Kinder und Jugendliche an. Deshalb organisiert das HDPZ für diese sehr wichtige Zielgruppe in Zusammenarbeit mit Schulen und anderen Jugendbildungseinrichtungen verschiedene lokalhistorische und volkskundliche Wettbewerbe, deren Inhalte sich nach dem Alter der Teilnehmer richten. Egal, ob es sich dabei um einen Malwettbewerb für die Kleinsten, eine „Wissensolympiade“ zur Stadtgeschichte für Mittelstufenschüler oder einen anspruchsvollen Essaywettbewerb über deutsch-polnische Beziehungen für junge Erwachsene in der Oberstufe handelt – oberstes Ziel ist es stets, die Kinder und Jugendlichen für die Geschichte der Region zu interessieren und sie, auch vor dem Hintergrund der Europäischen Einigung, offen für die multikulturelle Tradition Schlesiens zu machen.

Die bewusste Fokussierung des Projekts auf eine Region und deren Geschichte birgt natürlich auch die Gefahr der Wiederholung in sich. Durch Sondervorträge ausländischer, d.h. meist deutscher Wissenschaftler wird Abhilfe geschaffen, außerdem durch international besetzte Konferenzen, die das besondere Interesse der Medien wecken; erwähnt sei die Konferenz „Geschichtsunterricht in multiethnischen Regionen“ (September 1999, Universität Opole/Oppeln).

Nur wer seine Heimat und ihre Vergangenheit kennt, kann ihre Zukunft verstehen

Die Erfahrungen und Erkenntnisse des Projekts machen deutlich, dass sich Schlesien als Grenzregion mit seiner komplizierten Geschichte und seiner multiethnischen Bevölkerung nicht mit traditionellen Sichtweisen und Pauschalisierungen erfassen lässt. Vorurteile können nur abgebaut, Distanz zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen kann nur überwunden werden, wenn man in einem offenen Dialog über alle Aspekte der Vergangenheit spricht und vor Tabuthemen nicht zurück schreckt. Nur dann kann auch die Chance genutzt werden, die Schlesien aufgrund seiner spezifischen Situation bietet: Brücke zwischen Deutschland und Polen zu sein auf dem gemeinsamen Weg zur Europäischen Einigung.

Katyn und Chatyn – Fragen an die gesellschaftliche Bedeutung von Erinnerung

Im Juli 2000 wurden in Katyn unter Beteiligung von hochrangigen Vertretern Polens und Russlands der Friedhof und die Gedenkstätte für die durch den NKWD 1940 ermordeten polnischen Offiziere feierlich eröffnet. Die Beteiligung von hochrangigen Vertretern Polens und Russlands verweist auf die große Bedeutung des Ortes für das polnisch-russische Verhältnis. Aber was hat es mit der Causa Katyn auf sich?

Katyn – ein stalinistisches Verbrechen

Am 17. September 1939 marschierte die Rote Armee in Polen ein. Ca. 240.000 polnische Soldaten und Offiziere gerieten in sowjetische Gefangenschaft. 15.000 polnische Offiziere wurden in den Lagern Koselsk, Starobelsk und Ostaschkow inhaftiert. Ende März 1940 erging der von Stalin unterzeichnete Befehl des Politbüros, unverzüglich mit der Operation „Löschen“ zu beginnen, d.h. die inhaftierten Offiziere dieser Lager zu töten. In Ausführung des Befehls wurden zwischen dem 23. März und 13. Mai 1940 4.404 Offiziere des Lagers Koselsk in den Wald von Katyn bei Smolensk gebracht und mit Genickschuss ermordet. Insgesamt wurden im Rahmen der Operation „Löschen“ 14.587 Personen an verschiedenen Orten ermordet. Nach dem deutschen Angriff auf die Sowjetunion im Juni 1941 wurden die polnische Exilregierung und die UdSSR zu Alliierten. Die polnischen Kriegsgefangenen in der Sowjetunion wurden amnestiert; man begann, aus ihnen eine polnische Armee aufzustellen, die im Verbund der Roten Armee in den Krieg eingreifen sollte. Somit trat die Frage nach dem Verbleib der kriegsgefangenen polnischen Offiziere auf die politische Tagesordnung.

Die ersten noch unbeachteten Informationen über den Massenmord an den polnischen Offizieren erhielt die deutsche Wehrmacht, als sie Kriegsgefangene aus der Umgebung von Smolensk vernahm. Diese Hinweise verdichteten sich, als im Frühjahr 1942 polnische Zwangsarbeiter

Jörg Lüer ist Referent bei der Deutschen Kommission Iustitia et Pax in Berlin.

mit der Organisation Todt in die Nähe von Katyn kamen und von der russischen Bevölkerung auf den Ort der Erschießung hingewiesen wurden. Die Nachricht über den Massenmord bei Katyn verbreitete sich nun als Gerücht zügig weiter. Im Februar 1943 wurde, nachdem die national-sozialistische Führung den propagandistischen Wert von Katyn erkannt hatte, mit Exhumierungen begonnen. Diese brachten zu Tage, dass an die 15.000 Menschen bei Katyn vom NKWD erschossen worden waren.

Entdeckung von Katyn – Wendepunkt in den polnisch-sowjetischen Beziehungen

Während die Aufdeckung der Verbrechen von Katyn keinen nennenswerten Einfluss auf die deutsch-polnischen Beziehungen hatte, veränderte „Katyn“ die polnisch-sowjetischen Beziehungen schlagartig. Zwei Tage nach der offiziellen deutschen Veröffentlichung der Informationen über Katyn erhob die Sowjetunion am 15. April 1943 in ihrer Gegendarstellung den Vorwurf, dass es sich um von den Deutschen bei ihrem Einmarsch 1941 ermordete Menschen handle. Das Ganze sei nichts als ein groß angelegtes Täuschungsmanöver, um einen Keil zwischen die Alliierten zu treiben. Als die polnische Exilregierung auf eine Untersuchung der Massengräber bei Katyn durch das Internationale Rote Kreuz drängte, antwortete die Sowjetunion mit dem Abbruch der diplomatischen Beziehungen. Die Causa Katyn, über die die polnische Exilregierung nicht hinweggehen konnte, führte zur politischen Isolierung

Als die polnische Exilregierung auf eine Untersuchung der Massengräber bei Katyn durch das Internationale Rote Kreuz drängte, antwortete die Sowjetunion mit dem Abbruch der diplomatischen Beziehungen.

der Exilregierung, zumal die westlichen Alliierten in dieser Frage keine Auseinandersetzung mit der Sowjetunion wünschten. Die sowjetische Führung ihrerseits betrieb nunmehr den Aufbau einer sowjetfreundlichen polnischen Führung. Die Exilregierung und die mit ihr verbundene Untergrundarmee galten

der Sowjetunion fürderhin als politischer Feind. Die abwartende Zustimmung zur Vernichtung wesentlicher Kader der polnischen Untergrundarmee durch die Deutschen während des Warschauer Aufstands 1944 machte unmissverständlich deutlich, dass die Sowjetunion nicht gewillt war, ein anderes als ein von ihr eingesetztes Regime in Polen zu dulden. Zur eigenen propagandistischen Entlastung beauftragte die sow-

jetische Führung im Januar 1944, einige Monate nachdem sie die Gegend um Smolensk befreit hatte, nun ihrerseits eine sowjetische Kommission, sich an Ort und Stelle in Katyn ein Bild zu machen. Zuvor hatte man die Zeit für die Errichtung eines makabren Potemkinschen Dorfes genutzt. Die 1943 angelegten Gemeinschaftsgräber hatte man beseitigt und eine umfangreiche Leichenumbettung vorgenommen, wobei die Leichen so präpariert wurden, dass der Verdacht auf deutsche Kräfte gelenkt wurde. Nicht ganz überraschend kam die Kommission dann zu dem gewünschten Ergebnis, dass es sich um Exekutionen im Zuge des deutschen Überfalls auf die Sowjetunion handele.

Nicht ganz überraschend kam eine sowjetische Kommission zu dem gewünschten Ergebnis, dass es sich um Exekutionen im Zuge des deutschen Überfalls auf die Sowjetunion handele.

Die staatstragende Lüge

In den folgenden Jahrzehnten hielt die Sowjetunion an dieser Sicht der Vorfälle fest. Kritik an dieser Lesart, die immer zugleich eine Kritik an der sowjetischen Besetzung Polens und damit der politischen Verhältnisse insgesamt sein musste, wurde entschieden verfolgt. Besonders betroffen waren in den ersten Nachkriegsjahren Soldaten und Offiziere der polnischen Untergrundarmee. Viele von ihnen wurden in die Sowjetunion verschleppt und ermordet. Nichtsdestoweniger bzw. gerade auch deshalb wurde Katyn in Polen zu einem Symbol der sowjetischen Unterdrückung. Im westlichen Ausland, das während des Krieges aus Rücksichtnahme auf die Sowjetunion die Katynproblematik nicht thematisierte, wurde „Katyn“ während des Kalten Krieges von manchen Kräften als nützliches Argument in der ideologisch-propagandistischen Auseinandersetzung genutzt. Der instrumentelle Charakter dieses anti-kommunistischen Zugangs blieb aber offensichtlich.- „Katyn“ blieb – von raren Ausnahmen abgesehen – gleich welche politische Position eingenommen wurde, letztlich eine Funktion des jeweiligen Verhältnisses bzw. angestrebten Verhältnisses zur Sowjetunion.

Für unsere und eure Freiheit

Interessanter, weil für die polnisch-russischen Beziehungen von hoffnungsvoller Bedeutung, ist hingegen die Beobachtung, dass sich seit den siebziger Jahren auch in den russischen Dissidentenmilieus die Frage nach Katyn regte. 1987, als sich die politischen Verhältnisse im Zuge von Glasnost und Perestroika zu wandeln begannen, warf die russische Menschenrechtsorganisation „Memorial“ die Frage erneut auf. Im Rahmen von gemeinsamen polnisch-russischen Historikerkonferenzen wurde halb im Untergrund an der Aufklärung des Falls Katyn gearbeitet. Die politische Perspektive war klar: Nur wenn die gesellschaftlichen Innen- wie Außenbeziehungen auf eine wahrhaftige Grundlage gestellt würden, wäre das gemeinsame Ziel der Demokratisierung sowohl Russlands respektive der Sowjetunion als auch Polens zu erreichen. Zugleich war evident, dass angesichts der massiven Dominanz der Sowjetunion im ost- und mitteleuropäischen Raum die polnische Problematik nur mittels eines Wandels in der Sowjetunion vorangebracht werden konnte. Die inoffiziellen Historiker griffen in ihrer Kooperation den Beziehungsstrang auf, der schon 1942 gelegt worden war, als die örtliche russische Bevölkerung den polnischen Zwangsarbeitern die Erschießungsstelle von Katyn zeigte. Zugleich machte sich auch in Teilen der sowjetischen Führung der Gedanke breit, dass es an der Zeit sei, Katyn einer Neubewertung zu unterziehen. Im Dezember 1987 plädierten Jakowlew, Medwedjew, Schewardnadse und Sokolow für eine Anerkennung der sowjetischen Verantwortung für die Verbrechen von Katyn. Es blieb vorläufig eine Minderheitenposition. Doch der Druck nicht zuletzt vonseiten des polnischen Politbüros, das nunmehr unter dem wachsenden Druck der Entwicklungen in Polen ebenfalls eine Aufklärung der Verbrechen von Katyn forderte, wuchs. Ende März 1989 erging vom Politbüro der KPdSU schließlich die Anweisung an alle befassten Organe, Vorschläge zum weiteren Verhalten in der Katynfrage machen. Sogleich setzte ein signifikanter Machtkampf zwischen den verschiedenen Fraktionen in der sowjetischen Führung um das Deutungsmonopol zu Katyn ein. Er endete damit, dass die sowjetische Führung am 13. April 1990 endlich die Verantwortung des Politbüros und des NKWD für die Verbrechen von Katyn anerkannte. 10 Jahre später wurde schließlich eine angemessene, die Tatsachen reflektierende Gedenkstätte in Katyn eingeweiht. Die Untersuchungen hatten ergeben, dass neben den 4.400 ermordeten polnischen Offizieren weitere 10.000 Personen – zumeist Bürger der Sowjet-

union – vom NKWD in Katyn ermordet worden sind. Diese Tatsache macht symbolisch die Verschränkung der Aufklärung der Verbrechen des Stalinismus insgesamt mit der Verbesserung der polnisch-russischen Beziehungen deutlich. Katyn, ein Ort von internationaler Signifikanz, steht heute für die kleinen und zarten Hoffnungen auf eine Abkehr Russlands von seinem imperialen Selbstverständnis. Es steht ebenso für das polnische Leiden unter der Sowjetunion. Es steht aber auch für das problematisch ungebrochene Selbstbild vieler Polen als einer „Opferration“. Die Stilisierung des eigenen Martyriums stärkte die Widerstandsfähigkeit der polnischen Gesellschaft, zugleich förderte sie in erheblichem Umfang Tendenzen, die schwarzen Flecken der eigenen Geschichte, die z.B. in den Ereignissen von Jedwabne und Kielce verkörpert sind, zu verdrängen. Es ist bezeichnend, dass in dem Maße, in dem die Leiden der polnischen Bevölkerung unter deutscher und sowjetischer Besetzung international Anerkennung gefunden haben und somit die Notwendigkeit der Stilisierung wegfiel, in der polnischen Gesellschaft die Kräfte gestärkt wurden, die einen selbstkritischeren Blick auf die eigene Geschichte einfordern.

Katyn steht heute für die kleinen und zarten Hoffnungen auf eine Abkehr Russlands von seinem imperialen Selbstverständnis.

Chatyn – ein nationalsozialistisches Verbrechen

Einen ganz anders gelagerten Fall findet man vor, wenn man sich der Gedenkstätte Chatyn zuwendet. Chatyn liegt 50 Kilometer von Minsk entfernt und bezeichnet ein ehemals typisches weißrussisches Dorf. Am 22. März 1943 wurde Chatyn im Rahmen der „Bandenbekämpfung“ von einem SS-Bataillon dem Erdboden gleich gemacht, indem man die Bevölkerung in eine Scheune trieb und diese, wie das gesamte Dorf, anzündete. Chatyn ist nur eines von mehreren hundert Dörfern in Weißrussland, dem ein solches Schicksal widerfuhr. (Während des Zweiten Weltkriegs verlor Weißrussland ein Viertel seiner Bevölkerung.) 1969 wurde zur Erinnerung an die Leiden der weißrussischen Bevölkerung unter deutscher Besatzung sowie zum Gedenken an die Opfer in Chatyn eine zentrale Gedenkstätte eingerichtet. Die historische Interpretation, die in Chatyn im Gegensatz zum sonstigen sowjetischen Monumentalismus auf vergleichsweise dezente Art vermittelt wird, fügt sich mit ihrem nachvollziehbar klaren Feindbild durchaus in die sowjetische

Lesart des Zweiten Weltkriegs ein. Die Berechtigung dieses Feindbildes wird man angesichts des deutschen Vernichtungskriegs in Osten auch schwerlich bestreiten. Mit Blick auf die innerweißrussische Versöhnung wäre jedoch zu wünschen, dass die dort zu beobachtenden bürgerkriegsähnlichen Tendenzen während des Zweiten Weltkriegs – eine Folge des stalinistischen Terrors –, in angemessener Weise zur Sprache gebracht werden könnten.

Im Unterschied zu Katyn hat Chatyn kaum internationale Aufmerksamkeit erlangt. Die meisten Zeitgenossen in Deutschland wären wohl kaum in der Lage zu beschreiben, wo Chatyn liegt, geschweige denn wofür Chatyn steht. Dieser Unterschied in der deutschen Wahrnehmung von Katyn und Chatyn ist von bemerkenswerter Signifikanz für einige Tendenzen im deutschen Umgang mit der Erinnerung an den Zweiten Weltkrieg. Es ist zum einen sicherlich leichter, die Verbrechen der „anderen“ als die „eigenen“ in Erinnerung zu rufen. Es ist wohl auch nicht zu bestreiten, dass Weißrussland traditionell keine besondere Aufmerksamkeit in Deutschland erregt. Zugleich steht die Unkenntnis über Chatyn, die sich abhebt von ähnlichen – in der breiten Öffentlichkeit durchaus bekannten – Fällen in Oradour und Lidice, aber auch für die Schwierigkeiten der deutschen Gesellschaft, sich in einem umfassenderen Sinne mit dem Vernichtungskrieg im Osten auseinanderzusetzen. Wie heikel diese Auseinandersetzung für viele heute noch ist, trat in den Kontroversen um die Wehrmachtsausstellung offen zutage. Überträgt man die Frage nach den blinden Flecken zurück auf den polnischen Fall, so lässt sich auch hier feststellen, dass im Gegensatz zur Prominenz von Katyn und der Orte des Holocaust die Hinrichtungen von polnischen Intellektuellen in Palmiry bei Warschau nur kleinen Kreisen ein Begriff sind. Da Erinnerung immer auf einer Auswahl des für erinnerenswert Gehaltene und im Gegensatz dazu dem Vergessen respektive Verdrängen von weniger erinnerungswürdigen Zusammenhängen beruht, ist jede Form der Erinnerung, so auch die Komplexe Katyn und Chatyn, auf die Kriterien der Auswahl sowie die gesellschaftliche Funktion dieser Erinnerung zu befragen. Solcherart kritische Gegenfrage soll dabei keineswegs dazu dienen, Erinnerungsformen generell zu desavouieren. Vielmehr geht es darum, der Versuchung entgegenzutreten, das

Der Unterschied in der Wahrnehmung von Katyn und Chatyn ist von bemerkenswerter Signifikanz für einige Tendenzen im deutschen Umgang mit der Erinnerung an den Zweiten Weltkrieg.

Unabgegoltene, das oftmals Widersprüchliche und Ambivalente von Geschichte in allzu geschlossenen Erinnerungsdiskursen nicht zur Sprache kommen zu lassen. Es bedarf ohne Zweifel würdiger Orte der Trauer, ein rein sachlicher, wohlmöglich sogar relativierender Diskurs über den angemessenen politischen Umgang mit den Opfern von Massenterror verfehlt die humane Dimension des Problems. Dabei gilt es, Tendenzen zu einer vordergründigen Verzweckung der Erinnerung entgegenzutreten. Eines der untrüglichen Zeichen dafür ist die Selektion der Opfer in „politisch genehme“ und „politisch unerwünschte“. Bundesrepublik wie auch DDR haben in dieser Hinsicht reichhaltige Erfahrungen aufzuweisen. Der Respekt vor den Opfern gebietet höchste Zurückhaltung bei der politischen Instrumentalisierung. Es gilt, die schwierige Balance zu finden zwischen dem würdigen Umgang mit den Toten und den notwendigen gesellschaftlichen Lehren, die aus ihrem Schicksal zu ziehen sind. Den Orten des Geschehens wird für die Entwicklung einer entsprechenden politischen Kultur auch in Zukunft eine wesentliche Bedeutung zukommen. An der Art, wie dort geredet, gedacht und gefragt wird, lässt sich vieles lernen über die zu verhandelnde Problematik.

„Vergangenheit ist heute“ – Die Versöhnungsarbeit des Maximilian-Kolbe-Werks

Drei Szenen – drei Einblicke

Erste Szene: Eine Schule in Deutschland

„Hassen Sie die Deutschen für das, was sie Ihnen angetan haben? – Woher nahmen Sie die Kraft, weiter zu leben? – Hätte es eine Chance gegeben, das alles zu verhindern?“

Es sind 17-jährige Schülerinnen und Schüler, die sich nach einer langen Zeit der Stille diese Fragen nun zu stellen trauen. Zwei Stunden lang haben sie zugehört, schweigend, respektvoll, ehrfürchtig fast. Zwölf polnische Überlebende sind zu ihnen gekommen an diesem Schultag, ehemalige Häftlinge deutscher Konzentrationslager, 62 Jahre alt der jüngste, 82 der älteste. Auch einige Kinder ehemaliger Häftlinge und ein Enkelkind sind mitgekommen. Drei Generationen treffen sich, um darüber zu sprechen, was es heißt, wenn Menschen sich über andere erheben und ihnen das Recht auf Leben absprechen.

Auschwitz, Ravensbrück, Flossenbürg – aus dem Geschichtsunterricht bekannte Namen bekommen Gesicht und Stimme. „Wir wollen euch nicht alles erzählen, was wir erlebt haben. Vieles ist so schlimm, dass man besser darüber schweigt.“ Das, was die polnischen Gäste nach 60

Auschwitz, Ravensbrück, Flossenbürg – aus dem Geschichtsunterricht bekannte Namen bekommen Gesicht und Stimme.

Jahren aus dem Lageralltag berichten, ist schlimm genug. Und mehr als bloße Erinnerung. Sie erzählen – und oft genug stockt dabei ihre Stimme – von Erfahrungen, die nicht einfach vorbei sind, die noch heute ihr Leben und ihre Träume

prägen. Wie die Häftlingsnummern, die manche auf ihren Armen tragen, so lässt sich das Erlebte nicht auslöschen. Vergangenheit ist heute. Es gibt keinen Schlussstrich.

Die Jugendlichen spüren das. Und sie scheinen zu ahnen, dass auch sie

Wolfgang Gerstner ist Geschäftsführer des Maximilian-Kolbe-Werks in Freiburg/Br.

irgendetwas mit diesen Geschichten aus einer scheinbar anderen Welt zu tun haben. Vielleicht erklärt dies die seltsam anrührende, intensive Atmosphäre, die auch die polnischen Gäste zutiefst beeindruckt und verändert. Neun Schulen besuchen sie in 14 Tagen. Die physische und psychische Anstrengung ist groß. Aber sie erreichen mehrere hundert Schüler. Und darüber sind sie froh. „Sie haben uns gut zugehört“, sagt einer später. „Und ich glaube, sie haben viel verstanden.“

Zweite Szene: Eine Wohnung in Kiew

In der ukrainischen Hauptstadt ist der Hilfsgütertransport des Maximilian-Kolbe-Werks eingetroffen. Knapp 1400 ehemalige KZ-Häftlinge in verschiedenen Regionen der Ukraine werden damit erreicht. Zu bestimmten Terminen werden sie zur Begegnung mit den Helferinnen und Helfern des Maximilian-Kolbe-Werks eingeladen. Am Sonntag besuchen wir Kranke und Bettlägerige zu Hause. So kommen wir zu Irina K. Sie ist 80 Jahre alt, Auschwitz-Häftling Nummer 75453. Irgendwann wurde sie nach Ravensbrück verlegt. Dort wurde sie zwangssterilisiert und hat deshalb keine Kinder. Heute kümmern sich Nachbarn um sie. Sie lebt allein in einer kleinen Wohnung in Kiew. Zwei Fernseher stehen in ihrem Zimmer herum, keiner davon funktioniert. Die Heizung wärmt das Zimmer im Winter auf kaum 16 Grad. Schon jetzt liegen dicke Decken auf ihrem Bett. Unser Besuch bereitet ihr große Freude. Wir spüren, dass es dabei nicht um das große Lebensmittelpaket und die finanzielle Unterstützung, die wir ihr bringen, geht. Die Tatsache, dass es in Deutschland Menschen gibt, die an sie denken und ihr Schicksal nicht vergessen haben, macht sie glücklich. Kaum eine Stunde können wir bleiben. Aber wir wissen, dass Irina noch lange von diesem Besuch zehren wird.

Die Tatsache, dass es in Deutschland Menschen gibt, die an sie denken und ihr Schicksal nicht vergessen haben, macht Irina K., ehemals Häftling in Auschwitz, glücklich.

Dritte Szene: Konzentrationslager Auschwitz

KZ-Gedenkstätte Auschwitz, drei Tage vor dem 60. Todestag von Maximilian Kolbe. Zusammen mit Józef, einer unserer polnischen Vertrauensleute und selbst ehemaliger Auschwitz-Häftling, lege ich einen Kranz in der Todeszelle nieder. Wir stehen schweigend nebeneinander. In der

seltsamen Stille dieses Raums liegen die stummen Schreie der Gequälten. An diesem Ort gibt es nichts zu sagen, nur zu ertragen.

Später fahren wir weiter nach Birkenau, dem Vernichtungslager. Józef hat auch diesen Ort des Todes überlebt. Aber zwei lange Jahre lang, nach drei Jahren im Stammlager, ist er dem Tod begegnet, Tag für Tag. Er zeigt mir die Baracken, in denen er hausen musste und von wo er die neu ankommenden Transporte und die Selektion an der Rampe beobachten konnte. Die Wege, die wir gehen, sind noch die gleichen. Aber ich kann nicht sehen, was er sieht. Ich kann es nicht einmal ahnen. Das Wort Versöhnung erscheint mir hier wie eine Zumutung. Aber es ist Józef, der mich am Ausgang umarmt. Nur so kann es gehen ...

Die Arbeit des Maximilian-Kolbe-Werks

Geschichte und Aufgabe

Als im Jahr 1964 der große Auschwitzprozess in Frankfurt am Main Schlagzeilen machte, besuchte eine Gruppe von Christen der deutschen Sektion von Pax Christi das frühere Konzentrationslager. Sie begegneten dort ehemaligen Häftlingen, die mit Kleinstrenten am Rande der Armut lebten. Gesten der Wiedergutmachung, geschweige denn finanzielle Entschädigungsleistungen seitens der Bundesregierung waren zu dieser Zeit nicht in Sicht. Daher entschloss man sich zu ersten Hilfsmaßnahmen im Rahmen einer Aktion „Solidaritätsspende“. Trotz schwierigster politischer Beziehungen zwischen Deutschland und Polen entstand daraus 1973 das Maximilian-Kolbe-Werk durch gemeinsamen Beschluss des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und 13 katholischer Verbände. Verständigung und Versöhnung zwischen dem polnischen und dem deutschen Volk sowie die Aufgabe, ehemalige KZ- und Ghetto-Häftlinge aus Polen und anderen Ländern Mittel- und Osteuropas, unabhängig von ihrer Religion, Konfession oder Weltanschauung, zu unterstützen, sind seit der Gründung Zweck und Anliegen des Hilfswerks.

Im Mittelpunkt dieser Arbeit steht der einzelne Mensch, seine persönliche Geschichte und seine leidvollen Erfahrungen zur Zeit des Nationalsozialismus. Dementsprechend ist der Kontakt von Mensch zu Mensch eigentliches Kernstück der Arbeit. Das Maximilian-Kolbe-Werk ist für viele Opfer des NS-Regimes ein Vertrauensfaktor geworden

und vermittelt ihnen eine Geborgenheit, die weit über den Rahmen eines Hilfswerks hinaus reicht, ja sogar familiäre Beziehungen hat wachsen lassen. Zu verdanken ist dies in erster Linie dem entschiedenen Engagement des Gründers Alfons Erb und seiner unermüdlichen Tochter Elisabeth, die das Werk über ein Vierteljahrhundert prägten.

Das weitgehend durch private Spenden und vereinzelte Kollekten getragene Maximilian-Kolbe-Werk konnte seit seiner Gründung mit über 90 Millionen Mark in verschiedenen Bereichen Zeichen der Solidarität setzen.

Humanitäre Hilfe

Allein in Polen leben heute noch über 25.000 ehemalige KZ-Häftlinge. Jetzt im Alter leiden sie verstärkt unter haftbedingten Krankheiten und unter den traumatischen Erinnerungen, die an Intensität noch zunehmen. Nichts und niemand kann wiedergutmachen, was diese Menschen in deutschem Namen durchlitten haben und heute noch durchleiden. Das Maximilian-Kolbe-Werk hat diesen Anspruch nie gestellt. Aber es steht den Betroffenen seit 28 Jahren durch konkrete humanitäre Hilfe bei: Individuelle finanzielle Beihilfen in Notsituationen, medizinische Zentren in Lodsch und Krakau, die zugleich als Anlauf- und Beratungsstellen dienen, Erholungs- und Kuraufenthalte, häusliche Pflege durch Krankenschwestern, betreutes Wohnen und Pflege für Alte und Bettlägerige, „Essen auf Rädern“ sowie Hilfstransporte in die Länder der ehemaligen Sowjetunion sind Elemente der humanitären Arbeit.

Ehrenamtliches Engagement

Das Gelingen menschlicher Gemeinschaft kann nicht erkaufte werden. Dementsprechend ist die Arbeit des Maximilian-Kolbe-Werks wesentlich geprägt vom Engagement ehrenamtlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter.

In Polen haben KZ-Überlebende ein Selbsthilfenetz aufgebaut: In fast allen der 49 früheren Woiwodschaften koordinieren ehemalige Häftlinge als Vertrauensleute vor Ort die Hilfsangebote des Werks für ihre Region. In Deutschland engagiert sich eine große Zahl ehrenamtlicher Helferinnen und Helfer für die Aufgaben des Werks. Dazu gehören auch die zahlreichen Hausbesuche bei Kranken und Bettlägerigen, vor allem in Polen. Diese Form der persönlichen Zuwendung gehört zu den inten-

sivsten Erfahrungen, die man im Umgang mit KZ-Überlebenden machen kann.

Heilende Begegnung

Seit 1978 organisiert das Maximilian-Kolbe-Werk Erholungs- und Begegnungsaufenthalte für KZ- und Holocaust-Überlebende in Deutschland. Über 7.000 Einladungen sind seitdem erfolgt. Etwa 400 Personen nehmen jährlich an diesen von unseren Ehrenamtlichen betreuten Aufenthalten teil. Trotz fortgeschrittenen Alters möchten viele noch einmal ein anderes Deutschland erleben. Oft sind diese Besuche der erste Kontakt nach Kriegsende mit dem „Land der Täter“. Die Wiederbegegnung mit Deutschen, der deutschen Sprache und oft auch mit den Stätten des Leidens führt in vielen Fällen zu einer seelischen Befreiung. Das zeigen die Aussagen unserer Gäste, die sich nach den Aufenthalten, zu denen auch immer Gespräche in Gemeinden und Schulen gehören, in bewegenden Briefen bedanken. Helena und Halina, die beide im Frauenkonzentrationslager Ravensbrück inhaftiert waren, schrieben uns:

„Eigentlich wollte ich die Einladung nicht annehmen. Ich hatte Angst. Mit 16 Jahren kam ich ins Lager. Der Empfang war furchtbar! Als ich in Köln so herzlich aufgenommen wurde, erinnerte ich mich plötzlich daran. Welch ein Gegensatz! Jetzt habe ich keine Angst mehr ...“

„Ich habe sofort das Radio abgeschaltet, wenn ich nur die deutsche Sprache hörte ... In Polen reden wir über unseren Alltag, über das, was jetzt ist. Hier in Deutschland reden wir über unsere Vergangenheit. Unser Heilprozess ist hier ... Ich habe noch schlimme Träume. Aber sie sind weicher geworden, sie verlieren immer mehr ihre Kraft ...“

Die Wiederbegegnung mit Deutschen, der deutschen Sprache und oft auch mit den Stätten des Leidens führt in vielen Fällen zu einer seelischen Befreiung.

Bestandteil fast aller Begegnungsaufenthalte sind Besuche in Gemeinden und

Schulen, wo viele der ehemaligen Häftlinge über ihre leidvollen Erfahrungen in den Konzentrationslagern sprechen.

Zeitzeugengespräche in Schulen

Es ist gut, wenn Menschen, die in Konzentrationslagern unsäglich gelitten haben und heute noch leiden, ihre Erfahrungen an junge Menschen weitergeben. Neben den bereits erwähnten Schulbesuchen im Rahmen

von Begegnungsaufenthalten bemüht sich das Maximilian-Kolbe-Werk daher verstärkt darum, Gruppen von KZ-Überlebenden nach Deutschland einzuladen, um gezielt in Schulen das Gespräch mit Jugendlichen zu führen. Die Bereitschaft auf polnischer Seite, sich an diesem Zeitzeugenprogramm zu beteiligen, ist groß.

Beim Blick zurück auf die deutsche und europäische Geschichte geht es dabei oft um Trauer, aber nicht um Zorn oder Hass. Mehrfach habe ich mit ehemaligen KZ-Häftlingen Schulen besucht. Immer war ich zutiefst beeindruckt von der Güte und Zuneigung, die sie auf die Jugendlichen ausstrahlen. Ausnahmslos alle sagten, dass sie keinen Hass hegen. Viele von ihnen haben nur durch banale Zufälle überlebt. Den Ermordeten gegenüber fühlen sie eine Verpflichtung, gerade auch vor jungen Leuten zu bezeugen, was damals geschehen ist. Und die Jugendlichen spüren deutlich, dass es wichtig ist, von diesen Ereignissen zu wissen, damit solches Unrecht auch heute und in anderen Situationen rechtzeitig erkannt und bekämpft werden kann. Dies wiederum ist nicht nur ein Blick in die Vergangenheit, sondern ebenso in unsere Gegenwart.

An einem vom ‚Versöhnungsfonds der katholischen Kirche in Deutschland‘ mitfinanzierten Pilotprojekt vom 1. bis 16. September 2001 mit neun Schulen im Bistum Mainz nahmen nicht nur zwölf KZ-Überlebende teil, sondern auch einige Kinder und Enkelkinder ehemaliger Häftlinge.

Schülerinnen und Schüler äußerten sich nach den Gesprächen:

„Es ist etwas ganz anderes, als das, was man im Fernsehen sieht oder liest. Du siehst die schrecklichen Dinge, aber es ist trotzdem sehr, sehr weit entfernt. Aber wenn man mit den Menschen in einem Raum sitzt und sie ansieht, dann geht es dich auf einmal etwas an ...“

„Unsere Kinder werden diese Möglichkeit nicht mehr haben. Wir müssen an sie weitergeben, was wir heute erfahren haben. Gespräche sind viel besser als Videos, die Daten vermitteln können, aber nicht Emotionen. Es ging mir sehr nah ...“

Und ein Schulleiter fasste zusammen:

„Der Tag wird allen Beteiligten unserer Schule in guter und deutlicher Erinnerung bleiben. Selten gibt es die Möglichkeit wie an diesem Tag, nicht nur die Geschichte hautnah zu erleben, sondern Persönlichkeiten kennen zu lernen, die ein authentisches und glaubwürdiges Zeugnis für Toleranz und Menschlichkeit ablegen. Ein Zeugnis, das durch die aktuellen politischen Ereignisse aktueller und wichtiger denn je ist ...“

Erinnern und Versöhnen

Das Zusammenwachsen der Völker in Europa verlangt den konstruktiven Blick in die Gegenwart und die Arbeit an der Zukunft. Das Belastende der Geschichte muss überwunden werden und darf nicht zur Lähmung führen. In diesem Sinn ist eine gewisse Unbefangenheit der heute aktiven Generation durchaus legitim.

Wer jedoch mit dem Maximilian-Kolbe-Werk zu tun hat, der hat es fast immer mit menschlichen Grenzerfahrungen zu tun. Er hat damit zu tun, was Menschen einander antun können. Er hat damit zu tun, wie traumatische Erfahrungen einen Menschen sein ganzes Leben lang prägen und verfolgen können. Er hat damit zu tun, dass deutsche Geschichte nicht „zu den Akten“ gelegt werden kann.

Und doch ist die Arbeit des Maximilian-Kolbe-Werks nicht die Beschäftigung mit dem ‚ewig Gestrigen‘. Auch heute lassen sich viele Konflikte darauf zurückführen, dass Menschen sich über andere erheben

Die Erinnerung an die belastete Vergangenheit wach halten, um eine friedlichere Zukunft zu gestalten.

und ihnen Lebensrechte absprechen, im schlimmsten Fall bis zur Vernichtung ganzer Volksgruppen, wie von den Nationalsozialisten geplant und durchgeführt. Es geht also nicht nur um einen histo-

rischen, sondern auch um einen anthropologischen Sachverhalt, der zu jeder Zeit der Reflexion und kritischer Aufmerksamkeit bedarf.

Im täglichen Engagement für die Opfer des Nationalsozialismus, in der Beschäftigung mit ihren Lebensgeschichten und ihrem auch heute nicht vergangenen Leid, geht das Wort „Versöhnung“ nur schwer über die Lippen. Demut ist angebracht, auch in der nachgeborenen Generation. Unser Auftrag: „Wir müssen die Vergangenheit als Erinnerung bewahren, damit wir alles daran setzen, für die Zukunft eine friedlichere Welt zu gestalten“ (Karl Kardinal Lehmann im Kontext des Versöhnungsfonds).

Länderinfo Slowakei

Fläche: 49.035 km²

Einwohner: 5.300.000

Hauptstadt: Bratislava
(Pressburg)

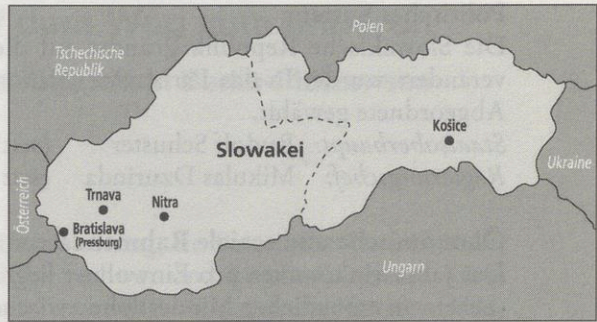
Ethnische Gruppen:

85,7% Slowaken

10,6% Madjaren (Ungarn)

1,6% Roma

2,1% Andere (Tschechen, Ruthenen,
Ukrainer, Deutsche, Polen, Russen)



Geschichtlicher Überblick:

Seit dem Ende des 5. Jahrhunderts kamen in mehreren Migrationswellen Westslawen in das Mittelgebirgsland der späteren Slowakei. Nach der Zerschlagung des Awarenreichs bildete sich um 800 ein selbständiges christliches Fürstentum mit dem Zentrum Nitra (Neutra) aus. Dieses wurde jedoch durch Moimir I. (830-846) dem Großmährischen Reich angeschlossen. Vom Zusammenbruch des Großmährischen Reiches bis 1918 war die Slowakei als Oberungarn Teil Ungarns. Mit dem Vorrücken der Osmanen gewann die von türkischer Besatzung verschonte Slowakei große militärische Bedeutung. Pressburg stieg zur provisorischen Hauptstadt Ungarns auf. Nachdem 1848/49 der Versuch misslungen war, eine größere politische Eigenständigkeit zu erlangen, scheiterten auch die 1860/61 unternommenen Initiativen, die Slowakei zu einem autonomen Kronland zu erheben.

1918 erklärte die Slowakei, sich einem gemeinsamen Staat der Tschechen und Slowaken anzuschließen, wenn ihr Autonomie gewährt würde. Im Zuge der Sudetenkrise der Tschechoslowakei forcierte Hitler 1939 die Erklärung der staatlichen Selbständigkeit der Slowakei, wodurch sie zum Satellitenstaat des Dritten Reiches wurde. Nach der Besetzung durch sowjetische Truppen wurde die Slowakei 1945 wieder ein Teil der Tschechoslowakei. Als Nachwirkung des Prager Frühlings 1968 erhielt die Slowakei zum 01.01.1969 als Slowakische Sozialistische Republik formal Autonomie. Nach der „samtenen Revolution“ von 1989 erfolgte im Frühjahr 1990 die Umwandlung in eine föderative Republik innerhalb der ČSFR. Ergebnis der von Ministerpräsident Mečiar betriebenen Unabhängigkeitspolitik der Slowakei war die Proklamation der Unabhängigkeit der Slowakischen Republik. Obwohl die Regierung versucht, Anschluss an die internationale Gemeinschaft zu finden, wächst durch die anhaltenden innenpolitischen Machtkämpfe und durch den umstrittenen Status der ungarischen Minderheit die Isolierung der Slowakischen Republik.

Politisches System:

Die Slowakische Republik gründet auf die Verfassung von 1993, die 1997 verändert wurde. In das Parlament (Nationalrat) werden alle vier Jahre 150 Abgeordnete gewählt.

Staatsoberhaupt: Rudolf Schuster (seit 15.06.1999)

Regierungschef: Mikulas Dzurinda (seit 30.10.1998)

Ökonomische und soziale Rahmendaten:

Das Jahreseinkommen pro Einwohner liegt umgerechnet bei etwa EUR 3.800 (bei einem monatlichen Mindestlohn zwischen EUR 230 und EUR 275), wobei sich dieser Betrag bei Zugrundelegung der Kaufkraftparität verdoppelt. Trotz des derzeit geringen Wirtschaftswachstums und des engen Binnenmarktes wurde das Land im Dezember 1999 zu den EU-Beitrittsverhandlungen zugelassen, und sein Beitritt zur OECD stellt einen weiteren Erfolg dar. Die slowakische Krone ist voll konvertierbar, und die Währung kann problemlos gehandelt werden, obwohl sie wegen ihres geringen Wertes im Ausland kaum genutzt wird.

Kirchliche Strukturen:

In der Slowakei gehören 63% der Bevölkerung der *römisch-katholischen* Kirche an. Sie ist in die beiden Erzbistümer Bratislava-Trnava und Košice gegliedert. Das Erzbistum Bratislava-Trnava umfasst die Suffraganbistümer Nitra und Banská Bystrica. Zum Erzbistum Košice gehören die Suffraganbistümer Rožňava und Spišské Podhradie. Die beiden *griechisch-katholischen* Bistümer sind Košice und Prešov.

Renovabis-Projekte und Schwerpunkte der Förderung:

Renovabis fördert Projekte zur Verbesserung der kirchlichen Infrastruktur auf den Ebenen der Pfarrei, des Bistums und der Bischofskonferenz. In den Pfarreien werden Gemeinde- und Jugendzentren sowie Ausbildungsprojekte gefördert. Soziale Projekte in Zusammenarbeit mit der Caritas oder örtlichen Orden reichen über die Drogenprävention, Häuser für in Not geratene Frauen und deren Kinder bis zu Hospizeinrichtungen. Auf Diözesanebene konzentriert sich die Förderung auf Ausbildungsinstitutionen wie Gymnasien, Internate, Universitäten und theologische Fakultäten. Die katholische Medienarbeit wird durch Ausrüstungsgegenstände und Journalistenschulung gefördert. Projekte zur Bischofskonferenz zielen auf die Vernetzung überdiözesaner Strukturen, etwa bei der Ausarbeitung eines Modells für die Jugendarbeit in der Slowakei.

Interessante Internetadressen:

www.slovakia-online.com (allgemeine Informationen)

www.glosiv.de (allgemeine Informationen)

www.rcc.sk (Röm.-kath. Kirche der Slowakei)

Zögernde Schritte auf dem Weg zum anderen

Interview mit der Priorin des Karmels in Berlin-Plötzensee

Erinnerung und Versöhnung sind nicht nur „Gegenstände“ von Politik und Historie. Ihre tiefsten Wurzeln gründen in der Religion. Deshalb ist es auch wichtig zu wissen, wie die Karmelitinnen von Berlin an denkwürdiger Stätte ihren Dienst der Erinnerung und der Versöhnung sehen und leisten.

Die Priorin des Karmels Regina Martyrum antwortete auf Fragen von Michael Albus.

OWEP: *Der Karmel Regina Martyrum (Königin der Märtyrer) in der Nähe der ehemaligen NS-Hinrichtungsstätte Berlin-Plötzensee erinnert an Schreckliches, an Böses, das Menschen nicht vergessen können und sollen. An was erinnert er besonders?*

Sr. Maria-Theresia: Die Erinnerung, das Erinnert-Werden wandeln sich, es ist ein Lebensvorgang, so etwas wie ein Dialog zwischen Ereignissen, Menschen der Vergangenheit, die Spuren hinterlassen haben, und uns Heutigen. Ich muss mich auf die Spurensuche begeben, vor allem muss ich mich erinnern lassen durch die noch unter uns lebenden Zeitzeugen und ihre meist sehr leise Botschaft. Und die ist nicht nur schrecklich. Die besondere Erinnerung, die Überlebende des Grauens uns vermitteln, ist eine Anteil gebende, sich mitteilende Erin-

nerung, ein Beweis der Freundschaft, schwer und kostbar zugleich. Orte der Erinnerung, die wir immer wieder aufsuchen, wie die ehemalige Hinrichtungsstätte Plötzensee und das Frauenkonzentrationslager Ravensbrück, sind für uns geprägt durch persönliche Begegnungen. Durch sie geht mir etwas auf von der extremen Ausgesetztheit eines Lebens im Widerstand unter den Bedingungen der NS-Diktatur; vor allem spüre ich die ungeheure Spannung zwischen Plötzensee als Gedenkort des (nicht nur) deutschen Widerstandes und Ravensbrück, stellvertretend für die vielen Orte der Entwürdigung und Vernichtung von Menschen in Deutschland und in den von Deutschen besetzten Ländern Europas. So taucht in der „Erinnerung an Plötzensee“ ein anderes Erinnern auf, unabsehbar in seinen Schrecken und doch unbegreiflich gehalten und getragen von Menschlichkeit und Freundschaft.

OWEP: *Was heißt für Sie und Ihre Mitschwestern Versöhnung?*

Sr. Maria-Theresia: Für jeden, der in einer Gemeinschaft lebt, der in Beziehung zu anderen Menschen steht, wird es klar sein: Versöhnung ist schwierig. Das kommt wohl daher, dass der Mensch so verletzlich ist, aber auch einen so abgründigen Hang dazu

hat, dem anderen weh zu tun. Mit der Versöhnung ist es wie mit dem Frieden. Beide stellen sich nicht von selbst ein, aber sie sind auch durch noch so große Anstrengungen nicht herbeizuführen. Wo Versöhnung geschieht, ist es ein Wunder. Unberechenbar, nicht machbar, unverdient. Versöhnung ist immer ein Geschenk. Auch das macht sie so schwierig. Sie beginnt beim ersten Schritt, den einer auf den Gegner zugeht, und bei der Aufnahme, die dieser ihm bereitet. Gesten der Versöhnung wollen wahrgenommen werden. So geschieht, was wir mit Versöhnung meinen: nicht einen erreichbaren Zustand, sondern das Wagnis der kleinen Zeichen, der zögernden Schritte auf dem Weg zum anderen. In diesem Sinn dürfen wir immer wieder Zeugen der Versöhnung sein und Schritte auf dem Versöhnungsweg gehen und mitgehen.

OWEP: *Wie sieht für den Karmel Versöhnung konkret aus, im Leben in einer Klausur, in einer geschlossenen Welt?*

Sr. Maria-Theresia: Der Aspekt „Versöhnung“, konkret betrachtet, steht im Zusammenhang des konkreten Lebensrahmens unseres Klosters in Berlin, ein kontemplatives Leben in einer Großstadt. Wir Schwestern erleben es als eine Herausforderung und als Chance, an einem Ort des Gebetes zu leben. Es ist zuerst unser Ort, aber er bietet auch einen Raum der Stille für Menschen an, die sich danach sehen. Um zur inneren Stille zu finden, suchen viele auch ein offenes Ohr, Rat und Anteilnahme bei den Schwestern.

Die Bereitschaft, das Leiden so vieler Menschen an uns heranzulassen, erwächst aus dem Gebet und führt wieder zum Gebet, zum Mit-Leiden und zur Fürbitte. Wir sind tief überzeugt, dass es uns dem Herzen Gottes nahe bringt, wenn wir uns nicht verschließen vor den Stimmen seiner Menschen: Eine Frau, verzweifelt über ihre zerbrechende Ehe; Schülerinnen und Schüler eines Gymnasiums, meist keine Christen, mit der bohrenden Frage: Warum sind Sie hier? Wer ist Gott für Sie? Eine Austauschklasse israelischer Schüler, sehr ernst, die in Berlin aufatmen (!), weil sie sich vor Überfällen sicher fühlen: Wo finden Sie Gott? Edith aus einer Gruppe ukrainischer Überlebender der Shoa, sie waren 14 Tage unsere Gäste: Ich habe die Deutschen gehasst. Aber nun bin ich hier, weil ich einmal reden will. Das Wort „Versöhnung“ fällt eigentlich nicht. Aber es kann sein, dass da etwas geschieht im Inneren der Menschen. Sie sagen es manchmal, dass sie sich angerührt fühlen, getröstet, dass sie uns nicht vergessen werden. Hartes fällt ab. Versöhnung, ein leises Geschenk. Auch unter uns Schwestern.

OWEP: *Wie vermitteln Sie einer säkularen Gesellschaft diese Art des Dienstes an der Versöhnung?*

Sr. Maria-Theresia: Wir leben mitten in einer säkularen Gesellschaft, wir stehen ihr nicht einfach nur gegenüber. Unsere Besucher, unsere Freunde gehören zu ihr, wenn auch in vielem als unangepasste Fremde. Wir merken, dass wir die Sprache unserer

Gesellschaft verstehen und doch nicht verstehen, sprechen und doch nicht beherrschen. Wir müssen die Sprache suchen, geradezu erfinden, in der wir vom Grund unserer Hoffnung und von den unspektakulären Wundern der Versöhnung sprechen können. Fast mühelos stellt sich diese Sprache

ein im Gespräch mit jungen Menschen. Unsere säkulare Gesellschaft ruft geradezu nach dem unbedingten, freien und befreienden „Ja“ Gottes zu jedem Menschen. Versöhnungsgeschichten könnten sie an ihre Sehnsucht erinnern.

Veränderte Sicht der Vertreibungsproblematik?

Die Beschäftigung mit der Vertreibung der Deutschen aus den ehemaligen deutschen Ostgebieten sowie aus ihren zum Teil seit Jahrhunderten angestammten Siedlungsgebieten in Ostmitteleuropa nach dem Zweiten Weltkrieg war in Deutschland lange Zeit ein Thema, das Fachhistoriker nur wenig interessierte. Das Thema galt als von den Vertretern der Vertriebenenverbände besetzt und starker politischer Instrumentalisierung unterworfen. Der Zugang zu der Vertreibungsproblematik erfolgte seit den späten fünfziger bzw. frühen sechziger Jahren vor allem über die vom Bundesministerium für Vertriebene, Flüchtlinge und Kriegsgeschädigte herausgegebene „Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa“. Die „Dokumentation“ präsentierte Erlebnisberichte von deutschen Vertriebenen, die in anklagendem Ton von den Grausamkeiten und Misshandlungen erzählten, die ihnen von den Soldaten der Roten Armee und später von den Behörden, aber auch der Bevölkerung der Vertreiberstaaten zugefügt worden waren. Der Eindruck, dass es mit den Vertriebenen eine Gruppe gab, die sich nur als Opfer des Zweiten Weltkriegs und der sich daran anschließenden territorialen Neuord-

nung sah, ließ vor allem deutsche Historikerinnen und Historiker der jüngeren Generation vor der wissenschaftlichen Aufarbeitung des Vertreibungsgeschehens zurückschrecken. Um so interessanter erschien mir daher das Angebot, an einem deutsch-polnischen Forschungsprojekt mitzuwirken, das die Vertreibung und Zwangsaussiedlung der Deutschen aus Polen nach dem Krieg anhand polnischer behördlicher Quellen nachzeichnen wollte. Neben die in Deutschland vorherrschende Opferperspektive der Vertriebenen selbst sollte damit die Darstellung der Motive, Zielvorstellungen und Verantwortung der einzelnen polnischen Behörden treten, die in diesen historischen Vorgang involviert waren.

Bei unserem Quellenstudium in den polnischen Zentral- und Regionalarchiven frappte unsere gemischte deutsch-polnische Arbeitsgruppe die Materialfülle, die es auszuwerten galt. Die polnische Verwaltung, die sich in den neuen polnischen Nord- und Westgebieten etablierte, sah sich einer großen Anzahl deutscher Bevölkerung gegenüber. Zwar waren zu Kriegsende schon viele Deutsche vor der anrückenden Roten Armee geflohen bzw. in den ersten Nachkriegsmonaten im Zuge der

Dr. Claudia Kraft, Historikerin, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Deutschen Historischen Institut in Warschau.

„wilden Vertreibungen“ aus dem Land gejagt worden. Doch noch immer lebten so viele Deutsche auf dem polnischen Nachkriegsterritorium, dass ihre Anwesenheit sich in den Akten fast aller Ressorts der staatlichen Verwaltung niederschlug. Bei den Diskussionen innerhalb unserer Arbeitsgruppe kristallisierte sich rasch heraus, dass die Vertreibung bzw. der auf der Potsdamer Konferenz im Sommer 1945 festgelegte Prozess der Aussiedlung nicht die einzigen Gegenstände unserer Quellenedition sein würden. Die Fragen, wie sich das Zusammenleben der noch anwesenden Deutschen mit der polnischen Bevölkerung gestaltete, welche Beweggründe die polnischen Behörden bei der Einführung eines die Deutschen diskriminierenden Lager- und Zwangsarbeitersystems leiteten oder wie sich die staatliche Politik gegenüber jenen Menschen entwickelte, die sich, wie etwa die Masuren, nicht immer eindeutig zur deutschen bzw. polnischen Nationalität bekannten, bestimmten unsere Diskussionen. Kontrovers wurden diese nicht etwa, wenn es um Begriffe ging. Die in Polen seit dem Beginn der neunziger Jahre lebhaft publizistische Auseinandersetzung mit dem Thema hatte unter anderem dazu geführt, dass der Begriff „Vertreibung“ in Polen nicht mehr den Charakter eines Reizworts besaß, der ihm in sozialistischen Zeiten geeignet hatte.

Gestritten haben wir uns über andere Themen. So waren wir uns längere Zeit nicht darüber einig, in welchem Maße auch die zum Teil polnischsprachigen Oberschlesier oder

Masuren in unserer Edition berücksichtigt werden sollten. Dies war um so wichtiger, da ja auch die polnischen Behörden in der ersten Nachkriegszeit keine einheitliche Politik gegenüber diesen Bevölkerungsgruppen betrieben. An dieser Stelle wurde uns nochmals klar, dass die Vertreibungsthematik sich nicht auf die Tatsache des Heimatverlusts durch den erzwungenen Ortswechsel beschränkt. Das Ziel der Schaffung eines einheitlich polnischen Nationalstaats sollte nach dem Krieg nicht nur durch die Aussiedlung der Deutschen erreicht werden. Auch die kategorische Reklamation der zum Teil polnischsprachigen einheimischen Bevölkerung, die sich sehr oft einer eindeutigen nationalen Zuordnung entzog, stellte einen wichtigen Bestandteil polnischer Nachkriegspolitik dar. In dem Glauben, „echte Deutsche“ von polnischstämmigen Einheimischen segregieren zu können, spiegelte sich die Vorstellung, dass eine Politik der ethnischen Entmischung erfolgreich sein könnte. Wichtig war in diesem Zusammenhang, dass unser Projekt von Beginn an diese Problematik der ethnischen Entmischung vor einem breiteren historischen Hintergrund reflektierte. Die diskriminierende Politik gegenüber den Deutschen, die sich gerade in den ersten Nachkriegsmonaten Bahn brach (und sich etwa in der Kennzeichnungspflicht oder in der Einrichtung von geschlossenen Wohnbezirken für die Deutschen niederschlug), muss auch vor der Erfahrung von sechs Jahren nationalsozialistischer Okkupations- und Vernichtungspolitik in Polen gesehen werden.

Zur historischen Kontextualisierung gehörte außerdem, dass wir bei unseren Archivrecherchen nicht nur die Aussiedlung der Deutschen im Blick hatten, sondern auch die der Polen aus den Gebieten, die aufgrund der territorialen Neuordnung nach dem Zweiten Weltkrieg an die Sowjetunion gefallen waren. Dieses Thema war vor 1989 für die polnische Forschung mehr oder weniger tabu. In Deutschland ist die Tatsache, dass auch Polen nach dem Krieg aus ihrer Heimat vertrieben wurden, bis heute kaum bekannt.

Für eines der wichtigsten Ergebnisse unseres Projekts halte ich die Tatsache, dass das Drama des Heimatverlusts vieler Millionen Deutscher nun nicht mehr nur in der subjektiven Überlieferung durch die Vertriebenen selbst rekonstruiert werden muss. Natürlich war sich unsere Arbeitsgruppe bewusst, dass die polnischen behördlichen Quellen sehr häufig einen zweifelhaften Wahrheitsgehalt besitzen. Dies gilt insbesondere für die Angaben von Opferzahlen oder für die oftmals beschönigende Darstellung des Verlaufs von Aussiedlungstransporten. Zugleich eröffnete sich uns aber durch die behördliche Überlieferung ein breites Panorama der polnischen Nachkriegswirklichkeit. Ich denke, dass nicht nur die deutschen Projektmitarbeiterinnen und -mitarbeiter sehr viel Neues über die Etablierung der kommunistischen Macht in einem von Krieg und Besatzungspolitik ausgelauten Land lernten. Gerade aus den von den lokalen Verwaltungsbehörden verfassten Situationsberichten erfuhren wir, wie

die Deutschen zum Ziel diskriminierender Politik wurden, wie ihre politische Entrechtung und ökonomische Ausbeutung betrieben wurde. Zugleich machten diese Berichte aber auch deutlich, was es für die aus den ehemaligen polnischen Ostgebieten ausgesiedelten Polen bedeutete, in ein für sie völlig fremdes Territorium zu kommen, das zu einem großen Teil noch von Deutschen bewohnt war, auch wenn diese einer zunehmenden gesellschaftlichen Marginalisierung unterlagen.

Durch die Möglichkeit, in verschiedenen polnischen Regionalarchiven recherchieren zu können, ergab sich für uns ein differenziertes Bild der Deutschen östlich von Oder und Neiße. Ihre Positionierung zwischen polnischen Behörden und Einheiten der Roten Armee oder die Möglichkeit zur Bildung von politischen Organisationen (wie etwa von antifaschistischen Vereinigungen in Breslau oder Stettin) nahmen sich sehr unterschiedlich aus. Somit ermöglicht auch die offizielle Überlieferung polnischer Behörden in gewisser Weise die Rekonstruktion von Einzelschicksalen. Dieser Aspekt sollte bei der Betrachtung der Flucht- und Vertreibungsproblematik als einem grundlegenden Charakteristikum von staatlicher Politik im 20. Jahrhundert nicht vergessen werden. Unser Projekt hat versucht, dazu beizutragen, das Vertreibungsgeschehen historisch einzuordnen und es in seinen unterschiedlichen Abläufen zu rekonstruieren.

Einige persönliche Reflexionen zum Forschungsprojekt „Das Schicksal der Deutschen in Polen 1945–1950“

Ich will nicht verhehlen, dass das Problem der Deutschen in Polen – und zwar nicht nur bezogen auf die Geschichte seit 1945 – mir bis vor gar nicht langer Zeit fremd und entlegen erschien. Weder im Historischen Institut der Universität Warschau noch in einer anderen wissenschaftlichen Einrichtung in der Hauptstadt gab es eine Forschungstradition hinsichtlich dieses Themas. Obwohl Warschau ein relativ starkes Zentrum der Deutschlandforschung war und ist, interessierte man sich dort entweder für die unmittelbare Gegenwart oder für die entferntere Vergangenheit. Die Stadt, deren deutsches Bürgertum sich bereits im 19. Jahrhundert fast völlig polonisiert hatte, war in dieser Hinsicht weniger stark „genetisch vorbelastet“ als etwa Lodsch, Posen, Kattowitz oder Bromberg. Aber vielleicht reifte gerade deshalb hier der Plan für eine neue, umfassende Sicht auf die Problematik der Deutschen nach 1945, anstatt sich weiterhin auf einzelne Regionalstudien zu beschränken. Der Weg dorthin war keineswegs einfach. Ich erinnere mich, wie Włodzimierz Borodziej (damals noch als „einfacher“ Doktor) in einem privaten

Gespräch zu Beginn des Jahres 1989 die Meinung äußerte, dass die Aussiedlung der Deutschen aus Polen ein „Thema der neunziger Jahre“ sein werde. Im Geiste stimmte ich ihm zu, doch glaubte ich trotz der sichtlichen politischen Liberalisierung in Polen nicht unbedingt daran, dass die Bearbeitung dieser Problematik schnell Realität werden könnte. Als mir zu Beginn des Jahres 1997 angeboten wurde, Mitglied einer deutsch-polnischen Arbeitsgruppe zu werden, die Dokumente in polnischen Archiven zur Aussiedlung der Deutschen nach 1945 sammeln und herausgeben sollte, überlegte ich nicht lange, obwohl das bedeutete, dass ich von meinem damaligen Forschungsvorhaben (Propaganda in den Jahren 1944–1948) Abstand nehmen musste.

Meine nicht geringen Befürchtungen hinsichtlich mangelnder thematischer Vorkenntnisse erwiesen sich in hohem Maße als überflüssig. Die Tatsache, dass es sich sowohl für die Projektleiter (Hans Lemberg, Włodzimierz Borodziej) als auch für die Mehrzahl der Mitarbeiter – die drei jungen deutschen Historiker und den Autor selbst – um ein neues Thema

Dr. Jerzy Kochanowski, Historiker, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Deutschen Historischen Institut in Warschau.

handelte, erlaubte eine unvoreingenommene, offene und nicht durch Stereotypisierungen belastete Herangehensweise, die nicht mehr ausschließlich durch das bislang vorherrschende Aussiedlungs- bzw. Vertreibungsparadigma bestimmt war. Schon nach ersten Stichprobenuntersuchungen in den Archiven war klar, dass die Beschränkung auf eine, wenn auch umfassend verstandene Transferproblematik eine unzulässige Verengung des Problems gewesen wäre. Wir hielten es für notwendig, auch Dokumente zu sammeln, in denen die Lebens- und Arbeitsbedingungen der Deutschen sowie ihre Kontakte zur polnischen Gesellschaft oder das System der Lager geschildert wurden. Es lohnt sich, den Archiven, in denen jeder der Projektmitarbeiter mehrere hundert Stunden verbrachte, einige persönliche Bemerkungen zu widmen. Ich nehme an, dass sich dabei meine Beobachtungen, die in nicht geringem Ausmaße von der Spezifik der von mir untersuchten Regionen abhängig sind, ein wenig von denen meiner Kolleginnen und Kollegen unterscheiden werden. Mit Ausnahme der Provinz Oberschlesien habe ich ausschließlich über Regionen geforscht, die auch vor dem September 1939 zu Polen gehörten (Ostoberschlesien, Zentralpolen und die Woiwodschaft Krakau). Daher musste ich mich auf die Deutschen konzentrieren, die Staatsbürger der Vorkriegsrepublik gewesen waren und sich während des Krieges in die deutsche Volksliste eingetragen hatten. Während in den Zentralarchiven die Frage nach Materialien zu den Deutschen keine besondere

Verwunderung hervorrief, sah dies in den Regionalarchiven ganz anders aus. Gewöhnlich war ich der erste, der sich in das Matrikelblatt der jeweiligen Akten eintrug. Meine Kolleginnen und Kollegen, die in Städten mit einer ausgeprägteren Forschungstradition zum Problem der Deutschen in Nachkriegspolen arbeiteten, machten diese Erfahrung nicht.

Auf der einen Seite zeigt dies, bis zu welchem Grad die Tatsache, dass Deutsche auch in Zentralpolen lebten, aus unserem historischen Bewusstsein ausgemerzt wurde; auf der anderen Seite, wie langlebig das rein negative, aus der Okkupationszeit herrührende Stereotyp des „Volksdeutschen“ ist. Ich gebe auch zu, dass sich meine Einstellung gegenüber den ethnischen Deutschen und denen, die sowohl von den Behörden des nationalsozialistischen Okkupationsregimes als auch von der polnischen Nachkriegsrepublik dafür gehalten wurden, bedeutend relativierte – und zwar umso mehr, je länger ich in diesen Archiven saß. Vor allem überraschte mich die Bandbreite der Erlebnisse der im Land verbliebenen Lodscher oder Warschauer Volksdeutschen. Ein nicht geringer Teil war gezwungen worden, sich in die deutsche Volksliste einzutragen, wobei man das wenig ausgeprägte Nationalgefühl oder das niedrige Bildungsniveau dieser Menschen ausgenutzt hatte. Es ist bezeichnend, wie oft Anträge von Volksdeutschen (oder Menschen, die man für Volksdeutsche hielt) an die polnischen Behörden in grammatisch und orthographisch mangelhaftem Deutsch bzw. Polnisch geschrieben

waren. Diese Anträge, die nicht selten mit drei Kreuzen statt mit dem Namen unterzeichnet waren, zeigen auch, dass ihre Autoren überhaupt nicht begriffen, warum ihr Schicksal durch das Rad der Geschichte so brutal in Mitleidenschaft gezogen worden war.

Je länger ich über den Archivmaterialien saß, desto mehr überraschten mich auch die – ebenfalls durchaus unterschiedlichen – Verhaltensweisen der polnischen Bevölkerung. Einerseits waren nach dem Alptraum des Krieges die Rachegefühle auf alles, was deutsch war, verständlich, andererseits hatte ich nicht vermutet, dass man die Erfahrungen der Okkupationszeit in so unmittelbarer Weise auf die Deutschen bzw. Volksdeutschen übertragen hatte oder dass die Lebensbedingungen in den Lagern in Warschau oder bei Krakau und Lodsch ebenso entsetzlich (oder gar schlimmer) wie die in den Konzentrationslagern im Krieg gewesen waren. Während Beispiele für diese Zustände häufig in den offiziellen Dokumenten zu finden sind, hat der ebenfalls brutale Alltag in den Dörfern oder Kleinstädten in der Regel keine direkten Spuren in den Quellen hinterlassen. Man musste diesen Alltag vielmehr zwischen den Zeilen der trockenen Situationsberichte herauslesen bzw. -fühlen. So heißt es dort etwa: „In den ersten Februarwochen des Jahres 1945 internierte das städtische Amt für Öffentliche Sicherheit in Zduńska Wola dort alle Personen deutscher Nationalität ungeachtet ihrer staatlichen Zugehörigkeit, unter anderem auch sogenannte Volksdeutsche. Die

Verwaltung dieses Lagers oblag den Organen des Amtes für Öffentliche Sicherheit und der Bürgermiliz, die zudem über die Arbeitskraft der Internierten verfügten und diese auch außerhalb der Stadt in den umliegenden landwirtschaftlichen Betrieben beschäftigten.“

Erschreckend war, mit welcher Konsequenz die Deutschen als bloße Objekte behandelt wurden, als günstiges und anspruchsloses Arbeitskrätereservoir. Bei ihrer Beschäftigung wurde anders als im Falle der deutschen Kriegsgefangenen (die das Land, das sie im Krieg verwüstet hatten, wieder aufbauen sollten) keine Mühe darauf verwendet, ihren Arbeitseinsatz ideologisch zu rechtfertigen. Es ist charakteristisch, dass ein Bauer in der Nähe von Mogielnica in der Woiwodschaft Warschau, der eine Volksdeutsche bei sich beschäftigte, im Sommer 1946 als „Besitzer der Deutschen und für sie verantwortlich“ unterschrieb. Zur gleichen Zeit machte man sich in Lodsch darüber Gedanken, wem die Deutschen zur Arbeit zugeteilt werden sollten. Zunächst wären laut Beschluss „verdiente Gemeindevorsteher und Dorfschulzen“ und dann „Mitglieder der demokratischen Parteien“ zu berücksichtigen.

Bei der Lektüre der Quellen aus der „Provinz“, das heißt die Kreis- bzw. Gemeindeebene betreffend, fiel mir die Furcht auf, mit der die eventuelle Güterrückerstattung (Bauernhöfe, Werkstätten, Häuser) an die Volksdeutschen im Falle ihrer Rehabilitation betrachtet wurde, die man daher tunlichst zu verhindern suchte. Es ist

symptomatisch, dass die aus den polnischen Ostgebieten vertriebenen Polen, für die die enteigneten Immobilien theoretisch vorgesehen waren, nicht selten genauso feindlich behandelt wurden wie die ortsansässigen Deutschen. Im Zuge unserer Archivstudien fanden wir eine große Anzahl bislang unbekannter Dokumente zu den vertriebenen Ostpolen, die zeigen, wie sehr das Schicksal dieser Menschen dem Heimatverlust der Deutschen ähnelte. Aus diesen Materialien entstand ein weiterer Band, der im Jahr 2000 den prestigeträchtigen Preis für historische Bücher der polnischen Zeitschrift „Polityka“ erhielt.

In den gleichen Archiven entdeckte ich aber auch Dokumente, die die andere Seite der Medaille zeigten: so etwa die keineswegs seltenen Beispiele für Hilfestellungen bei der Flucht, beim Verstecken vor der Verfolgung oder für die Versorgung mit Kleidung und Lebensmitteln. Solche Fälle kamen so häufig vor, dass die offizielle Presse davor warnte und mit strafrechtlichen Konsequenzen drohte. Mir fiel auch auf, wie regional unterschiedlich die Einstellung sowohl gegenüber den „ethnischen Deutschen“ als auch gegenüber den Kriegsgefangenen (mit denen ich mich am Rande unseres Projekts beschäftigte) war. Die Kriegsgefangenen wurden am besten im westlichen, „wiedergewonnenen“ Teil Oberschlesiens behandelt, schlechter (aber noch korrekt) in der Gegend von Kattowitz und Chorzów/Königshütte, die vor 1939 zu Polen gehört hatte, am schlechtesten im Kohlenrevier von Dąbrowa, das einst im russischen Teil-

lungsgebiet lag. Im Falle der Zivilisten war eine positive Einstellung gegenüber den Deutschen am häufigsten in Lodsch oder in der Gegend von Działdowo/Soldau zu konstatieren, worauf die dort immer noch lebendige multiethnische Tradition einen gewissen Einfluss gehabt zu haben scheint.

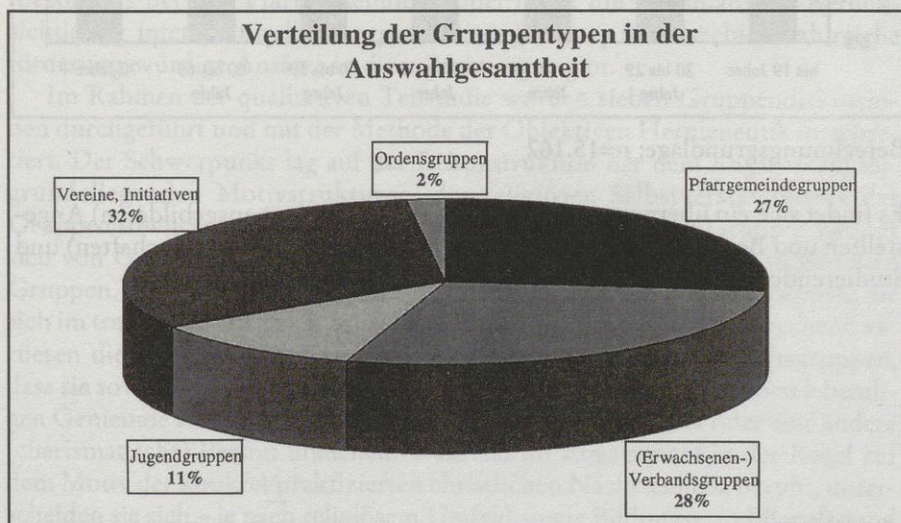
Es ist zu hoffen, dass die im Rahmen unseres Projekts publizierten Dokumentenbände eine bessere Antwort als bisher auf die Frage „Wie ist es gewesen?“ geben werden. Sie beantworten allerdings nicht die Frage, die mich während der gesamten Zeit meiner Arbeit umtrieb, nämlich „Musste es so kommen?“ Mussten die Deutschen ebenso so vollständig aus dem Stadtbild von Lodsch, Płock, Posen, Bromberg oder Thorn verschwinden wie vor ihnen die Juden? Die Antwort darauf wird wohl eine künftige Historikergeneration geben müssen. Ich bin jedoch sicher, dass in bedeutend näherer Zukunft zahlreiche weitere Projekte den Deutschen in Polen gewidmet sein werden. Den Mitarbeitern dieser Projekte wünsche ich ähnliche Erfahrungen wie die von mir geschilderten. Die Jahre, die ich zunächst in den Archiven und dann vor dem Computerbildschirm verbracht habe, waren für mich die bislang wichtigste Erfahrung als Historiker. Und das wird sicher noch für lange Zeit so bleiben.

*Aus dem Polnischen übersetzt von
Claudia Kraft.*

Praxis und Selbstverständnis christlicher Ostmitteleuropa-Gruppen

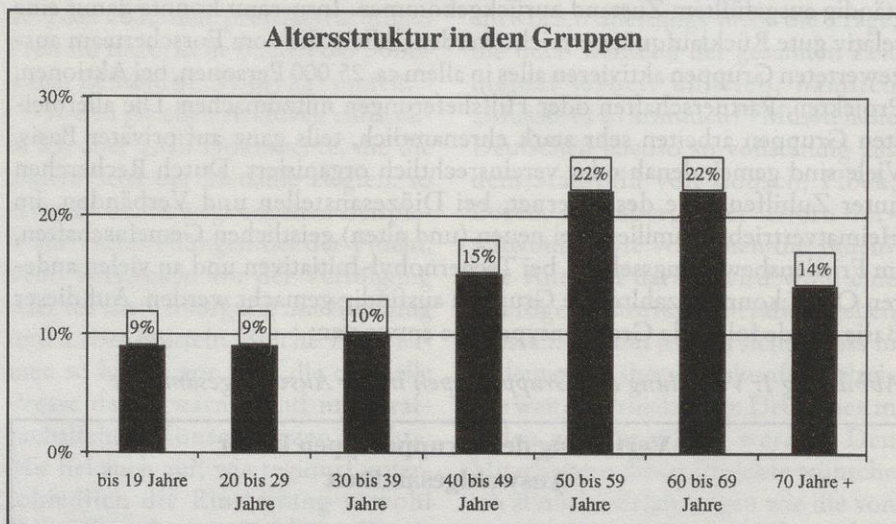
Im Auftrag der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe der Kommission für weltkirchliche Aufgaben der deutschen Bischofskonferenz hat ein interdisziplinär zusammengesetztes Forscherteam Praxis und Selbstverständnis christlicher Osteuropagruppen untersucht. Die Gruppen, die sich mit mittel- und osteuropäischen Partnern beschäftigen, sind deutlich schwieriger zu identifizieren gewesen als dies in der Vorgängerstudie, die sich mit christlichen Dritte-Welt-Gruppen befasste, der Fall gewesen ist. Die Mühe hat sich allerdings mehr als gelohnt. Verschickt worden sind 2000 Fragebögen, 593 davon sind in vollständig ausgefülltem Zustand zurückgekommen. Insgesamt konnte damit eine relativ gute Rücklaufquote erreicht werden. Allein die vom Forscherteam ausgewerteten Gruppen aktivieren alles in allem ca. 25.000 Personen, bei Aktionen, Projekten, Partnerschaften oder Hilfslieferungen mitzumachen. Die allermeisten Gruppen arbeiten sehr stark ehrenamtlich, teils ganz auf privater Basis. Viele sind gemeindenah oder vereinsrechtlich organisiert. Durch Recherchen unter Zuhilfenahme des Internet, bei Diözesanstellen und Verbänden, im Heimatvertriebenenmilieu, bei neuen (und alten) geistlichen Gemeinschaften, im Friedensbewegungssektor, bei Tschernobyl-Initiativen und an vielen anderen Orten konnten zahlreiche Gruppen ausfindig gemacht werden. Auf dieser Basis wurde folgende Gruppentypologie entworfen:

Abbildung 1: Verteilung der Gruppentypen in der Auswahlgesamtheit



An Ergebnissen zeichnet sich ab: Von der Geschlechterverteilung her unterscheidet sich die Studie gravierend von den in der Dritte-Welt-Studie gefundenen Anteilen an Männern und Frauen. Dort standen 62% Frauen nur 38% Männern gegenüber, während im Bereich der Osteuropa-Gruppen 53% Männer 47% Frauen gegenüberstehen. Im Osteuropabereich zeigt sich ein vielfach langjährig gewachsenes und in der Mehrzahl der Fälle noch immer im Wachsen begriffenes Engagement, das trotz hoher Fluktuation relativ große Beständigkeit aufweist. Eine hohe Projektorientierung macht es indes zuweilen schwer, Rückgänge von kirchlichen Zuschüssen oder Spenden zu verkraften. Die Altersstruktur weist darauf hin, dass vielfach erst in höherem Alter, nach Bewältigung anderer Bewährungsaufgaben in Beruf und Familie, Osteuropa-Arbeit aufgenommen wird.

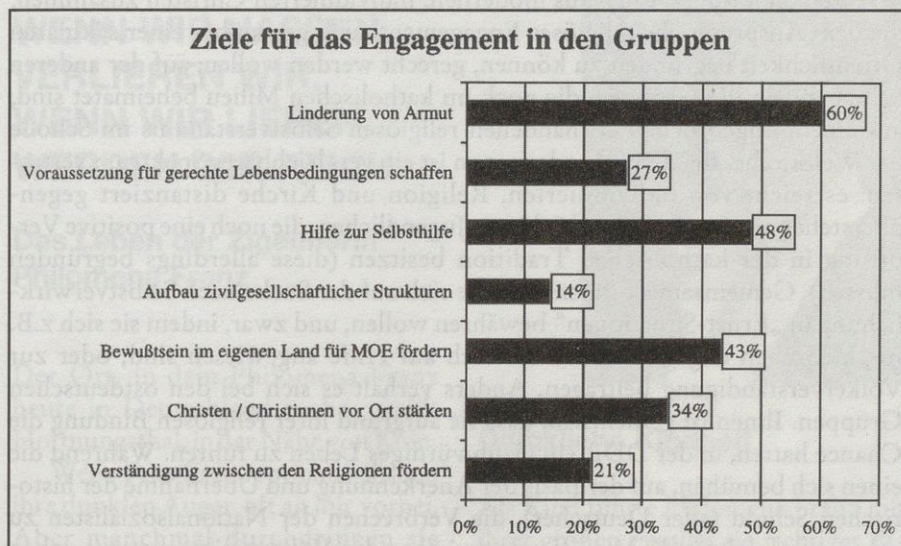
Abbildung 2: Altersstruktur in den Gruppen, Mehrfachnennungen möglich



Berechnungsgrundlage: n=15.162

Es findet sich ein überproportional hoher Anteil von (gut ausgebildeten) Angestellten und Beamten, daneben relativ viele Schüler (Schulpartnerschaften) und Studierende/Auszubildende unter den für Osteuropa Engagierten.

Aufschlussreich ist ferner der Zielkatalog der Gruppen:



Insgesamt ist eine starke Vor-Ort-Orientierung auf praktisches Tun und Helfen auffällig. Partnerschafts- und Langfristorientierung stellen die Regel dar. Hinzu kommen in jüngster Zeit zahlreiche Aktivitäten von Vereinen, Einzelinitiativen und Friedensbewegungsgruppen, die z.T. im Verbund mit Städtepartnerschaften, Verwaltungen oder Unternehmen entstehen. Noch ausbaufähig sind (entwicklungs)politische Dimensionen, eigene Bildungsarbeit (besonders bei den Pfarrgemeindegruppen) und die systematische Berücksichtigung inter-kulturellen Lernens, wenngleich es im einzelnen zahlreiche förderungswürdige Ansätze in diese Richtungen gibt.

Im Rahmen der qualitativen Teilstudie wurden sieben Gruppendiskussionen durchgeführt und mit der Methode der Objektiven Hermeneutik interpretiert. Der Schwerpunkt lag auf der Rekonstruktion der dem Engagement zugrundeliegenden Motivstrukturen, des religiösen Selbstverständnisses der Gruppen sowie ihrem Solidaritätshandeln. Das Spektrum der Gruppen bewegt sich von Gemeindepartnerschaftsgruppen über Jugendgruppen, ostdeutschen Gruppen, die bereits lange vor der Wende bestanden, bis hin zu Gruppen, die sich im traditionalistisch katholischen Sektor verorten lassen. Entsprechend variieren die Typen. Gemeinsam ist z.B. den Gemeindepartnerschaftsgruppen, dass sie sowohl eine Verortung in einer das Engagement mittragenden lebendigen Gemeinde als auch die Unterstützung durch einen Pfarrer oder eine andere (charismatische) Person brauchen. Während ihr Engagement in der Regel auf dem Motiv der konkret praktizierten christlichen Nächstenliebe beruht, unterscheiden sie sich – je nach religiösem Umfeld sowie Bildungs- und Berufsstand

der Mitglieder – jedoch in ihrem religiösen Selbstverständnis: Auf der einen Seite setzen die Gruppen sich aus modernen, individuierten Christen zusammen, die dem Anspruch, ihr religiöses Engagement auch gegenüber einer säkularen Öffentlichkeit begründen zu können, gerecht werden wollen; auf der anderen Seite handeln die Gruppen, die noch im katholischen Milieu beheimatet sind, aus einem ungebrochen vorhandenen religiösen Selbstverständnis im Schoße der Weltkirche. Bei den Jugendgruppen ist ein vergleichbares Spektrum vertreten: es reicht von individuierten, Religion und Kirche distanziert gegenüberstehenden Jugendlichen bis hin zu Jugendlichen, die noch eine positive Verortung in der katholischen Tradition besitzen (diese allerdings begründen müssen). Gemeinsam ist ihnen, dass sie sich auf der Suche nach Selbstverwirklichung in „Ernst-Situationen“ bewähren wollen, und zwar, indem sie sich z.B. für Menschen engagieren, die wirklich auf Hilfe angewiesen sind, oder zur Völkerverständigung beitragen. Anders verhält es sich bei den ostdeutschen Gruppen. Ihnen ist gemeinsam, dass sie aufgrund ihrer religiösen Bindung die Chance hatten, in der DDR ein glaubwürdiges Leben zu führen. Während die einen sich bemühen, auf der Basis der Anerkennung und Übernahme der historischen Schuld (aller Deutschen), die Verbrechen der Nationalsozialisten zu sühnen und sich für die Versöhnung zwischen den Völkern einzusetzen, suchen andere nach einem über die partikuläre religiöse Vergemeinschaftung innerhalb einer Gemeinde hinausgehenden Sachbezug, z.B. im Engagement für Frieden und Gerechtigkeit. Eine ganz andere Struktur findet sich bei Gruppen, die versuchen, eine Lebenskrise durch den Rückgriff auf traditionalistische Frömmigkeitspraktiken zu lösen. Sie finden Halt und Sicherheit in der Verbindung von strenger Gebetspraxis und ausgeprägtem Engagement für Arme in Osteuropa.

Die vorstehend skizzierte Studie wurde von einem Forscherteam an der Universität Münster erarbeitet. Mitglieder waren Prof. Dr. Dr. Karl Gabriel, Dr. Christel Gärtner, Maria-Theresia Münch und Peter Schönhöffer. Das Gesamtergebnis wird im März 2002 veröffentlicht.

Michael Albus

WENN WIR HASSEN, VERLIEREN WIR, WENN WIR LIEBEN, WERDEN WIR REICH

Das Leben der Zigeunerin Philomena Franz

Der Ort, in dem Philomena Franz heute in Deutschland wohnt, heißt Hoffnungsthal, in der Nähe von Köln.

Wenn Frau Franz spricht, schauen ihre dunklen Augen oft an mir vorbei. Aber manchmal durchdringen sie mich. Dann muss ich daran denken, in welche deutsche Augen sie schon geschaut haben. Als sie nach Auschwitz transportiert wurde, war ich gerade ein Jahr alt. Ich denke: Haltet mich für entschuldigt! Und doch spüre ich eine dunkle Last auf mir liegen.

Mal spricht sie ganz leise, fast erstickt ihre Stimme, dann wird sie wieder laut und deutlich. Einmal schreit sie fast. Aber sie ist ohne Hass. Man muss es wiederholen, weil man es fast nicht begreifen kann: Sie ist ohne Hass. Bei ihr hat die Liebe den Tod besiegt.

Geboren ist sie am 21. Juli 1922. In Deutschland. Im „Oberland“. Das ist die Gegend um Meßkirch, Sigmaringen herum. Altes Zigeunerland. Eine sanfte Landschaft, mit Hügeln, Tälern und Wäldern, hinter denen sich auch heute noch verschlafene Dörfer verstecken.



Porträt

Glückliche Kindheit

Als Kind führte Philomena Franz mit ihrer großen Familie ein richtiges Zigeunerleben. Mit allem Drum und Dran. Mit Pferden und Wohnwagen. Man reiste meist im oberen Donautal umher.

Die Franzens waren keine armen Leute. Sie hatten einen Küchenwagen, einen Schlafwagen und einen Salonwagen. Und zehn, zwölf, ja manchmal fünfzehn Pferde.

„Am schönsten war es auf dem Pferdemarkt“, erzählt sie. „Dort war es bunt und herrlich. Da waren auch die jüdischen Viehhändler und die Bauern. Es wurde gefeilscht und gehandelt. Man traf sich mit anderen Sinti. Die Bürger haben uns dort nicht ‚Zigeuner‘ nachgerufen.“

Philomena Franz hatte noch acht Geschwister: Theresia, Luise, Fritz, Albert, Johann, Georg, Harry und Ruth. Überlebt hat nur ein Bruder, der deutscher Soldat war.

Und die anderen?

„Die sind alle vergast worden.“

Nasen messen, Zwangsarbeit

Die schöne Kindheit dauerte nicht lange.

„Das fing sofort 1933 an. Sehr bald hat man uns verkündet, dass wir keine Arier sind und dass wir uns nicht mit Deutschblütigen mischen dürfen. Sonst kämen wir ins Lager. Sie haben uns die Nasen gemessen, die Stärke der Haare, die Hautfarbe vermerkt. Den Gang haben sie auch festgestellt, damit man einen Sinti schon gleich am Gang erkennt. Dann hat man uns die Pässe abgenommen. Die Bevölkerung wusste das schon. Aber nicht alle waren gleich abgeneigt. Es gab auch in dieser Zeit einige wirkliche Menschen, die das erkannt haben, die aber machtlos waren.“

Philomena Franz wurde in Bad Cannstatt bei Stuttgart, wo jedes Jahr auch heute noch ein großes, fröhliches Volksfest stattfindet, zur Zwangsarbeit verpflichtet.

Dann, eines Tages, erschienen die Täter.

„Ich bin frühmorgens weggegangen. Wir mussten um sechs Uhr anfangen in der Fabrik. Ich stand gerade am Fenster, habe ein wenig Luft geschnappt. Da sehe ich unten die Männer. Ein Schock. Ich wusste in diesem Augenblick: Die holen dich jetzt. Handschuhe aus, Kopftuch ab. Dann stieg ich in das Auto ein. Ich hatte noch meine Arbeitskleider an. Mehr tot war ich als lebendig. Es ist sehr schwer, die Gefühle zu beschreiben. Es war so grausam, so maßlos traurig ...“

Acht Tage lang war Philomena Franz in einem Gefängnis in Stuttgart.

Einen Kontakt mit daheim gab es nicht mehr. Nie mehr. Die junge Frau war jäh aus der Welt herausgerissen worden. Vogelfrei.

Viehtransport

Vom Bad Cannstatter Viehverladebahnhof ging es dann ab nach Auschwitz. Wie bei einem richtigen Viehtransport stand der Name „Auschwitz“ mit Kreide auf den Waggonen.

Etappenweise verlief die Fahrt bis Dresden. Philomena Franz weiß heute nicht mehr, wie viele Stationen es wirklich waren. Jeden Tag starben einige oder wurden von den Aufsehern einfach erschlagen.

„Ich war nun in dem Waggon. Ab und zu kam ein kleiner Lichtstrahl durch die Ritzen. Und dann hörte ich immerzu dieses Rattern und Sausen. Ich schloss die Augen ...“

Der Aufpasser

Im Viehwaggon saß auch ein Aufpasser. Auf einem Stuhl, relativ bequem. Er aß, trank Bohnenkaffee, rauchte seine Zigaretten. Die Gefangenen konnten nur ohnmächtig zuschauen, wie er mächtig dasaß.

„Da hab' ich mir gedacht: Lieber Gott, was hast du bloß geschaffen, irgend etwas ist da falsch gelaufen. Ich habe wirklich gedacht, dass unserem Herrgott ein Fehler unterlaufen sein muss. Dass er solche Menschen geschaffen hat.“

Ab und zu wurde der Transport angehalten. Meist an abgelegenen

Plätzen oder auf Nebengleisen. Menschen liefen vorbei. Sie haben es gesehen, was da geschah. Sie konnten das Wort „Auschwitz“ lesen, Philomena Franz kann es bezeugen: „Die sind vorbei gegangen, die haben es gesehen, haben die SS-Leute angelächelt, haben gegrinst, ‚Heil Hitler‘ begrüßt. Und das war für die gar nichts. Dass man auch nur eine kleine Regung gesehen hätte, nichts dergleichen!“

Gegen das Vergessen

Auch heute noch und immer bleibt Auschwitz eine Möglichkeit des Menschen. Auschwitz ist in uns. Was muss noch geschehen, damit wir das begreifen?

Was da geschah, das war kein einmaliger Unfall der Geschichte, kein politischer Zufall.

Bald sind die Mörder ausgestorben. Aber noch leben einige unter uns. Das Ganze ist ja nicht nur ein Streit der Professoren. Es ist auch ein Streit bei vielen Bürgern. Während die Älteren streiten, beginnen die Jungen immer mehr zu vergessen.

Deshalb geht Philomena Franz in die Schulen, in Säle, auf Lesungen. Sie klagt nicht, sie erinnert:

„Ich bin übrig geblieben aus der Hölle. Ich habe noch eine Pflicht zu erfüllen. Ich möchte noch so viel vermitteln, wie ich kann. Ich habe eine Verantwortung dafür, weil ich in die Abgründe der menschlichen Seele geschaut habe. Gott hat nur gewollt, dass ich überlebt habe, damit ich es vermitteln kann.“

Dunkle, abgründige Nacht des Leidens und der Schmerzen

Es war 1943, als sie nach Auschwitz transportiert wurde. Sie war eigentlich kein Mensch mehr. Sie war eine Nummer, ihr Name war ausgelöscht. Sie hieß Häftling Z (wie Zigeuner) 10550. Aber Auschwitz war noch nicht ihre letzte Station. Danach war sie noch in den Konzentrationslagern Ravensbrück und Oranienburg.

Sie hat dort fast alles erlebt, was man in einem deutschen Konzentrationslager erleben musste: verschiedene Arten der Folter, Dunkelhaft, Scheinhinrichtung. Sie versuchte auch zu flüchten. Der Versuch misslang. Alles noch viel schlimmer.

Der Hundekuchen. Eine von vielen Geschichten

Wie andere Häftlinge auch, so musste Philomena Franz in einem Steinbruch große Steine schleppen in der Nähe eines Lagers. Oft musste sie zusehen, wie dort von den Aufsehern einfach ein Mensch mir nichts dir nichts erschlagen wurde. Einfach so. Es war der alltägliche und allnächtliche Tod. Und zu allem kam noch der quälende Hunger hinzu.

„Ich erinnere mich an eine Szene, die vergesse ich nie in meinem Leben. Da war bei einer Steingrube eine Baracke mit Hunderten von deutschen Schäferhunden. Und an dieser Baracke stand eine große Tonne mit Hundekuchen. Eines Tages war der Deckel, der darauf lag, ein wenig ver-

schoben. Man konnte die Hundekuchen gut sehen. Da hat sich der Hunger wieder geregt. Wenn wir vorbei marschierten, schauten wir mit sehnsüchtigen Blicken dorthin. Wenn man nur ein wenig zur Seite gelangt hätte, dann hätte man ein Stück nehmen können. Aber wir waren auch hier machtlos. Denn oben standen ja schon die Posten mit ihren Maschinengewehren bereit.

Es waren aber auch Kinder da, die noch keinen Verstand hatten, die die Gefährlichkeit dieser Situation nicht abschätzen konnten. Da geschah es: Eines der Kinder sprang aus der Reihe. Ich wollte es noch zurückhalten. Aber es war zu spät. Das Kind schnappte da hinein. Der Posten schoss sofort von oben herunter, und das Kind fiel von den Schüssen zerfetzt hin. Vieles kann ich fast nicht mehr erzählen. Es nimmt mich zu sehr her.“

Ein Ende, ein Anfang

Kurz vor Kriegsende 1945 gelang Philomena Franz dann doch noch die Flucht. Mit viel Glück. In der Nähe von Wittenberge an der Elbe. Sie fand bei einem guten Menschen Zuflucht für ein paar Tage.

„Ein paar Schüsse hat man gehört. Und dann kamen Soldaten und haben an die Tür geklopft. Ich habe einfach die Tür aufgemacht ... Die Russen haben ja auch wahnsinnig viele Menschen verloren. Ich habe das gesehen. Ich weiß, wie viele Leute auch von denen verschleppt worden sind. Und genauso behandelt worden waren wie

ich. Dann kam der Russe herein, schaute vorsichtig ... Ich zeige ihm die Nummer 10550 auf meinem Arm. Und er nimmt mich richtig in die Arme, weint wie ein Schlosshund. Ich habe auch geweint. Er hat mich an sich gedrückt. Schließlich kamen die anderen Soldaten alle hinterher. Ich konnte ein paar Brocken Russisch, weil ich ja in den Lagern mit vielen Russinnen zusammen war.“

Frau Franz blieb noch 14 Tage an diesem Ort. Der Krieg war zu Ende. Der russische Kommandant gab ihr die notwendigen Papiere mit der Bemerkung, dass ja jetzt wohl ein neues Leben für sie beginne.

Für sie war es aber nicht der Augenblick des Glücks.

„Ja, dann stand ich da. Da kam mir zuerst einmal die Frage ins Bewusstsein: Wo sind meine Leute? Wer lebt noch? Lebt meine Mutter noch? Lebt mein Vater noch? Jetzt bin ich allein. Wildfremd stand ich da. Ich habe mich verloren gefühlt.“

Die Russen haben sie gut gepflegt und wieder auf die Beine gebracht. Aber, was heißt da: auf die Beine gebracht?

Philomena Franz war nur noch ein Schatten ihrer selbst. Dürr und ohne Haare. Als die schlimmste Schwäche überwunden war, brachten sie die russischen Soldaten über die Elbe zu den Amerikanern.

Von dort gelangte sie dann über verschiedene Stationen nach Bamberg. Aber eigentlich reiste sie nur durch ein zerstörtes Land, um nach ihren Angehörigen zu suchen, nach den vielen Mitgliedern ihrer großen Familie.

Wer weiß, wie eng, wie tief gerade in einer Zigeunerfamilie der Zusammenhalt ist, der kann den Schmerz von Philomena Franz ein wenig ermessen, als sie nach und nach erfuhr, dass fast alle umgekommen waren.

Frau Franz hat dann nach allem, was geschehen war, noch die Kraft und die Liebe gehabt, zu heiraten und fünf Kindern das Leben zu schenken. Ihre Namen: Romani, Roska, Peter, Rinaldi, Toska. Jetzt hat sie schon große Enkel. Ihr Mann starb früh.

Wer versöhnen will, muss erinnern

Philomena Franz wird nicht müde, die Erinnerung zu pflegen. Sie weiß

gut zu unterscheiden. Pauschale Urteile gibt es bei ihr nicht. Erinnerung ist für sie der Boden, auf dem Versöhnung wachsen kann. Sie wird nicht müde, obwohl gerade sie Gründe genug hätte, müde zu sein.

Immer wieder sagt sie den Satz: „Wenn wir hassen, verlieren wir, wenn wir lieben, werden wir reich.“

Im vergangenen Jahr wurde Philomena Franz mit dem Preis der Europäischen Bewegung „Frauen Europas – Deutschland 2001“ ausgezeichnet. Späte Ehrung.

2002 wird Philomena Franz 80 Jahre alt.

Bücher

- Balla, Bálint/Sterbling, Anton (Hrsg.):* Zusammenbruch des Sowjetsystems – Herausforderung für die Soziologie. Hamburg: Reinhold Krämer, 2001.
ISBN: 3-89622-006-3
- Barwig, Klaus (Hrsg.):* Zwangsarbeit in der Kirche: Entschädigung, Versöhnung und historische Aufarbeitung. (Hohenheimer Protokolle, Bd. 56). Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 2001.
ISBN: 3-926297-83-2
- Bremer, Thomas:* Konfrontation statt Ökumene. Zur kirchlichen Situation in der Ukraine. (Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums, H. 1). Erfurt: University of Erfurt, 2001.
ISSN 1618-7555
- Delhey, Jan (Hrsg.):* Osteuropa zwischen Marx und Markt. Soziale Ungleichheit und soziales Bewußtsein nach dem Kommunismus. (Beiträge zur Osteuropafor-schung, Bd. 4). Hamburg: Reinhold Krämer, 2001.
ISBN: 3-89622-044-6
- Hamm, Anton/Teschke, Gerd (Hrsg.):* Ein deutscher Arzt als „Heiliger“ in Moskau. 2. Aufl. Berlin, Bonn: Westkreuz, 2000.
ISBN: 3-922131-01-8
- Hirschhausen, Ulrike von / Leonhard, Jörn (Hrsg.):* Nationalismen in Europa. West- und Osteuropa im Vergleich. Göttingen: Wallstein, 2001.
ISBN: 3-89244-479-X
- Joetze, Günter:* Der letzte Krieg in Europa? Das Kosovo und die deutsche Politik. München: Deutsche Verlagsanstalt, 2001.
ISBN: 3-421-05502-5
- Moll, Helmut (Hrsg.):* Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts. 2 Bde. 3. Aufl. Paderborn: Schöningh, 2001.
ISBN: 3-506-75777-6
- Sterbling, Anton (Hrsg.):* Intellektuelle, Eliten, Institutionenwandel. Untersuchungen zu Rumänien und Südosteuropa. Hamburg: Reinhold Krämer, 2001.
ISBN: 3-89622-036-5

Schwerpunktthema des nächsten Heftes:

Frauen in Mittel- und Osteuropa

„Die Probleme der Rollenverteilung zwischen Mann und Frau müssen unbedingt umfassend behandelt werden“, sagt Hanna Suchocka, frühere polnische Ministerpräsidentin, in ihrem Artikel über Frauen und Arbeitswelt, den Sie an erster Stelle in diesem Heft finden können. Es geht also nicht darum, den Frauen einzelne Rechte zuzuerkennen, sondern um eine grundsätzliche Neubewertung und Neuordnung der Rollen in Familie und Beruf. Es gibt eigentlich kein Frauenproblem, so ließe sich überspitzt sagen, sondern es handelt sich um ein Männerproblem.

Das wird auch in einigen anderen Beiträgen deutlich, die sich mit der Lage der Frauen in den mittel- und osteuropäischen Staaten und Gesellschaften befassen. Hinter den abstoßenden und verbrecherischen Praktiken des Frauenhandels, der die ärmeren Länder der Region besonders betrifft, stehen Männer: Mädchenhändler, Zuhälter, aber auch die „Kunden“, die zu Prostituierten gehen. So notwendig es ist, den betroffenen Frauen zu helfen, so wichtig ist es auch, durch Abschreckung, Strafe und Bewusstseinsveränderung auf die Männer einzuwirken, die durch ihr Verhalten diesen Skandal erst möglich machen.

Dieses Heft ist dem Schwerpunktthema „Frauen in Mittel- und Osteuropa“ gewidmet. Auch die Pfingstaktion von Renovabis steht dieses Jahr unter dem Motto „Auf SIE kommt es an“. In vieler Hinsicht waren Frauen von den Lasten der Wende am meisten betroffen; die sozialen Schwierigkeiten, vor allem Arbeitslosigkeit, fielen am ehesten auf sie, und für viele von ihnen war das Ende der doppelten Belastung von Haushalt und Familie einerseits und Arbeitsplatz andererseits kein Gewinn. Auch hier gilt: Das ist eigentlich kein spezifisches Frauenproblem, sondern dahinter steht letzten Endes die Frage, wie eine Gesellschaft die Arbeit verteilt, die in ihr zu erbringen ist, und wie sie dafür sorgt, dass Männer und Frauen die Möglichkeit haben, sowohl in Familie als auch im Beruf ihre Erfüllung zu finden. Und damit stehen wir vor einer Frage, welche die westeuropäischen Gesellschaften ebenso beschäftigen muss (oder müsste) wie die neuen Demokratien in Mittel- und Osteuropa.

Die Redaktion

Inhaltsverzeichnis

<i>Hanna Suchocka</i>	
Frauen und Arbeitswelt in den osteuropäischen Staaten	83
<i>Herta Däubler-Gmelin</i>	
„Auch die Würde der Frau ist unantastbar!“	89
<i>Grażyna Firlit-Fesnak</i>	
Frau und Familie im Polen der Transformationszeit	95
<i>Inge Bell</i>	
„Fleischbeschau“	106
<i>Renate Augstein</i>	
Frauenhandel. Nüchterne Informationen zu einem heißen Thema	117
<i>Eva-Maria Kiklas</i>	
Notwendige Visionen	123
<i>Marina Schischowa</i>	
Russische orthodoxe Frauen im 20. Jahrhundert	129
<i>Thomas Bremer</i>	
Kulturelle Prägung und kulturelle Grenzen im neuen Europa	136
Länderinfo	
Moldawien (<i>Martin Buschermöhle</i>)	147
Anzeige	
Ausschreibung von zwei Forschungsstipendien	148
Bericht	
Frauen in Ungarn	150
Diskussion	
<i>Heike Dörrenbächer</i>	
Was trennt uns, was verbindet uns mit dem Osten?	154
<i>Alexandr Daniel' / Arsenij Roginskij</i>	
Wie sehen wir den Westen, wie sieht der Westen uns?	157
Bücher	160

Frauen und Arbeitswelt in den osteuropäischen Staaten

Eines der großen Probleme in den osteuropäischen Staaten ist die Situation der Frauen auf dem Arbeitsmarkt. Konferenzen wurden bereits zu dieser Problematik abgehalten, und man hat versucht, das Thema von allen möglichen Seiten anzupacken. Wie dies bei allen gesellschaftlichen Phänomenen der Fall ist, verändert sich allerdings auch die Problematik des Frauenanteils auf dem Arbeitsmarkt dynamisch. Daher liegt es nicht nur nahe, sondern ist sogar unabdingbar, die einzelnen aufeinander folgenden Phasen des angedeuteten Veränderungsprozesses genauer zu untersuchen. Dieser Ansatz wird es ermöglichen, mit unzulässigen Vereinfachungen oder sogar mit weitverbreiteten Mythen aufzuräumen. Zu diesem Zweck soll das Thema unbedingt im Zusammenhang mit der Rolle der Frau im öffentlichen Leben an und für sich behandelt werden. Da die einzelnen Aspekte der Beschäftigung oder Arbeitslosigkeit von Frauen oft sehr emotional angegangen werden, wird eine genaue Analyse der Situation erschwert oder völlig vereitelt. Genau dies ist aber erforderlich, will man ein Problem wirklich lösen.

I.

Heute kann meines Erachtens niemand mehr leugnen, dass die grundlegenden Veränderungen auf dem Arbeitsmarkt während der Umstellungsphase auf die Marktwirtschaft sowohl die Männer als auch die Frauen betroffen haben. In diesem Zusammenhang ist zunächst einmal festzuhalten, dass eine hohe Arbeitslosigkeit entstand – und damit ein Problem, mit dem sich die sozialistischen Staaten bis dato nicht hatten auseinandersetzen müssen. Die Arbeitslosigkeit stellte die bestehenden

Prof. Dr. Hanna Suchocka, Ministerpräsidentin a. D. und Justizministerin a. D., ist derzeit Botschafterin der Republik Polen beim Heiligen Stuhl in Rom.

Gesellschaftsstrukturen auf den Kopf. Darüber hinaus kam es zu anderen Veränderungen, wie beispielsweise einem Rückgang des Gesamtanteils der erwerbstätigen Bevölkerung und einer Veränderung der Strukturen oder Profile angebotener Stellen, nicht zuletzt verursacht durch die

Die Arbeitslosigkeit stellte in den ehemaligen sozialistischen Staaten die bestehenden Gesellschaftsstrukturen auf den Kopf.

fortschreitende Privatisierung. Vor allem in den ersten Jahren des wirtschaftlichen Umbaus stellte man immer wieder auch öffentlich fest, dass von den negativen Auswirkungen vor allem Frauen betroffen waren. Es ist eine Tatsache, dass der

Umwandlungsprozess die Lage der Frauen auf dem Arbeitsmarkt erschwerte. Von Anfang an wurden mehr Frauen als Männer arbeitslos, da es ihnen schwerer fiel, die Erwartungen der neuen Arbeitgeber in Bezug auf Mobilität, Verfügbarkeit und Arbeitszeiten zu erfüllen.

Aus diversen Statistiken geht hervor, dass die Arbeitslosigkeit bei den Frauen auch länger andauerte. Der Anteil der Langzeitarbeitslosen unter den Frauen lag bei 49,4 Prozent, der unter den Männern bei 41,6 Prozent. Auch als sich die wirtschaftliche Lage nach 1993 verbesserte, hatte dies bei den Frauen keinen so entscheidenden Einfluss auf die Beschäftigungssituation wie bei den Männern. Die Wiederbelebung der Wirtschaft war zweifelsohne den Veränderungen in den Eigentumsstrukturen zu verdanken. Zunächst jedoch führten sie zur Liquidation ganzer bis dahin staatlicher Industriezweige (sowohl in der traditionellen Schwerindustrie als auch in anderen Sektoren) und zur Streichung von Arbeitsplätzen außerhalb der Herstellung und Verarbeitung, die vor allem mit Frauen besetzt gewesen waren. Paradoxerweise verbesserte sich durch die allgemeine Wiederbelebung der Wirtschaftslage jedoch die Situation der Frauen nicht in dem Ausmaß wie die der Männer, da die Nachfrage nach männlichen Arbeitskräften um einiges stärker anstieg als die nach weiblichen.

An dieser Stelle sollte erwähnt werden, dass sich die starke Regulierung des Arbeitsmarktes, die eigentlich für mehr Stabilität und Sicherheit der Beschäftigungsverhältnisse sorgen soll, auch als Haupthindernis bei der Reduzierung der Arbeitslosigkeit erweisen kann. Das bedeutet, dass genau die Eigenschaften des Arbeitsmarktes, die wir instinktiv als positiv bezeichnen würden – was wir, wie die Erfahrung zeigt, auch in der Praxis tun – dem Abbau der Arbeitslosigkeit im Wege stehen. Beispielsweise können manche Absicherungsmaßnahmen gegen Arbeitslosigkeit sich als Fallen herausstellen und im Endeffekt den guten Zweck, zu dem sie

geschaffen wurden, ad absurdum führen. Eines der Hauptanliegen von Gewerkschaften ist die Absicherung der Beschäftigungsverhältnisse. Mit anderen Worten: Es wird versucht, die Entlassung eines Arbeitnehmers so weit wie möglich zu erschweren. Bereitet es jedoch einem Arbeitgeber große Schwierigkeiten, einem Arbeitnehmer zu kündigen, wird er auch in Zeiten günstiger Konjunktur keine neuen Stellen schaffen. Der Arbeitgeber nützt die günstige Lage also nicht zur Expansion, da er davon ausgeht, dass er bei einem Wirtschaftsabschwung die Anzahl seiner Beschäftigten nicht reduzieren kann und die daraus entstehenden Kosten schließlich die während des Booms erwirtschafteten Gewinne übersteigen werden. Diese Überlegung wirkt sich immer negativ auf die Chancen weiblicher Arbeitssuchender aus. Um noch ein Beispiel anzuführen: Auch extrem hohe Lohnkosten aufgrund von Sozialabgaben und Krankenversicherungsanteilen können den Arbeitgeber veranlassen, formelle Arbeitsverhältnisse zu umgehen. Die Bestrebungen des Arbeitnehmers, die für ihn günstigste Lösung – das heißt die größtmögliche Sicherheit – zu finden, können sich also wiederum zu seinen Ungunsten auswirken; anstatt einer Garantie auf ein vertraglich festgelegtes Arbeitsverhältnis erhält er nur Gelegenheitsjobs ohne Festanstellung.

II.

Möchte man sich ein klares Bild verschaffen, wie es um die Aussichten auf eine Veränderung und Verbesserung der Situation der Frauen im Zuge des wirtschaftlichen Umstrukturierungsprozesses bestellt ist, kommt man allerdings um eine umfassende Bestandsaufnahme nicht herum. Es reicht nicht aus, nur die Lage der Frauen auf dem Arbeitsmarkt zu betrachten. Wie bereits geschildert, waren die wirtschaftlichen Veränderungen für die Frauen nachteilig. Es darf jedoch nicht übersehen werden, dass diese Veränderungen auch neue Chancen für die Frauen mit sich brachten, wie beispielsweise die Möglichkeit, eine eigene Firma zu gründen und sich selbständig zu machen. Daher muss unbedingt untersucht werden, mit welchen Mitteln und Methoden Frauen Hindernisse auf ihrem Weg überwinden können, wenn sie die durch den Umstrukturierungsprozess gewonnenen neuen Chancen nutzen

Die Veränderungen auf dem Arbeitsmarkt brachten neue Chancen für die Frauen mit sich, etwa die Möglichkeit, eine eigene Firma zu gründen und sich selbstständig zu machen.

und im Wirtschaftsleben aktiv werden wollen. Diese Probleme sind in dem von Eva Lisowska herausgegebenen Papier „Frauen & Wirtschaft“ sehr klar beschrieben. Dort wird betont: „Was die Hindernisse angeht, die Frauen davon abhalten, kleine und mittlere Unternehmen zu gründen, so sind diese wirtschaftlicher (Mangel an Kapital, schwieriger Zugang zu Krediten, Wettbewerb), sozialer (traditionelle Sozialsituation, die gängigen Klischees zur Rolle und zum Status der Frau in der Gesellschaft führen zu einem geringen Selbstwertgefühl und mangelndem Vertrauen in die eigenen Fähigkeiten) und bildungspolitischer (Mangel an Informationen zur Gründung eines eigenen Unternehmens, unzureichendes Wissen über Unternehmensführung, traditionelle Bildungsmuster) Natur.“ Dieser Artikel erschien zwar bereits vor einigen Jahren (1996), doch die angesprochene Problematik ist nach wie vor aktuell. Unternehmerinnen mühen sich noch immer ab, die aufgeführten Hindernisse zu überwinden. Maria Anna Knothe und Ewa Lisowka weisen in ihrer Publikation „Frauen auf dem Arbeitsmarkt. Nachteilige Veränderungen und Unternehmertum infolge des wirtschaftlichen Wandlungsprozesses“ deutlich auf die Tatsache hin, dass auch 1999 der Hauptteil der Schwierigkeiten, mit denen polnische Unternehmerinnen kämpften, auf Folgendes zurückzuführen war: traditionelle Sozialisation, unzureichende betriebliche Führungskenntnisse, mangelnder Zugriff auf Informationen über die Finanzierung kleiner und mittlerer Unternehmen, über berufliche Weiterbildung und über potenzielle Partner sowie mangelnder Zugang zu Fremdkapital.

Nun, da nicht nur Polen, sondern auch andere osteuropäische Staaten an der Schwelle des Beitritts zur Europäischen Union stehen, könnten sich die oben aufgezählten Hindernisse als existenzbedrohend für die Frauen herausstellen. Es ist daher an der Zeit, Wege zu finden, sie zu überwinden.

Meiner Ansicht nach gibt es trotz aller Bemühungen, die Gleichberechtigung der Geschlechter in Polen durchzusetzen, noch immer keine klare Antwort, welcher der richtige Weg dazu ist. Obwohl die Frau einen hohen sozialen Status genießt, ist die Frage der Gleichberechtigung noch lange nicht vom Tisch. Mit dem Ende der kommunistischen Herrschaft wurde eine Debatte über die Rolle der Frau in der polnischen Gesellschaft und vor allem in der Familie losgetreten. Viele begannen, die Rechte der Frauen mit der erzwungenen Gleichberechtigung der Vergangenheit zu verbinden. Ein großer Teil der Gesellschaft sah die politischen Veränderungen als passenden Zeitpunkt für die Frauen an, sich wieder

voll ihren Tätigkeiten als Hausfrauen zu widmen, nachdem sie der Kommunismus in die Betriebe gezwungen und dadurch die polnische Familie geschwächt hatte. Dadurch wird das Problem jedoch nicht gelöst. Ich glaube an die Familie als Einheit und ich glaube, dass wir innerhalb dieser Einheit auf eine Art und Weise Ebenbürtigkeit und eine gleichmäßige Aufgaben- und Ressourcenverteilung schaffen müssen, die zu einem stärkeren sozialen Zusammenhalt und zu größerer sozialer Harmonie führt. Den Frauen sollte selbst die Wahl gelassen werden. Von diesem Standpunkt aus gesehen ist es wichtig, wie weit die aktive Rolle einer Frau von den Mitgliedern ihrer eigenen Familie akzeptiert wird. Die Rolle des Mannes (ihres Ehemannes) ist in dieser Frage entscheidend. Ohne eine Einigung innerhalb der Familie laufen alle gesetzlichen Bestimmungen über den gleichberechtigten Status von Mann und Frau ins Leere. Die Probleme der Rollenverteilung zwischen Mann und Frau müssen unbedingt umfassend behandelt werden; die Gewährung einzelner Rechte allein reicht nicht aus.

Wichtig ist es, wie weit die aktive Rolle einer Frau von den Mitgliedern ihrer eigenen Familie akzeptiert wird.

III.

Die ehemals sozialistischen Staaten sind nun auf einer Entwicklungsstufe angekommen, in der es entscheidend sein wird, alte Vorurteile über die Rolle der Frau in der Gesellschaft aufzubrechen. Die polnische Gesellschaft steht der Rolle der Frau als Managerin in paradoxer Weise gespalten gegenüber. Ich möchte einige Zahlen dazu anführen, wie die Führungsqualitäten von Frauen im Vergleich zu denen von Männern beurteilt werden. Bei dieser Umfrage¹ wurden Frauen und Männern mehrere Fragen gestellt (Angaben in Prozent):

<i>Glauben Sie, dass Frauen</i>	<i>besser</i>	<i>schlechter</i>
<i>Disziplin unter den Angestellten wahren</i>	56	17
<i>Arbeit organisieren</i>	38	23
<i>eine angenehme Arbeitsatmosphäre schaffen</i>	43	26
<i>gewissenhaft sind und verantwortlich handeln</i>	61	14

¹ M. Cichocwicz/I. Kawalec, Women in Employment, (The Centre for Public Opinion Research), in: Centre for Europe, Warsaw University, Warschau 1995, S. 81.

Diese Antworten zeichnen ein sehr positives Bild der Frauen. Doch trotz der hohen Wertschätzung von Frauen legten die Befragten beiderlei Geschlechts bezüglich Frauen in Managementpositionen eine äußerst reservierte Haltung an den Tag. Sie zogen männliche Führungskräfte vor, was an unserer Mentalität, unserem Bildungssystem und unseren Traditionen liegt.

Ich denke, dass in der Frage der neuen Rolle der Frau die Worte des Heiligen Vaters von großer Bedeutung sind: „Es hängt von ihnen (den Frauen) ab, einen neuen Feminismus zu propagieren, der nicht der Versuchung anheim fällt, Modelle männlicher Dominanz zu imitieren, um den wahren Geist und die wahren Fähigkeiten der Frauen in jeder Instanz des gesellschaftlichen Lebens zu bestätigen und zu bekräftigen, und um jegliche Diskriminierung, Gewalt und Ausbeutung zu überwinden.“²

Aus dem Englischen übersetzt von Anke Thannheiser.

² Vgl. The Social Agenda. A Collection of Magisterial Texts. Rom 2000, S. 59.

„Auch die Würde der Frau ist unantastbar!“

Die Gleichberechtigung der Frau, ihre Würde und auch die Forderung nach der Beseitigung der tatsächlichen Benachteiligung sind in den Rechtsordnungen in Europa mittlerweile verankert. Das ist gut und wichtig. Dies gilt auch für die modernen Verfassungen in Mittel- und Osteuropa. Sie haben nicht zuletzt der Arbeit des Europäischen Konvents in Brüssel wertvolle Impulse gegeben, der im Oktober 2000 die Charta der Grundrechte der Europäischen Union verabschiedet hat. Die Charta wird seit ihrer feierlichen Proklamation durch die europäischen Organe im Dezember 2000 in Nizza zurecht als Meilenstein bezeichnet. Sie enthält in Artikel 23 die klare Botschaft: *„Die Gleichheit von Männern und Frauen ist in allen Bereichen sicherzustellen.“*

Der Beitrittsprozess zur EU hat die rechtliche Stellung der Frauen in Mittel- und Osteuropa weiter gefestigt. Wir alle wissen: Das EU-Recht, das die Beitrittskandidaten seit mehreren Jahren mit viel Engagement in ihr nationales Recht überführen, ist gerade in Bezug auf die Absicherung der Rechtsstellung der Frauen sehr anspruchsvoll und ehrgeizig. Ich freue mich deshalb sehr, wenn sich auch Prof. Dr. Hanna Suchocka in dem voranstehenden Beitrag zu diesem Thema äußert, hat sie sich doch als polnische Justizministerin sehr engagiert für diesen Prozess eingesetzt.

Wenn wir über die Rolle der Frau in Europa sprechen, auch und gerade über die Frauen in Mittel- und Osteuropa, dann geht es weniger um die Vorgaben unserer Verfassungen. Es geht vor allem um die *gesellschaftliche Wirklichkeit*. Diese Wirklichkeit hat für viele Frauen, besonders in Mittel- und Osteuropa, ein hässliches Gesicht, das in dem vorliegenden Heft sehr deutlich ans Licht geholt wird:

- Frauen sind nur allzu oft die „Verliererinnen der Wende“. Hanna Suchocka weist deutlich darauf hin: Der Umwandlungsprozess in Mittel- und Osteuropa hat die Lage der Frauen auf dem Arbeitsmarkt erschwert. Von Anfang an wurden mehr Frauen als Männer arbeits-

Prof. Dr. Herta Däubler-Gmelin ist Bundesministerin der Justiz.

los, da es ihnen schwerer fiel, die Erwartungen der neuen Arbeitgeber in Bezug auf Mobilität, Verfügbarkeit und Arbeitszeiten zu erfüllen.

- Gewalt gegen Frauen ist keine Randerscheinung, sondern bittere europäische Realität. So drängend, dass sich eigens eine Ministerinnen- und Ministerkonferenz im Februar 2002 in Santiago de Compostela damit beschäftigt hat; mit Gewalt gegen Frauen in ihren besonders hässlichen Facetten: zu Hause, im Erwerbsleben, in der Sexualität.
- Finstere Realität ist leider auch der Menschenhandel. Wir alle wissen: Frauen aus Mittel- und Osteuropa werden als Zwangsprostituierte und billige Haushaltshilfen wie Ware gehandelt und behandelt. Auch sie brauchen dringend unsere Hilfe.

I.

Wir müssen nicht erst auf Mittel- und Osteuropa schauen, um festzustellen, dass Frauen im Beruf noch immer keine allgemein akzeptierte Selbstverständlichkeit sind – auch und gerade nicht in Führungspositionen. Die große internationale Konferenz „World Woman Work“ hat Ende Februar 2002 Frauen aus Führungspositionen in Wirtschaft und Politik in Berlin zusammengebracht, um eine Bestandsaufnahme vorzunehmen und sich über ihre Strategien zur Förderung von Frauen auszutauschen. Dabei ist wieder deutlich geworden: Frauen sind heute besser ausgebildet denn je, doch in Führungspositionen sind sie immer noch in der Minderheit. Und dabei wird es doch immer deutlicher, dass Wirtschaft und Politik nicht auf das große Potenzial der Frauen verzichten können.

Frauen sind heute besser ausgebildet denn je, doch in Führungspositionen sind sie immer noch in der Minderheit.

Sehr aufschlussreich ist dazu die Umfrage, die Hanna Suchocka in ihrem Beitrag vorstellt: Polnische Frauen und Männer sind befragt worden, wie sie die Führungsqualitäten von Frauen im Vergleich zu denen von Männern beurteilen. Das Ergebnis ist verblüffend: Die beeindruckend große Mehrheit der Befragten glaubt, dass Frauen gewissenhafter sind und verantwortlicher handeln, eine angenehmere Arbeitsatmosphäre schaffen, die Arbeit besser organisieren und die Disziplin unter den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern besser wahren als Männer. Trotz dieser hohen Wertschätzung der Führungsqualitäten von Frauen war die Mehrheit der Befragten beiderlei Geschlechts gleichwohl der

Auffassung, Führungsaufgaben seien Männersache. Meines Erachtens würden in ganz Europa vergleichbare Umfrageergebnisse erreicht. Daran lässt sich ablesen: Es gibt festgefügte, im Laufe der Jahrhunderte gleichsam versteinerte Auffassungen, die wir mit viel Geduld und großer Beharrlichkeit aufbrechen müssen. Ein wichtiger Schritt auf diesem Weg war die Umsetzung der Richtlinie des Rates vom 9. Februar 1976 zur Verwirklichung des Grundsatzes der Gleichbehandlung von Männern und Frauen hinsichtlich des Zugangs zur Beschäftigung, zur Berufsbildung und zum beruflichen Aufstieg. Wir wollen jetzt auf EU-Ebene das bewährte Recht zur Förderung der Gleichbehandlung von Frauen und Männern den Erfordernissen unserer Zeit anpassen. Durch den Beitrittsprozess wird dieses EU-Recht auch in Mittel- und Osteuropa seine Wirkung entfalten.

Durch den Beitrittsprozess wird das EU-Recht zur Förderung der Gleichbehandlung von Frauen und Männern auch in Mittel- und Osteuropa seine Wirkung entfalten.

Wichtig bleiben aber auch die Schritte, die jedes Land in eigener Initiative unternimmt. Die Bundesregierung hat 1999 das ressortübergreifende Programm „Frau und Beruf“ beschlossen und seitdem weitgehend umgesetzt:

- Bei der Durchsetzung der Gleichstellung geht die Bundesverwaltung mit gutem Beispiel voran. Sie unterstützt Frauen beim Fortkommen im Beruf und fördert die Vereinbarkeit von Beruf und Familie. Mit dem neuen Gesetz zur Gleichstellung von Frauen und Männern in der Bundesverwaltung und in den Gerichten des Bundes treiben wir die Gleichstellung von Frauen und Männern im öffentlichen Dienst weiter voran.
- Mit den neuen Regelungen zur Elternzeit im Bundeserziehungsgeldgesetz und dem Gesetz über Teilzeitarbeit und befristete Arbeitsverträge haben wir die Rahmenbedingungen für Frauen und Männer verbessert, Beruf und Familie zu verbinden. Entscheidend ist schließlich oft noch immer, wie weit die aktive Rolle einer Frau von den Mitgliedern ihrer eigenen Familie akzeptiert wird. Hanna Suchocka erinnert in ihren Ausführungen daran: Ohne eine Einigung innerhalb der Familie laufen alle gesetzlichen Bestimmungen über den gleichberechtigten Status von Frau und Mann möglicherweise einfach ins Leere. Deshalb sind Elternzeit und Teilzeit wichtige Signale auch und gerade an die Männer.
- Die Bundesregierung und die Spitzenverbände der Wirtschaft haben

außerdem im letzten Jahr eine Vereinbarung zur Förderung der Chancengleichheit in der Privatwirtschaft unterzeichnet. Damit soll die Gleichstellung von Frauen und Männern auch in diesem Sektor vorangebracht werden.

II.

Auch die *Bekämpfung der Gewalt gegen Frauen* hat in Europa hohe Priorität: Unter der spanischen EU-Ratspräsidentschaft wird noch in diesem Jahr eine Übersicht über die Aktivitäten der EU-Mitgliedsstaaten erstellt, die die nationalen Regierungen nach den Empfehlungen der Weltfrauenkonferenz von Peking 1995 ergriffen haben. Dies knüpft an die von Deutschland ausgerichtete EU-Konferenz zur Gewalt gegen Frauen im März 1999 in Köln an.

Seitdem hat die Bundesregierung mit dem Aktionsplan zur Bekämpfung von Gewalt gegen Frauen erstmals ein ressortübergreifendes Gesamtkonzept zur Gewaltbekämpfung vorgelegt. Ich freue mich, dass es uns gelungen ist, alle Maßnahmen des Bundes, die wir im Aktionsplan angekündigt haben, zwischenzeitlich anzugehen und umzusetzen. Der Aktionsplan beinhaltet u.a.:

- das zivilrechtliche Gewaltschutzgesetz, das am 01.01.2002 in Kraft getreten ist. Es stellt den Opferschutz ins Zentrum. Den Grundsatz „Der Schläger geht, die Geschlagene bleibt“ haben wir mit dem Gewaltschutzgesetz verankert. Wir muten es den Opfern nicht mehr länger zu, den Verlust der vertrauten Wohnung und Umgebung in Kauf nehmen zu müssen. Die Täter können durch eine gerichtliche Entscheidung aus der Wohnung verwiesen werden sowie Kontakt- und Näherungsverbote erhalten.
- Wir haben außerdem die Rechtsstellung und die Würde ausländischer Frauen im Ausländerrecht klar gestärkt. Ausländische Frauen erhalten jetzt nach zwei Jahren, in denen die eheliche Lebensgemeinschaft rechtmäßig im Bundesgebiet bestanden hat (zuvor waren vier Jahre nötig) oder in Härtefällen sofort ein eigenständiges Aufenthaltsrecht.
- Mit der Bund-Länder-Arbeitsgruppe gegen häusliche Gewalt ist ein Kooperationsgremium auf nationaler Ebene entstanden, in dem die jeweils zuständigen Bundes- und Landesministerien, aber auch Nichtregierungsorganisationen wie Beratungsstellen und Frauenhäuser vertreten sind. Sie unterstützen die nationale Umsetzung des Aktionsplans.

III.

Unverändert aktuell und bedrückend ist das Problem des *Frauenhandels*. Hier musste die EU-Kommission auch in ihrem letzten Fortschrittsbericht feststellen, dass sich die besorgniserregende Entwicklung leider fortgesetzt hat. Mehrere Beitrittskandidaten sind weiterhin Herkunft-, Transit- und Bestimmungsländer, und eine Lösung des Problems ist nicht absehbar.

Deutschland als eines der Zielländer von Menschenhandel an der Schnittstelle zwischen West- und Osteuropa trägt bei der Bekämpfung dieser besonders widerwärtigen Form der Kriminalität eine außergewöhnliche Verantwortung. Und wir nehmen sie entschlossen wahr:

- Die Bekämpfung des Menschenhandels, der auch und gerade Frauenhandel ist, ist einer unserer Schwerpunkte bei der polizeilichen und justiziellen Zusammenarbeit in der Europäischen Union, aber auch in anderen internationalen Gremien, wie etwa den Staaten der G 8. Ich setze mich intensiv für diese Zusammenarbeit ein. Wir haben vor kurzem den europäischen Haftbefehl beschlossen, der die Strafverfolgung innerhalb der EU deutlich erleichtern wird und der auch beim Menschenhandel erlassen werden kann. Ich setze mich dafür ein, dass Deutschland den Europäischen Haftbefehl deutlich vor dem Stichtag „1. Januar 2004“ in Kraft setzen wird.
- Ganz wichtig ist aber auch, dass wir nicht bei der Strafverfolgung stehen bleiben. Der bereits erwähnte Aktionsplan der Bundesregierung zur Bekämpfung von Gewalt gegen Frauen hat auch die Arbeit der bundesweiten Arbeitsgruppe Frauenhandel verstetigt. Hier arbeiten die verschiedensten Ministerien, Einrichtungen und Nichtregierungsorganisationen auf Bund-, Länder- und Kommunalebene zusammen. Bisherige Schwerpunktthemen waren u.a. Prävention, Aufklärungsmaterialien, Gewinnabschöpfung, Zeuginnenschutz und die Kosten der Zeuginnenbetreuung.

Mein Wunsch für Pfingsten ist, dass der Geist der Veränderung weitere sichtbare und unsichtbare Mauern aus Vorurteilen, Gleichgültigkeit und Aggression zum Einsturz bringt, hinter denen noch allzu viele Frauen gefangen sind. Ich habe das Forum von Renovabis auf dem

Deutschland als eines der Zielländer von Menschenhandel an der Schnittstelle zwischen West- und Osteuropa trägt bei der Bekämpfung dieser besonders widerwärtigen Form der Kriminalität eine außergewöhnliche Verantwortung.

Katholikentag 2000 in Hamburg, wo wir leidenschaftlich über das Thema „Die Würde der Frau ist antastbar“ debattiert haben, noch gut in Erinnerung. Viel ist schon geschehen, aber vieles ist auch noch zu tun, damit es in hoffentlich naher Zukunft nicht nur in den europäischen Gesetzblättern, sondern auch überall und lückenlos in der europäischen Rechtswirklichkeit heißt: „Die Würde des Menschen, auch die Würde der Frau, ist unantastbar!“ Das vorliegende Themenheft „Frauen in Mittel- und Osteuropa“ wird einen wichtigen Beitrag dazu leisten.

Frau und Familie im Polen der Transformationszeit

Einführung

Der folgende Beitrag zeigt einige Aspekte der Veränderungen, die die Transformationszeit für das Leben der Frauen und Familien in Polen gebracht hat. Die Problematik von Frau und Familie in einer gemeinsamen Analyse zusammenzufassen, entspricht der traditionellen Familienforschung in Polen, der zufolge die Familie den sozialen Status der Frau bestimmt und die Frau die Hauptverantwortung für das Funktionieren der Familie und die Kindererziehung trägt.

Ich will jedoch darauf hinweisen, dass dies nicht die einzige Forschungsorientierung ist. Die Transformationszeit eröffnete in Polen die Diskussion über Frauenrechte und -probleme, das Bewusstsein der Frauen erstarkte, und Frauengruppen erlebten eine Aktivierung. Es bildete sich eine feministische Perspektive zur Analyse gesellschaftlicher Probleme heraus; sie regte Reflexionen und Diskussionen über die Frage der Chancengleichheit und einer Gleichbehandlung der Geschlechter im beruflichen, familiären und öffentlichen Leben an. Diese Strömung wird heftig kritisiert, ja sogar verurteilt von der katholischen Kirche und von politischen Parteien der nationalen Rechten, die ihr Verrat an der polnischen Tradition, an religiösen und kulturellen Vorbildern vorwerfen.

In der folgenden Analyse halte ich mich jedoch an die traditionelle Konvention der Familienforschung. Dabei will ich die Umwandlungsprozesse darlegen, die auf die Entwicklungs- und Existenzbedingungen der Familie wie auch auf die familiäre und berufliche Rolle der Frau einwirken.

Dr. Grażyna Firlit-Fesnak ist Stellvertretende Direktorin des Instituts für Sozialpolitik an der Universität Warschau.

Einfluss der Transformation auf Familie und staatliche Familienpolitik

Die Umgestaltung des politischen und wirtschaftlichen Systems bedeutete für die meisten Familien Hoffnung auf bessere Lebensperspektiven, auf eine Verbesserung der Existenzbedingungen, die Erfüllung der Träume von einem Lebensstandard ähnlich wie in westlichen Zivilisationen. Eine wesentliche Prämisse für die große Entschlossenheit der polnischen Gesellschaft bei ihren Aktivitäten zum Sturz des sozialistischen Systems waren der tiefe Niedergang der Existenz- und Entwicklungsbedürfnisse, das Gefühl, ein sinnloses Leben zu führen, und die zivilisatorische Degradierung. Verantwortung für das „Schicksal der polnischen Familien“ brachten einträchtig alle am „Runden Tisch“ versammelten politischen Kräfte zum Ausdruck.¹ Diese Kräfte stärkten den Glauben der polnischen Gesellschaft an die Realisierbarkeit besserer Lebensperspektiven in naher Zukunft. Doch die Schockstrategie bei der Einführung des Marktprinzips in Polens Wirtschaft brachte es mit sich, dass die Familien sich an die neuen Bedingungen unter ökonomischen Realitäten anpassen mussten, die weit schwieriger waren als erwartet. Arbeitslosigkeit und Angst um den Arbeitsplatz, Mangel und Armut, Kommerzialisierung der sozialen Dienste und Rückzug des Staates aus der

Der politische Pluralismus brachte unterschiedliche Konzeptionen für die Rolle der Familie und für das Modell der staatlichen Familienpolitik. Diese letzte Frage war recht häufig Gegenstand der Manipulation in Wahlkampagnen.

Wahrnehmung vieler vom Sozialismus ererbter sozialer Pflichten sind eine Dimension der Anpassungsschwierigkeiten.

Die zweite Dimension betrifft die psycho-soziale Sphäre und hängt damit zusammen, dass die Prinzipien für das Funktionieren von Individuum und Familie im Bereich des eigenen Lebens (stärkere Subjektverantwortung des Einzelnen, Auswahl des Lebensmodells), in der Arbeitswelt (Konkurrenz und Rivalität, Veränderung der Qualifikationen, Verfügbarkeit) sowie im öffentlichen Leben (Wahrnehmung der demo-

¹ Die Übereinkunft des „Runden Tisches“, unterzeichnet am 05.04.1989, stellte den politischen Konsens der Vertreter der „Solidarność“ und der reformerischen Linie des bis dahin regierenden sozialistischen Lagers für den Beginn des Prozesses dar, der zu einem Systemwandel, zur Einführung der Marktwirtschaft und zum Aufbau eines demokratischen Staates führen sollte.

kratischen Rechte, Vielfalt der kulturellen Muster) eine Neuorientierung erführen.

Es kam zu einem Abbau des zuvor propagierten Modells der sozialistischen Familie, dem zufolge das gewünschte Modell eine Familie war, in der es berufstätige Eltern plus Kinder gab, eine Familie, die umfassend durch soziale Leistungen des Staates gestützt wurde, die es der Frau ermöglichen sollten, familiäre und berufliche Pflichten zu vereinbaren. Der politische Pluralismus brachte unterschiedliche Konzeptionen für die Rolle der Familie im Leben des Individuums und der Gesellschaft, für den Bereich ihrer Rechte und Pflichten, für das Modell der staatlichen Familienpolitik. Diese letzte Frage war recht häufig Gegenstand des politischen Spiels und der Manipulation, insbesondere in Wahlkampagnen. Analysiert man die Wahlprogramme, die parlamentarischen Diskussionen und die politischen Entscheidungen der Regierungen², die unterschiedliche weltanschauliche Optionen vertraten, so lassen sich drei verschiedene Standpunkte zur Familienpolitik erkennen:

Der liberale Standpunkt

Ihm zufolge stellt die Familie eine private Sphäre im Leben des Einzelnen dar. Es besteht kein Bedarf für eine Einmischung des Staates in die individuellen Angelegenheiten seiner Bürger. Auch soll der Staat die Familien nicht bei der Gestaltung ihrer ökonomischen Existenz unterstützen.³ Der freie Markt reguliert die Einkünfte des Einzelnen und der Familie. Die liberale Steuerpolitik lässt die Familiensituation des Steuerzahlers außer Betracht. In kritischen Situationen sei die Anwendung selektiver Hilfsprogramme für die Familie zulässig. Propagiert wird ein Lebensstil, der sich auf Arbeit und Berufskarriere konzentriert, hervorgehoben wird die Freiheit des Individuums bei der Wahl des Lebensstils, die Toleranz gegenüber alternativen Formen des Familienlebens. Akzeptiert

² In den Jahren 1989 bis 2001 wechselte in Polen neunmal die Regierung, fünfmal fanden Parlamentswahlen statt.

³ Zitiert sei hier die für diese politische Option charakteristische Meinungsäußerung des früheren Ministers Leszek Balcerowicz über die Schädlichkeit des Sozialstaates: „Die soziale Übersättigung der Wirtschaft in den meisten Ländern Westeuropas führte zu drei Schäden: zum ersten zur Verlangsamung des wirtschaftlichen Entwicklungstempos durch Erschütterungen im Bereich der öffentlichen Finanzen, zum zweiten zum Anwachsen der strukturellen Arbeitslosigkeit, zum dritten führte sie zur Demoralisierung der Menschen und zum Zerfall der Familie.“ In: O kilku sprawach społecznych (Über einige soziale Fragen), Warschau 1994.

wird die aktive Haltung der Frauen im beruflichen und öffentlichen Leben.

Der sozialdemokratische Standpunkt

Familienpolitik müsse ein Element der staatlichen Sozialpolitik bilden; unerlässlich seien öffentliche Institutionen zur Vertretung der Interessen von Familien. Grundlegende Aufgabe der Familienpolitik ist es, das Kriterium für die „unabdingbaren Bedürfnisse der Familie“ und die Prinzipien für die Zuerkennung von Leistungen durch öffentliche Stellen festzulegen; denn die Familienpolitik müsse sich auf das Prinzip gerechter Verteilung des Nationaleinkommens stützen. Folglich zahlen alle gleiche Steuern, abhängig nur vom Einkommen, doch die Bedürftigen erhalten Unterstützung in Form von Sozialleistungen. Verwiesen wird auf die Notwendigkeit, in der Familienpolitik die Rechte der Frauen und Kinder innerhalb der Familie zu respektieren. Man spricht sich für Gleichberechtigung von Männern und Frauen auf dem Beschäftigungssektor und bei der Pflichtenteilung in der Familie aus. Ein partnerschaftliches Familienmodell erhält Präferenz. Gefordert wird eine Lockerung der Rechtsvorschriften in der Abtreibungsfrage.

Der konservative Standpunkt

Die Familie wird als Institution von grundsätzlichem Wert gesehen. Das Modell der traditionellen Familie stellt das absolute Muster dar (der Mann verantwortlich für den wirtschaftlichen Familienunterhalt, die Frau in der Rolle der Gattin, Mutter und Hausfrau). Stark betont wird die geburtenfördernde Funktion der Familie als Garant der Bevölkerungsentwicklung. Man unterstreicht den wirtschaftlichen Beitrag der Familie zu Erziehung und Bildung, die im Erziehungsprozess den Kindern vermittelten humanistischen Werte, die häusliche Arbeit, die Sorge für die Familienmitglieder. Verwiesen wird auf die besondere Bedeutung der Familie für das Funktionieren aller gesellschaftlichen Bereiche und auf ihre konstitutive Rolle bei der Formung des sozialen Zusammenhalts. Man optiert für eine familienfreundliche Sozialpolitik, die die Familie begünstigt und sie bei der Erfüllung ihrer emotionalen, geburtenfördernden, ökonomischen, erzieherischen, fürsorgenden und sozialisierenden Funktion unterstützt. Man wendet sich gegen die starke Herausstellung der Rechte von Kind und Frau (Widerspruch finden sol-

che Institutionen wie der Fürsprecher für Kinderrechte oder der Regierungsbevollmächtigte für Frauenfragen).⁴ Man wendet sich gegen informelle Verbindungen – Konkubinate – und dagegen, ihnen das Erbrecht oder das Recht auf Familienrente zuzuerkennen. Instrumente der Familienpolitik, die Familien mit kleinen Kindern stützen, legen den Nachdruck auf die berufliche Deaktivierung der Frauen, nicht auf Hilfe bei der Vereinbarkeit von häuslichen Pflichten und Berufstätigkeit (Forderung nach Verlängerung des Erziehungsurlaubs, Leistungen für Mütter, die für die Zeit der Kindererziehung auf Berufstätigkeit verzichten). Die Steuerpolitik soll – im Verständnis der konservativen Option – in erster Linie die Bedürfnisse der Familien berücksichtigen. Die Besteuerung soll abhängig gemacht werden von der Steuerfähigkeit, d.h. von den persönlichen Belastungen, die dem Steuerzahler aus der Notwendigkeit der Befriedigung seiner persönlichen Bedürfnisse sowie der seiner Familie erwachsen. Bei dieser Orientierung gibt es keine Zustimmung zur Abtreibung, Gewalt in der Familie wird marginalisiert.

Über alle diese Trennungslinien hinweg spielen der Verarmungsprozess der polnischen Familie und die Krise der öffentlichen Finanzen eine Schlüsselrolle bei der Gestaltung der Familiensozialpolitik. Während Anfang der neunziger Jahre ideologische Konflikte um die Abtreibung, um die Einführung des schulischen Religionsunterrichts, um das Einschreiten öffentlicher Stellen im Falle von Gewalt in der Familie, um das Familiengehalt und um den Verzicht der Mütter von Kleinkindern auf Berufsarbeit oder schließlich die Ersetzung der Scheidung durch Trennung zahlreiche Emotionen weckten und Politiker wie auch die Gesellschaft entzweiten, wurden Ende der neunziger Jahre die Steigerung des Wirtschaftswachstums, der Kampf gegen Not und Arbeitslosigkeit sowie der schlechte Zustand der öffentlichen Finanzen zur gemeinsamen Sorge aller politischen Orientierungen. Angesichts des großen Defizits im Staatshaushalt sucht die jetzige Regierung nach Einsparungen und begrenzt die ohnehin bescheidenen sozialen Leistungen. Mit Rücksicht auf die oben genannten Gründe – politische und ökonomische Stabilisie-

⁴ So z.B. J. Hryniewicz: „Alle diese Institutionen sollen, ‚als Verteidiger‘ oder als ‚Fürsprecher‘, die Familie in ihren Funktionen ersetzen und sind somit in ihrem Wesen familienfeindlich, denn sie schwächen das Band und das solidarische Bemühen der Familie bei der Überwindung von Schwierigkeiten“ (in: *Polityka społeczna wobec rodziny* (Sozialpolitik und Familie), Büro für Studien und Expertisen der Sejm-Kanzlei, Warschau 1998.

rung des Staates – wurde es still um die ideologischen Streitigkeiten in Fragen der Familienpolitik. Und so billigte das polnische Parlament im Dezember 2001 erstaunlich gelassen einen Antrag der von dem postkommunistischen Bündnis der Demokratischen Linken (SLD) und der

Es scheint, dass die Auseinandersetzungen um die Konzeption von Familie und Familienpolitik auf die Zeit einer besseren Wirtschaftskonjunktur vertagt worden sind.

Bauernpartei (PSL) getragenen Regierung, dem zufolge der Mutterschaftsurlaub gekürzt wurde, und dies, obwohl dessen Verlängerung 1999 ein wichtiges Element in der familienfördernden Politik der damaligen Rechtskoalition aus Wahlaktion der „Solidarność“ (AWS)

und Freiheitsunion (UW) dargestellt hatte.⁵ Es scheint, dass die Auseinandersetzungen um die Konzeption von Familie und Familienpolitik auf die Zeit einer besseren Wirtschaftskonjunktur vertagt worden sind.

Der Alltag polnischer Familien: Gefahren und Herausforderungen

Die Bilanz der Transformationszeit lässt, was die Verfassung der polnischen Familien betrifft, keinen Platz für Illusionen. Dominierend sind die Elemente, die ihre Existenz und Entwicklung untergraben, wie Arbeitslosigkeit, Mangel, Not, ein niedriges Konsumniveau, schlechte Wohnbedingungen, begrenzte Möglichkeiten der Ausbildung für die Kinder, mangelhafte medizinische Betreuung, Kommerzialisierung der Sozialdienste, das Gefühl fehlender sozialer Sicherheit. Verschärft wird die Differenzierung im Armutsniveau; eine Polarisierung der Familien greift Platz. Der Konsum bei den wohlhabenden Familien liegt deutlich über dem Standard, die ärmsten kämpfen ums Überleben.

In meiner Analyse werde ich mich auf jene Veränderungen im Leben polnischer Familien konzentrieren, die sich in Form von Zahlenindikatoren charakterisieren lassen. Diese Methode erlaubt es, den Umfang und die Dynamik von Folgen der Transformationsprozesse für das Leben der Einzelnen und ihrer Familien zu erfassen.

⁵ Seit dem 1. Januar 2002 beträgt die Länge des Mutterschaftsurlaubs 16 Wochen statt der früher zustehenden 26 Wochen.

Arbeitslosigkeit ruiniert Lebensbedingungen der Familien

Die Neustrukturierung von Polens Wirtschaft brachte ein im Sozialismus völlig unbekanntes soziales Risiko, nämlich die Arbeitslosigkeit.⁶ Im Januar 2002 erreichte der Grad der Arbeitslosigkeit den höchsten Stand – 18 Prozent. Nach Angaben des Hauptamtes für Statistik sind 3.253.000 Polen ohne Beschäftigung. In Wirklichkeit ist die Zahl der Arbeitslosen größer. Nicht alle Arbeitslosen lassen sich nämlich in den Arbeitsämtern registrieren, 483.000 Personen erhalten Leistungen aus dem Vorruhestand, die verborgene Arbeitslosigkeit in der Landwirtschaft wird auf 600.000 bis 800.000 geschätzt. 80 Prozent der Arbeitslosen haben keinen Leistungsanspruch. Der Arbeitsmangel bedeutet, dass die Zahl der Familien mit einem erwerbstätigen Elternteil wächst, ebenso die Zahl jener, in denen sowohl Eltern wie erwachsene Kinder arbeitslos sind. Denn besonders hoch ist die Arbeitslosigkeit unter der Jugend – 41 Prozent aller Arbeitslosen. Während der ganzen Transformationszeit war die Arbeitslosigkeit der Frauen höher als die der Männer (1990 stellten die Frauen 50,9 Prozent der Arbeitslosen, 1998 61 Prozent, 2001 55 Prozent). Die Situation der arbeitslosen Frauen ist auch schwieriger als die der Männer; sie bleiben länger ohne Arbeit und haben größere Schwierigkeiten, einen neuen Arbeitsplatz zu finden.⁷

Die Situation der arbeitslosen Frauen ist auch schwieriger als die der Männer; sie bleiben länger ohne Arbeit und haben größere Schwierigkeiten, einen neuen Arbeitsplatz zu finden.

Angemessenes Lebensniveau nicht gesichert

Die grundlegenden Einkünfte der Familien in Polen kommen aus Lohnarbeit, sozialen Leistungen und eigener wirtschaftlicher Tätigkeit. Im Polen der neunziger Jahre wird die Politik der niedrigen Entlohnung

⁶ Arbeits- und Lohnsicherheit stellten die Pfeiler sozialer Sicherheit im sozialistischen Staat dar.

⁷ Bezrobocie rejestrowane w Polsce. II kwartał 1998, GUS, 1998 (In Polen registrierte Arbeitslosigkeit. Zweites Quartal 1998, Hauptamt für Statistik, 1998); Informacja o stanie i strukturze bezrobocia w październiku i listopadzie 2001r. (Information über den Stand und die Struktur der Arbeitslosigkeit im Oktober und November 2001), Rynek pracy (Der Arbeitsmarkt) Nr. 11/12, 2001; Gazeta Wyborcza, 22.02.2002.

fortgesetzt. Sie wird unabhängig vom Wert der Arbeit und ohne das Kriterium der „angemessenen Bezahlung“ festgelegt, die es dem Mitarbeiter gestatten würde, sich und seine Familie auf einem gebührenden Niveau zu unterhalten, wie das die Europäische Sozialcharta empfiehlt. Das niedrige Entlohnungsniveau impliziert auch den bescheidenen Umfang jener Sozialleistungen, deren Höhe von den Arbeitseinkünften abhängt, z.B. Altersrente, Erwerbsunfähigkeitsrente, Arbeitslosengeld. Zu verweisen ist auch auf die großen Diskrepanzen bei Löhnen und Gehältern im öffentlichen Sektor; bei arbeitgebenden Stellen, die Zugang zu öffentlichen Mitteln haben (z.B. die Regierungs- und regionale Verwaltung) sind die Gehälter oft fünf- bis zwanzigmal höher als die Durchschnittsentlohnung. Diese Stellen setzen das Niveau der Entgelte bedeutend höher fest, als dies aus der zentral festgelegten Höhe der Gehälter (Haushaltsgesetz) für so wichtige Bereiche wie Hochschulwesen, Gesundheitsdienst, Bildungswesen oder Sozialeinrichtungen resultiert. So betrug die Brutto-Durchschnittsentlohnung im Jahre 2001 2.047,29 Zloty. Das Existenzminimum für drei Personen in einer lohnabhängigen Familie (Mann + Frau + jüngeres Kind) ergab 1783,7 Zloty.⁸ Nach Abzug der Steuer ist der Durchschnittslohn etwas niedriger als die Höhe des Existenzminimums für drei Personen in einer lohnabhängigen Familie (er stellt etwa 93 Prozent des Minimums für diese Kategorie von Haushalten dar). Der Mindestlohn von 760 Zloty brutto (616 netto) stellt 85,7 Prozent des Existenzminimums einer alleinstehenden berufstätigen Person dar.

Unter den Haushalten, die von Berufsarbeit leben, nehmen die Haushalte von auf eigene Rechnung arbeitenden Personen (Selbständigen) eine privilegierte Einkommensposition ein. Ihre Einkommen sind im Mittel über ein Viertel höher (im Jahre 1997 um über 30 Prozent) als die der Gesamtbevölkerung.⁹ Frauen in Polen verdienen bedeutend weniger als Männer. Dieser Unterschied liegt etwa bei einem Viertel des Durchschnittslohns.

Auch die Einkünfte aus Sozialleistungen – und von ihnen lebt über ein Drittel der Bevölkerung in Polen – sind niedrig und gewährleisten

⁸ Piotr Kurowski, Minimum socjalne (Das Existenzminimum), in: Polityka społeczna (Sozialpolitik), Nr. 9, 2001.

⁹ Elżbieta Kryńska, Socjalne skutki zmian w zatrudnieniu i dochodach z pracy w okresie przebudowy (Soziale Folgen der Veränderungen in Beschäftigung und Arbeitseinkommen in der Periode des Umbaus), Warschau 1999, IPS, IPISS (Institut für Sozialpolitik, Institut für Arbeit und Sozialwesen).

kein Leben auf dem Niveau des Existenzminimums. So lag die niedrigste Altersrente, Familienrente und Erwerbsunfähigkeitsrente 2001 mit 530,26 Zloty bei 68,9 Prozent des Existenzminimums eines Beschäftigten. Die Arbeitslosenunterstützung stellte mit 476,70 Zloty 61,8 Prozent des Lohnminimums dar. Die Familienbeihilfe betrug 2001 5,3 Prozent des Existenzminimums. Der Wert des Erziehungsgeldes (308,80 Zloty) machte 41,1 Prozent des Sozialminimums aus und das Erziehungsgeld für Alleinerziehende (491 Zloty) 63,8 Prozent.

Frauen in Polen verdienen bedeutend weniger als Männer. Dieser Unterschied liegt etwa bei einem Viertel des Durchschnittslohns.

Armut in Polen wird zur Massenerscheinung

Die Transformationszeit vertiefte den Verarmungsprozess der polnischen Gesellschaft. So stieg die Zahl der unter dem Existenzminimum lebenden Personen von 16 Prozent im Jahre 1989 auf über 54 Prozent im Jahre 2001. Man schätzt, dass ca. 1,7 Millionen Personen in Familien leben, denen es schwer fällt, die elementaren Bedürfnisse zu befriedigen, und in denen die Ausgaben unterhalb des Existenzminimums angesiedelt sind. Das sind hauptsächlich Menschen, die von Arbeitslosenunterstützung und Sozialhilfe leben, Familien der Langzeitarbeitslosen, Bauernfamilien, kinderreiche Familien und solche mit nur einem Elternteil. Aus Daten für 1997 ergibt sich: unter den Kindern bis zu 14 Jahren lebte fast jedes zwölfte (ca. 8 Prozent) in Familien, in denen die Ausgaben unter dem Existenzminimum lagen. Kinder bis zu 14 Jahren stellten ein Drittel der in extremer Armut lebenden Personen dar.¹⁰ Die zunehmende Erweiterung und Vertiefung der Armut in den folgenden Jahren lässt die Vermutung zu, dass heute der Anteil der Kinder in extremer Armut noch größer ist. Bei Meinungsumfragen im Jahre 2000¹¹ gaben 58 Prozent der Polen an, sich finanziell benachteiligt zu fühlen. Die Zahl der

¹⁰ Lidia Beskid, Analiza skali, dynamiki i społecznego rozkładu procesów pauperyzacji i marginalizacji (Analyse des Maßstabs, der Dynamik und der sozialen Verteilung der Verarmungs- und Marginalisierungsprozesse), Warschau 1999, IPS, IPiSS.

¹¹ Zasięg biedy i postrzeganie ludzi biednych w Polsce. Badanie „Aktualne problemy i wydarzenia“ (Umfang der Not und Wahrnehmung der notleidenden Menschen in Polen. Untersuchung „Aktuelle Probleme und Ereignisse“), Juni 2000. Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS/Zentrum für Meinungsforschung).

unter schlechten materiellen Bedingungen lebenden Familien (36 Prozent) liegt deutlich über der Zahl sich zufrieden gebender Familien (21 Prozent). 43 Prozent der Befragten beurteilten die materiellen Bedingungen ihrer Haushalte als durchschnittlich. 55 Prozent brachten Furcht vor Armut zum Ausdruck.

Rationale Wahl bei Familiengründung immer häufiger

Familiengründung und -modell sind im Polen der neunziger Jahre stark durch die genannten ökonomischen Faktoren und den geringen Umfang sozialer Garantien von Seiten staatlicher Sozialpolitik bedingt. Nicht ohne Bedeutung ist auch die – besonders in der Haltung der jungen Generation sichtbare – Tendenz zur Individualisierung im Bereich von Sexualität und Familienleben.

Die neunziger Jahre sind durch deutliche Veränderungen im demographischen Bild der Familie charakterisiert:¹²

- Die Zahl der geschlossenen Ehen sinkt. Dies ist ein Effekt der zeitlich verschobenen Heiratsentscheidung und der zunehmenden Popularität informeller Verbindungen (das mittlere Alter der Eheschließung betrug 1990 22,7 Jahre für Frauen, 24,9 Jahre für Männer, im Jahre 2000 23,5 Jahr für Frauen, 25,7 Jahre für Männer).
- Die Kinderzahl in den Familien sinkt, das Modell der Ein- und Zweikind-Ehe verfestigt sich (die Durchschnittskinderzahl für Frauen im gebärfähigen Alter betrug 1990 2,04, 1995 1,61 und 2001 1,37).
- Die Zahl der unehelichen Geburten steigt ständig (1990 6,2 Prozent, 2000 12 Prozent).
- Systematisch wächst die Zahl der Familien mit nur einem Elternteil (1.574.000 im Jahre 1988, 1.772.000 im Jahre 1995).

Was den Kinderwunsch angeht, so liegen die Präferenzen der Polen etwas höher, als die in den letzten Jahren festgestellten Geburtsdaten ausweisen. Nach Forschungen des Instituts CBOS aus dem Jahre 2000¹³ wünschen sich 49 Prozent der erwachsenen Polen zwei Kinder, 22 Prozent drei, 10 Prozent träumen von einer kinderreichen Familie (vier und mehr), und nur 13 Prozent würden sich mit einem Kind zufrieden geben.

¹² Rocznik Statystyczny 2001 (Statistisches Jahrbuch 2001), Warschau. Główny Urząd Statystyczny (Hauptamt für Statistik).

¹³ Aktualne problemy i wydarzenia (wie Anm. 11).

Unter den von den Polen bevorzugten Ehemustern konkurrieren zwei Modelle miteinander: das traditionelle mit streng abgegrenzten Rollen für Frau und Mann sowie das partnerschaftliche, in dem Mann und Frau sich die beruflichen und familiären Pflichten teilen. 1997 hatten beide Modelle fast die gleiche Zahl von Anhängern (38 Prozent für das traditionelle, 37 Prozent für das partnerschaftliche); im Jahre 2000 hatte sich das Gewicht leicht zugunsten des traditionellen Ehemodells (42 Prozent gegen 38 Prozent, die sich für das Partnerschaftsmodell aussprachen) verschoben.

Zum Schluss sei betont: Die Familie bleibt – trotz vieler wirtschaftlicher Schwierigkeiten, trotz veränderter Aufgaben und Funktionen unter den neuen politischen und sozialen Bedingungen, trotz des Chaos in der Welt der Normen und Modelle – im Polen der neunziger Jahre der am meisten deklarierte und in der Praxis verwirklichte Wert. Wenn man den Untersuchungen des Meinungsforschungsinstituts CBOS glauben darf, dann verschafft das Familienleben den meisten Polen Genugtuung. Über 90 Prozent sind zufrieden mit den Kindern, über 80 Prozent mit der Ehe. Dieses Phänomen wird sehr treffend durch die folgende Äußerung erläutert: „Die Familie – diese kleinste und emotional engste Gemeinschaft – war in Polen stets eine Stütze unter den Bedingungen fehlender staatlicher Unabhängigkeit und eine Quelle der Selbsthilfe unter den Bedingungen einer unterentwickelten Sozialpolitik. Sie war also – und ist wohl weiterhin – ein Wert wie auch ein Instrument, das das Überleben ermöglicht.“¹⁴

Wenn man den Untersuchungen des Meinungsforschungsinstituts CBOS glauben darf, dann verschafft das Familienleben den meisten Polen Genugtuung. Über 90 Prozent sind zufrieden mit den Kindern, über 80 Prozent mit der Ehe.

Aus dem Polnischen übersetzt von Wolfgang Grycz.

¹⁴ Jolanta Supińska, Przemiany systemu wartości (Veränderungen im Wertesystem), in: Grażyna Firlit-Fesnak/Helga Oberloskamp (Hrsg.), Polsko-niemiecki i niemiecko-polski leksykon polityki społecznej i pracy socjalnej (Polnisch-deutsches und deutsch-polnisches Lexikon der Sozialpolitik und Sozialarbeit), Warschau 2000.

„Fleischbeschau“

Sie hat eine hässliche Narbe von einer Blinddarm-Operation und einen ausgeschlagenen Zahn. Das mindert ihren Kaufpreis. Für nur 2000 Mark wechselt sie den Besitzer. Das Mädchen neben ihr ist teurer, bessere Ware, weil unversehrt. Sie wird für 3000 Mark verkauft. Die Mädchen haben nur einen Slip an. Damit die Männer sie besser begutachten können. Die Mädchen stehen herum, frieren. Ein paar von ihnen haben die Arme über der nackten Brust verschränkt. Ein paar von ihnen rauchen nervös. Sie schweigen. Die Männer reden. Schnell werden sie handelseinig – für mich die Blonde aus Moldawien und die Brünette aus Rumänien, 5000 Mark. Das Geschäft wird per Handschlag besiegelt. Ehrensache. Die Ware darf sich wieder anziehen. Ihre wenigen Sachen packen. Ab ins Auto. Fahrt durch die Nacht. Dann zu Fuß über die grüne Grenze. Endstation Bordell. Die mit Narbe und ohne Zahn an die Bar, die

andere – Striptease. Für beide gilt: Sex mit den zahlenden Kunden, bis der Kaufpreis abgearbeitet ist. Keine Widerrede. Sonst gibt's nichts zu essen oder Schläge auf den Hinterkopf, wo man die Narben nicht sieht.

Sexsklavinnen aus dem Osten sind Exportschlager. Die Wirtschaft in den Ländern des ehemaligen Ostblocks krankt vor sich hin, in den einen mehr, in den

anderen weniger. Das hängt von ihrer Nähe zur EU ab. Tschechien, Polen, Ungarn und Slowenien scheinen die schlimmsten Jahre schon hinter sich zu haben, doch Rumänien, Bulgarien, Albanien, das ehemalige Jugoslawien und das, was einmal die Sowjetunion war, hinken einem positiven wirtschaftlichen Wandel noch deutlich hinterher. Grundsätzlich gilt: je weiter östlich, desto desolater die Wirtschaft, je weiter

Waffenhandel und Drogenschmuggel sind äußerst lukrative Geschäfte in diesen schwierigen Zeiten. Doch Menschenhandel, und vor allem Frauenhandel, ist wegen des schier endlosen Nachschubs aus den ärmsten Ländern Osteuropas noch weitaus attraktiver.

Inge Bell lebt in München und arbeitet als Fernseh- und Hörfunkjournalistin für ARD und ZDF mit dem Themenschwerpunkt Balkan.

östlich, desto trostloser der Alltag, je weiter östlich, desto ärmer die Menschen – und desto verzweifelter. Dafür blüht die Schattenwirtschaft. Waffenhandel und Drogenschmuggel sind äußerst lukrative Geschäfte in diesen schwierigen Zeiten. Doch Menschenhandel, und vor allem Frauenhandel, ist wegen des schier endlosen Nachschubs aus den ärmsten Ländern Osteuropas noch weitaus attraktiver: Schlepperbanden und Zuhälterringe machen damit jährlich Milliardengewinne; 7 Milliarden US-Dollar sagen Schätzungen. Angeblich sollen derzeit 500.000 Osteuropäerinnen im Ausland als Sexsklavinnen arbeiten. Doch Zahlen sollte man mit Vorsicht genießen, niemand weiß wirklich, wie viele Frauen und Mädchen aus Osteuropa Richtung Westen verkauft und in die Prostitution gezwungen werden. Nur soviel: es sind Zigtausende jährlich. Niemand kennt die tatsächlichen Ausmaße dieses Geschäfts.

Ein Geschäft, in dem Gewalt alles ist und Menschenwürde nichts. Ein Geschäft mit der Naivität der Frauen und Mädchen. Ein brutales Geschäft mit ihren Träumen von einer besseren Zukunft.

Der Mechanismus

Zum Beispiel: Schauplatz Republik Moldawien. Nordöstlich von Rumänien gelegen. Das Land gehörte zum Sowjet-Reich, ist seit 1990 unabhängig. Schreiende Armut – das monatliche Einkommen eines Lehrers liegt bei 10 US-Dollar, bei Preisen fast wie im Westen. Selbst wer Arbeit hat, kann davon nicht leben. Doch Arbeit gibt es nicht in der Republik Moldawien. Dafür gibt es viele Zeitungsanzeigen und Vermittlungsagenturen, sie versprechen Arbeit im Westen. Kellnerin in Italien, 2000 US-Dollar im Monat; Sprachkenntnisse, Berufserfahrung oder gar gastronomische Ausbildung – nein, keine Voraussetzungen erforderlich, außer Frau sein und jung sein. Die Frauen, die sich darauf einlassen, sind nicht misstrauisch. Sie sind naiv, haben zwar keine Erfahrung mit dem Westen, gehen aber das Risiko ein. Ihre Vorstellung von Westeuropa ist allenfalls das verzerrte Bild, das ihnen das westliche Fernsehen vorgaukelt: reiche Länder, sorglose Menschen – das genaue Gegenteil von Moldawien. Das Paradies. Dort muss es einem ganz automatisch gut gehen. Die einzige Chance, dem Elend zu entrinnen, die letzte Möglichkeit, die arme Familie zu unterstützen. Außerdem wird von den Agenturen meist sogar ein Arbeitsvertrag gemacht, um die Frauen in Sicherheit zu wiegen.

Doch der ist das Papier nicht wert, auf dem er geschrieben ist. Das wissen die Frauen aber nicht – sie denken: Vertrag, Stempel, Unterschrift, das wird schon seine Richtigkeit haben. Erst nachdem die Reise Richtung Westen begonnen hat, merken die Frauen, dass sie in die Falle gegangen sind. Dass die netten Männer, die den Reisebus begleiten oder das Auto fahren, den Pass nicht mehr herausrücken wollen, sich als brutale Schlepper oder Mittelsmänner entpuppen. Die jungen Frauen merken zu spät, dass sie nicht mehr entkommen, dass sie sich nicht durchsetzen können. Sie sind schon zu Sklavinnen geworden. Sie werden bei Nacht zu Fuß über Wald und Feld getrieben, weil sie ja gar kein Visum haben für Ungarn oder Österreich oder Italien oder Deutschland. Der Traum von der rosigen Zukunft im Westen zerbricht in dieser Nacht. Die Realität ist ein schäbiges Zimmer in einer Bar oder einem Privathaus. Eine Zwischenstation, der eigentliche Sklavenmarkt. Hier werden sie zusammengepfercht wie Vieh, meist bringen andere Händler andere Frauen aus anderen Ländern dazu – ein Umschlagplatz. Die Gruppe Frauen wird den „Einkäufern“ vorgeführt, so nackt wie möglich, und dann an ihren Endabnehmer verkauft, einen Zuhälter. Widerstand ist zwecklos. Die Männer im Business sind brutal und kennen keine Skrupel.

Neben den Frauen, die absolut unwissend in die Falle einer Vermittlungsagentur geraten, neben den Frauen und Mädchen, die schlichtweg gekidnappt werden, gibt es auch junge, naive Frauen, die sich freiwillig in die Hände von Schleppern oder Menschenhändlern begeben. Sie sehen in der Prostitution die einzige Verdienstmöglichkeit, die einzige Chance, der meist kaputten Familie zu Hause zu entinnen. Prostitution – das wird schon nicht so schlimm sein. Besser jedenfalls als das Leben mit dem Suff und den Schlägen des Vaters, mit der Arbeitslosigkeit der Geschwister, mit der Perspektivlosigkeit in einem trostlosen Dorf. Außerdem verspricht der Zuhälter oder Mittelsmann Amüsement: Du sollst tanzen und ein bisschen nett sein zu den Männern. Wer dir gefällt, mit dem kannst Du dann aufs Zimmer gehen.

Erst wenn auch sie weiterverkauft und eingesperrt werden, wenn ihnen Papiere und Menschenrechte genommen werden, wenn sie misshandelt und gefügig gemacht werden, merken sie, dass sie in eine Falle gegangen sind. Und noch dazu sehenden Auges. Das Schlimme daran: sie denken, sie seien daran selbst schuld, sie wollten sich ja einlassen auf das Wagnis Prostitution, jetzt müssen sie das eben ausbaden. Dass sie selbstbestimmte Prostitution erwartet hatten, eine Prostitution, in der sie die Oberhand behalten und ihre Freier aussuchen können, dann aber macht-

los in die Zwangsprostitution geraten sind, macht für sie keinen Unterschied in ihrer Scham und ihren Schuldgefühlen.

Die Umschlagplätze

Drehscheibe Balkan. Serbien ist ein beliebter Umschlagplatz für den Exportartikel Sex-Sklavin. Serbien hat Tschechien und Polen den Rang abgelaufen, diese Länder waren noch Anfang der neunziger Jahre die Hauptumschlagplätze für den Menschenhandel. Zig-Tausende Mädchen und junge Frauen aus den Herkunftsländern Rumänien, Moldawien, Ukraine, Bulgarien, Weißrussland. Sie werden verkauft in die Zielländer Kosovo, Albanien, Mazedonien, aber auch: nach Italien, Deutschland, in die Benelux-Länder und Frankreich. Die Händler, Schlepper und Zuhälter sind meist Albaner, Serben, Russen, Türken. Die Kunden in den Bordellen sind Männer aller Nationalitäten und Schichten, Einheimische des jeweiligen Ziel-Landes, Otto Normalverbraucher eben.

Die Frauen werden in den meisten Fällen illegal über die Grenzen gebracht: nach Serbien also zum Beispiel zu Fuß durch Wald und Wiese, versteckt in einem LKW oder Minibus, in einem Boot, das bei Nacht und Nebel über die Donau gerudert wird. Sie werden dann in die Übergangsquartiere gesperrt, bis alle erwarteten Frauen-Gruppen eingetroffen sind, bis der eigentliche Sklavenmarkt stattfinden kann. Das können Hinterzimmer von Bars sein, kleine Hotels, Privathäuser von Mittelsmännern. Hier müssen zwanzig oder mehr Mädchen und Frauen Platz finden, wo keiner ist. Sie schlafen auf dem Boden, bekommen beispielsweise aus einem großen Futternapf kalte Bohnen aus Konserven vorgesetzt. Das Essen reicht nie. Die Behandlung ist unter aller Menschenwürde und kann wochenlang andauern, bis eben alle Frauen beisammen sind. Bis dahin Schikane und Misshandlung, um den Willen zu brechen. Wohl auch darum setzen die Menschenhändler zunehmend auf Mädchen und sehr junge Frauen: sie sind gefügiger, wissen sich nicht zu wehren. Schließlich der entscheidende Tag: die „Fleischbeschau“. Zuhälter und Weiterverkäufer aus allen möglichen Ländern kommen zu-

Die Händler, Schlepper und Zuhälter sind meist Albaner, Serben, Russen, Türken. Die Kunden in den Bordellen sind Männer aller Nationalitäten und Schichten, Einheimische des jeweiligen Ziel-Landes, Otto Normalverbraucher eben.

sammen, um die Ware zu begutachten. Sie nehmen sie gleich mit. Wieder geht es über Grenzen, rastlos, heimlich, der Gewalt ausgesetzt. Ein Schlepper voran, schaut, ob die Luft rein ist, eine Gruppe von bis zu zehn Frauen und Mädchen dazwischen, ein Aufpasser hinten.

Endstation Bordell

Irgendwann kommen sie müde und abgekämpft in ihrem Zielbordell an. Sie wissen nicht, was sie hier erwartet. Eine Puffmutter in der Regel, die ebenfalls in der Prostitution Karriere gemacht hat, die als junges Mädchen ebenfalls verkauft und in die Prostitution gezwungen wurde, dann vielleicht mit 22 Jahren vom Zuhälter zur „Vertrauensperson“ erkoren wurde. Sie ist also „etwas Besseres“ geworden, schon Elite. Sie ist die brutale Zwischeninstanz zwischen dem Zuhälter und den Zwangsprostituierten. Einerseits Ansprechpartnerin und vermeintliche Freundin für die Frauen, andererseits bedingungslos loyal zu ihrem Zuhälter. Sie verrät ihre Untergebenen gnadenlos, sollten verzweifelte Fluchtpläne zu ihr dringen. Denn sie ist die eigentliche Managerin des Geschäfts, sie kassiert das Geld ein, leitet es weiter nach oben; sie setzt die Anordnungen ihres Chefs nach unten durch. Meist spricht sie mehrere Sprachen, weil ihre Frauen ja aus mehreren Ländern kommen, genauso wie die Freier. Im Laufe der Jahre hat sie in ihrer Praxis Rumänisch, Serbisch, etwas Türkisch gelernt, je nachdem, in welchem Zielland sie arbeitet. Sie war erst die Freundin der neu dazugekommenen Frauen, die erste Ansprechpartnerin, sie solidarisierte sich, gab Tipps, wird aber dann schnell zur Projektionsfläche des Hasses. Die meisten Zwangsprostituierten sind bis zuletzt der Meinung, der Zuhälter sei ja eigentlich ein guter Mensch, er habe Verständnis, nur die Puffmutter ist der Drache. Dass das zum System gehört, durchschauen sie nicht.

Es beginnt der Alltag im Bordell: Wenn die Frauen Glück haben, haben sie ein eigenes Zimmer, auf das sie dann abends mit ihren Freiern gehen. Meistens aber müssen sie sich das Zimmer oder sogar das Bett teilen mit zwei oder drei anderen Frauen. Sie werden knapp gehalten mit Essen, denn Essen kostet. Ein Tässchen Kaffee als Lichtblick des Tages müssen sie sich verdienen mit zusätzlicher Arbeit: sie waschen die Wäsche des Zuhälters, polieren sein Auto, Bordell-Putzen gehört ohnehin zur Tagespflicht. Abends dann die Anmache in der Bar, die eigentliche Arbeit. Gut drauf sein, der Freier darf nicht merken, wie schlecht es

einem geht, sonst geht er nicht mit aufs Zimmer. Dann gibt's kein Geld, sondern Psychoterror oder Schläge seitens der Puffmutter – oder im schlimmsten Fall Misshandlungen seitens des Zuhälters. Aber auch das wird von den Frauen perverserweise oft als verdiente Strafe interpretiert. Die Frauen und Mädchen dürfen nicht raus aus dem Bordell. Sie könnten ja weglaufen oder aufgegriffen werden ohne Papiere. Der Zuhälter verspricht Freiheit. Nach ein paar Monaten, wenn der Einkaufspreis abgearbeitet ist. Und natürlich wolle die junge Frau sicher mit etwas Geld in der Tasche zurückkehren nach Hause. Also noch ein paar Monate. Das Geld sieht sie nie. Es wird alles beim Zuhälter verwahrt. Er führt angeblich Buch über die Einnahmen. Aber er zieht auch gnadenlos ab, was die Frau verbraucht: Geld für Essen, Geld für Shampoo, Geld für Wäsche, Geld für Schminke. Er rechnet großzügig, zu seinen Gunsten allerdings. Beispiel Mazedonien: Ein Shampoo kostet vielleicht 3 Mark, der Zuhälter berechnet es mit zwanzig, denn er muss es schließlich noch einkaufen, weil seine Mädels ja nicht rauskönnen. Zum Vergleich: Eine Stunde mit dem Freier auf dem Zimmer kostet 50 Mark, dabei gehen aber 70 Prozent an den Zuhälter, nur 30 Prozent werden der Frau „gutgeschrieben“. Das bedeutet: das Abarbeiten des Einkaufspreises dauert, denn der Zuhälter verrät ihr ja nicht, wie wenig sie tatsächlich gekostet hat, sondern schmeichelt ihr damit, dass sie eine besonders schöne und teure Anschaffung war. Auch die darüber hinausgehenden Einnahmen der Frau bleiben selbst in der Theorie winzig. Abgesehen davon, dass in den allermeisten Fällen die Frauen nie ihr Geld bekommen. Man entledigt sich ihrer rechtzeitig, entweder durch Weiterverkauf an einen anderen Zuhälter – ab und zu muss man ja das Sortiment erneuern. Oder dadurch – und das gilt vor allem auf dem Balkan –, dass man der Polizei einen Tipp gibt, bei der nächsten Razzia doch bitte diese und jene mitzunehmen. Diese Mechanismen kennen die Frauen allerdings nicht. Sie denken, bei der Razzia haben sie einfach nur Pech gehabt. Dass der Zuhälter ein „mieses Schwein“ ist, sagen nachher nur diejenigen, die körperliche Gewalt von ihm erfahren haben.

Endstation Straßenstrich

Auch wer auf dem Straßenstrich eingesetzt wird, ist gefangen. Tagsüber leben die Frauen in Billigquartieren, wieder zu mehreren zusammengepfercht, damit es billiger ist. Trotzdem werden ihnen monatlich Hunder-

te von Mark abgeknüpft als Kostgeld. Die Angst vor einem Aufgriff durch die Polizei lässt sie bei ihrem Zuhälter bleiben. Wohin sollen sie fliehen? Sie können die Sprache des Landes nicht, in dem sie „eingesetzt“ werden, sie haben oft berechtigtes Misstrauen gegen Polizei und Behörden. Es wird ihnen von ihrem Zuhälter und von älteren „Kolleginnen“ schon eingetrichtert, dass eine Festnahme schlimmste Misshandlung, Haft und Folter bedeutet. Wenn sie in Westeuropa eingesetzt werden, woher sollen sie wissen, dass die Polizei möglicherweise nicht korrupt ist, nicht mit ihren Zuhältern gemeinsame Sache macht? Sie haben keine Erfahrung und keine Möglichkeit, sie zu machen.

Warum fliehen sie nicht?

Warum fliehen sie nicht? Gegenfrage: wie? Sich wehren ist zwecklos. Es gibt für sie keinen Ausweg. Auf dem Straßenstrich werden sie überwacht, im Bordell sind sie eingesperrt, ihre Puffmutter, ihr Zuhälter lassen sie nicht raus. In den schlimmsten Fällen sind die Fenster vergittert, das Haus weiträumig umzäunt, ein scharfer Hund bewacht das Terrain. Außerdem haben die Frauen schon lange keine Papiere mehr. Sie sind illegal in dem Land, in dem sie zur Prostitution gezwungen werden. Schlepper, Puffmutter und Zuhälter malen in den düstersten Farben die Gefahren eines Aufgriffs durch die Polizei aus: Du wirst gefoltert, ins Gefängnis geworfen und dann abgeschoben in Deine Heimat, Du wirst mit Schimpf und Schande dort empfangen und hast noch nicht mal Geld dabei. Warum wenden sie sich nicht an die Freier, bitten sie um Hilfe? Weil die Freier ihnen entweder nicht glauben: die Mädels sind doch alle so gut drauf hier, die tun das freiwillig, es geht ihnen hier nicht schlecht. Außerdem kann theoretisch jeder Freier ein Freund des Zuhälters sein oder ein absichtlich auf sie angesetzter Spion und sie beim Zuhälter verraten, wenn sie ihm ihre Sorgen und Ängste schildern. Denn was sie hier gelernt haben, ist vor allem eins: Misstrauen. Selbst wenn sie also fliehen könnten, wohin? Zur Polizei, die, wie sie glauben und wie es tatsächlich oft in Osteuropa und gerade auf dem Balkan der Fall ist, mit den Zuhältern unter einer Decke steckt? Die Polizei, eine Behörde, ist die unwahrscheinlichste Anlaufstelle für sie. Zu groß das Misstrauen. Denn auch im eigenen Land ist man nichts anderes als Behördenwillkür und Korruption von dieser Instanz gewohnt. An sie wendet man sich also besser nicht. Auch nicht, wenn man in Westeuropa zur Prostitution gezwungen wird.

Für uns, die wir im Westen aufgewachsen sind und selbstverständlich höhere Gerechtigkeit im Polizei- und Justizapparat suchen, ist dieses Misstrauen vollkommen unverständlich. Diese Frauen aber, die aus ihren Herkunftsländern nichts anderes kennen als eine korrupte und willkürliche Polizei, sehen sich nur vom Regen in die Traufe kommen.

Die Kunden

Unabhängig von ihrem „Einsatzort“ müssen sie vor allem Kunden bedienen, die aus dem ganz normalen Umfeld des jeweiligen Landes kommen. Es sind in der Regel keine „Sexbestien“, die perverses Vergnügen suchen. Es sind oft ganz brave Männer,

die ein ihrer Meinung nach harmloses Vergnügen und Abwechslung von daheim suchen. Deshalb ist ihnen möglicherweise der kriminelle Hintergrund ihrer Lustobjekte gar nicht bewusst, abgesehen davon, dass sie ihn, selbst wenn sie ihn erfahren, gar nicht wahrhaben wollen, es interessiert sie schlichtweg nicht. In Deutschland beispielsweise soll täglich eine Million Männer ins Bordell

Die Kunden sind oft ganz brave Männer, die ein ihrer Meinung nach harmloses Vergnügen und Abwechslung von daheim suchen. Deshalb ist ihnen möglicherweise der kriminelle Hintergrund ihrer Lustobjekte gar nicht bewusst, abgesehen davon, dass sie ihn, selbst wenn sie ihn erfahren, gar nicht wahrhaben wollen.

gehen. Und wo Nachfrage ist, ist auch ein Angebot. Ein unmoralisches allerdings, wenn es um osteuropäische Sex-Sklavinnen geht. Natürlich gibt es auch nicht wenige Männer, die die Befriedigung perverser Wünsche suchen, und gerade eine sprachlose, hilflose, gefügige osteuropäische Sexsklavin darf sich nicht verweigern. Wird entsprechend gezahlt, steht ihnen das Lustobjekt auch für Misshandlungen zur Verfügung. Der Wunsch nach Sex ohne Kondom gehört da schon fast zum Standard. Man muss auch den kulturellen Hintergrund des Einsatzlandes sehen. Frauen, die aus Bordellen in Albanien, Kosovo oder dem albanisch besiedelten Teil Mazedoniens entkommen, berichten oft von albanischen Freiern, die sich benähmen wie Tiere, von ihnen könne man meinen, dass nicht „eine Mutter, eine Frau sie geboren“ habe.

Die Regel ist einfach: wo viele Männer auf einem Haufen sind, da sind auch viele Bordelle. Auf dem Balkan heißt das vor allem: entlang der LKW-Transitrouten und da, wo internationale Friedenstruppen eingesetzt werden. Das ist natürlich besonders pikant, denn hier machen sich

auch viele Deutsche die Hände schmutzig an dem schmutzigen Geschäft mit dem Menschenhandel und der Zwangsprostitution junger Frauen und minderjähriger Mädchen. Die LKW-Fahrer, die von Westeuropa bis in die Türkei und weiter fahren, bedienen sich zur Triebabfuhr auf ihrem Weg eines Angebots, das unter jeder Menschenwürde liegt. Und auch die Soldaten der internationalen Friedenstruppen – darunter viele deutsche KFOR-Soldaten – nehmen das unmoralische Angebot wahr. Sie gehen in Bars und Bordelle, in denen Frauen und Mädchen aus ganz Osteuropa nicht nur illegal arbeiten, sondern zur Prostitution gezwungen werden. Zuhälter berichteten noch bis zur Mazedonien-Krise letztes Jahr vom blühenden Geschäft mit den deutschen Soldaten: rund um Tetovo hätte sich die Anzahl der Bordelle verdreifacht. Deutsche Soldaten scheinen nach Aussagen der Zuhälter gute Kunden zu sein: zuverlässige Zahlungsmoral, keine unkorrekten Wünsche nach Sex ohne Kondom, anständiges Benehmen den Prostituierten gegenüber. Doch laut Verteidigungsministerium gehen deutsche Soldaten im Kosovo oder Mazedonien nicht in Bordelle. Und schon gar nicht in welche, in denen Mädchen und junge Frauen zur Prostitution gezwungen werden.

Nach der Razzia oder Flucht

Was geschieht, wenn die jungen Frauen es schaffen, zu fliehen oder wenn sie bei einer echten Razzia aufgegriffen werden (also nicht vom Zuhälter verraten werden, weil er sie loswerden will)? Hier muss man deutlich unterscheiden zwischen Einsatzländern in Westeuropa oder auf dem Balkan und in Osteuropa. Im Westen wächst die Sensibilisierung für das Thema Zwangsprostitution allmählich. Es gibt eine Reihe von Hilfsorganisationen, die im Fall von Menschenhandel und Zwangsprostitution erste Hilfe anbieten. Ihre Mitarbeiterinnen werden im Falle einer Verhaftung von der Polizei hinzugerufen, haben in der Regel eine Muttersprachlerin dabei, damit die Frauen sich wieder „heimisch“ fühlen können in ihrer Sprache. Die Angebote reichen dann von Rechtsberatung über ärztliche Untersuchung oder psychologische Betreuung bis hin zur Unterbringung in einer Schutzwohnung, wo die seelisch und körperlich schwer traumatisierten Frauen überhaupt erst einmal wieder zu sich finden können. Trotzdem fällt es diesen Frauen schwer, Vertrauen zu fassen. Bisher wurden sie immer nur ausgebeutet und betrogen, warum sollten sie plötzlich Menschen vertrauen? Dazu kommt, dass sie

von ihren osteuropäischen Heimatländern gemeinnützige Organisationen, Menschenrechtsorganisationen nicht kennen und gar nicht verstehen können, wie ihnen jemand nun ganz uneigennützig helfen will. Wo ist hier der Haken, fragen sie sich. Dazu kommt, dass sie nur zeitweise in der sicheren Unterkunft bleiben können, denn Frauen und Mädchen, die als Illegale hier aufgegriffen wurden, erwartet die Abschiebung zurück ins Heimatland. Nur wenn sie gegen ihre Zuhälter oder Menschenhändler protestieren, dann genießen sie Zeugenschutz und Schutz vor Abschiebung. Aber nach Prozessende haben auch sie kein Recht zu bleiben. Sie müssen auf jeden Fall zurück in ihr Heimatland. Und das hindert viele, überhaupt gegen ihre Peiniger auszusagen, denn das verbreitet sich in Windeseile bis in ihre Heimat, dorthin also, wohin sie wieder abgeschoben werden. Das deutsche Asylrecht erkennt keine geschlechtsspezifischen oder nichtstaatlichen Verfolgungsgründe an, die den Frauen ermöglichen würden, legal und mit Aussicht auf Integration und Arbeit hier zu bleiben.

Hilfsorganisationen in Osteuropa

Auch in den Ländern Osteuropas und des Balkans bauen westliche Hilfsorganisationen allmählich „Zweigstellen“ auf, über Telefon-Hotlines können sich betroffene Frauen bei ihnen melden – wenn sie überhaupt die Nummer kennen. Aber wie sollen sie an die Nummer kommen, solange sie noch in Bordellen sitzen oder auf dem Straßenstrich anschaffen müssen? Oftmals sind die Mitarbeiterinnen der osteuropäischen Zweigstellen ganz junge Akademikerinnen frisch von der Uni, die den „Feindkontakt“ scheuen, also gar nicht auf die Straße gehen, um entsprechende Informationsbroschüren zu verteilen. Sie sehen sich eher als die analysierenden Mitarbeiter, die das Phänomen Zwangsprostitution in ihrem Land eher von einer wissenschaftlichen Warte aus beobachten. So verwundert es nicht, dass eine tschechische Anlaufstelle seit über einem Jahr eine leerstehende Schutzwohnung betreibt. Als eine Kontrolle seitens des westeuropäischen Partners kam, setzte man kurzerhand eine freiwillige Prostituierte als Vorzeige-Fall in die Wohnung, weil es peinlich war, zuzugestehen, dass man keine echte Zwangsprostituierte vorweisen konnte. Schließlich geht es um Geld, um das finanzielle Rückgrat der Organisation, um die eigene Stelle. Das soll nur ein Beispiel für die Anfangsschwierigkeiten sein, die derartige Hilfsprojekte und Or-

ganisationen in Osteuropa noch haben. Auf der anderen Seite haben auch sie einen schweren Stand, denn in den meisten Ländern Osteuropas

In den meisten Ländern Osteuropas müssen die Hilfsorganisationen aufklären und gegen die ignorante Haltung der Gesellschaft und der Politik kämpfen, die in Zwangsprostitution und Menschenhandel gar kein ernst zu nehmendes Problem sieht.

müssen sie aufklären und kämpfen gegen die ignorante Haltung der Gesellschaft und der Politik, die in Zwangsprostitution und Menschenhandel gar kein ernst zu nehmendes Problem sieht. Gefragt nach der Reintegration von Opfern der Zwangsprostitution in Rumänien, sagte zum Beispiel der rumänische Minister-

präsident noch vor einem halben Jahr bei einem Besuch in München, das sei kein Problem in Rumänien, darum müsse man sich also dort nicht kümmern.

Die Rückkehr

Was also, wenn die Frauen es irgendwie schaffen, alleine in ihr Heimatland zurückzukehren oder abgeschoben werden? Kehren sie allein zurück und ohne Hilfe, kann der Teufelskreis nicht durchbrochen werden. Die Frauen sind psychisch kaputt, vergraben ihre Erfahrungen tief in der Brust, sprechen mit niemandem über ihre Niederlage. Sie empfinden Scham und fürchten Schande. Außerdem sind die Menschenhändler und Zuhälter dieselben geblieben. Kommt eine geflohene oder abgeschobene Frau wieder zurück, fällt sie schnell wieder in die Hände des ersten Händlers. Und alles beginnt von vorn. Hilfsorganisationen versuchen zwar, den Rückkehrerinnen eine Perspektive zu eröffnen, ihnen Fortbildungen zu ermöglichen oder eine Arbeitsstelle zu finden. Aber das grenzt ans Unmögliche in Ländern wie Moldawien, Rumänien oder Albanien, wo es einfach keine Arbeit gibt. Doch Frauen und Mädchen, die im Ausland in die Prostitution gezwungen wurden und dann zurückkehren (müssen), sind auf Hilfe angewiesen. Denn ohne Hilfe haben sie keine Zukunft.

Frauenhandel

Nüchterne Informationen zu einem heißen Thema

Deutschland ist eines der *Zielländer* von Menschenhandel, denn es wird als eines der reichen westlichen Industriestaaten mit guten Möglichkeiten, schnell viel Geld zu verdienen, angesehen. Zudem liegt es geographisch an der Schnittstelle zwischen den westlichen Ländern einerseits und den mittel- und osteuropäischen Ländern andererseits. Deutschland ist damit auch ein *Transitland* für den Menschenhandel in die anderen westeuropäischen Länder.

Ein Bündel von Ursachen

Frauenhandel ist eine zu verhindernde und zu bekämpfende *Menschenrechtsverletzung* und ein *Verbrechen*. Dies ist allgemeiner politischer Konsens – sowohl über die jeweiligen Ressortzuständigkeiten als auch über die Ländergrenzen hinweg.

International steigt mit den Fallzahlen auch die Anzahl der Resolutionen, Gremien, Konferenzen und Absprachen. Auch in Deutschland gibt es eine Reihe von Maßnahmen, Gesetzesänderungen, Länderrichtlinien usw. Doch ganz offensichtlich hat dies bisher nicht dazu beitragen können, den Frauenhandel einzudämmen.

Dies hat verschiedene Gründe. Zum einen sind die beiden *Hauptursachen* des Frauenhandels realistischerweise kaum durch behördliche oder juristische Maßnahmen eindämmbar: die Perspektivlosigkeit bzw. die Armut der Frauen in den Herkunftsländern, die durch wirtschaftliche Hilfen nicht kurzfristig aufgefangen werden kann; zum anderen liegt es an der Nachfrage in den Zielländern, z.B. nach Prostituierten oder billigen Arbeitskräften.

Renate Augstein, Unterabteilungsleiterin im Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend in Berlin, leitet die bundesweiten Arbeitsgruppen „Frauenhandel“ und „Häusliche Gewalt“.

Ein anderer Grund liegt in der Schwierigkeit, hinsichtlich der zu ergreifenden Maßnahmen einen politischen Konsens zu erzielen. Sobald es um die Details und die Strategien zur Verhinderung und zur Bekämpfung eines so komplexen Sachverhaltes wie Menschenhandel geht, wird schnell deutlich, dass es verschiedene Interessen und Interessengruppen gibt, die unterschiedliche und manchmal sich widersprechende Ziele verfolgen. Solche *Zielkonflikte* gibt es nicht nur zwischen Regierungen und NGOs (Nichtregierungsorganisationen), sondern auch innerhalb der verschiedenen Politikbereiche selbst.

Lösungsansätze – der Blickwinkel entscheidet

So gibt es verschiedene Lösungsansätze, die jeweils davon abhängen, welche Teilaspekte von Frauenhandel in den Vordergrund gestellt werden. Frauenhandel kann betrachtet werden als

- ein moralisches Problem: hier geht es um die Frage, wie eine Gesellschaft mit Prostitution umgeht,
- Problem der Strafverfolgung: hier geht es um polizeiliche und justizielle Maßnahmen zur Verfolgung der Menschenhändler,
- ein Migrationsproblem: ausländerrechtliche Maßnahmen stehen im Vordergrund, um mögliche Opfer erst gar nicht hereinzulassen bzw. bei deren Ergreifung eine sofortige Abschiebung vorzunehmen;
- ein Arbeitsproblem: dabei stehen Fragen der Arbeitsmigration und des Arbeitsschutzes im informellen Sektor im Vordergrund (Schutz vor Ausbeutung), aber auch Fragen der Arbeitserlaubnis für Ausländerinnen und der Zuwanderung generell,
- Menschenrechtsverletzung: hierbei geht es um die Frage, wie der Rechtsstaat verhindert, dass solche Menschenrechtsverletzungen geschehen, und darum, den Opfern eine größtmögliche Unterstützung und auch Entschädigung zukommen zu lassen.

Die EU-Staaten stellen in der Regel die *repressiven Strategien* wie *restriktivere Ausländerpolitik*, *Anhebung des Strafmaßes bei Menschenhandel* oder *konsequentere Strafverfolgung der Menschenhändler* in den Mittelpunkt ihrer Politik zur Bekämpfung des Menschenhandels. Die Effektivität dieser Maßnahmen ist allerdings sehr umstritten. Häufig richtet sie sich auch *gegen die Frauen*, anstatt sie zu schützen: Bestenfalls werden die Frauen als Zeuginnen für das Strafverfahren gegen die Menschenhändler instrumentalisiert, ansonsten richten sich die Maßnahmen

– insbesondere des Ausländerrechts – eindeutig gegen sie. Sie werden als Täterinnen begriffen und selten als Opfer angesehen.

Die Arbeitsgruppe der deutschen Regierung

Damit aber der Schutz der Frauen nicht ins Hintertreffen gerät, hat die Bundesregierung im Frühjahr 1997 eine *bundesweite Arbeitsgruppe Frauenhandel* (AG Frauenhandel) eingerichtet, die etwa vierteljährlich tagt. Ihre Zusammensetzung trägt der sehr komplexen Problematik des Frauenhandels, die verschiedene Politikfelder, Adressaten und Ebenen betrifft, Rechnung:

- Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (federführend und geschäftsführend)
- Auswärtiges Amt
- Bundesinnenministerium
- Bundesjustizministerium
- Bundesarbeitsministerium
- Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen
- Bundesgesundheitsministerium
- Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit
- Bundeskriminalamt
- jeweils eine Vertretung der Fachkonferenzen der Innen-, Justiz-, Sozial- und Gleichstellungsministerien der Bundesländer
- Beratungsstelle SOLWODI e.V.¹
- Beratungsstelle agisra e.V.
- Koordinierungskreis der Fachberatungsstellen

Je nach behandeltem Schwerpunktthema werden auch andere ExpertInnen oder Institutionen zugezogen, so z.B. der Deutsche Städtetag, das Bundeswirtschaftsministerium, einzelne Landeskriminalämter usw. Zur Erarbeitung von konkreten Beschlussvorlagen werden ggf. Unterarbeitsgruppen eingesetzt.

Zu den *Aufgaben* der AG gehören ein kontinuierlicher Informationsaustausch über die vielfältigen Aktivitäten in den Bundesländern und in den nationalen und internationalen Gremien, eine Analyse der konkre-

¹ SOLWODI e. V., Kurzform für „Solidarity with Women in Distress“ (Solidarität mit Frauen in Not) und agisra e. V. (Arbeitsgemeinschaft gegen internationale sexuelle und rassistische Ausbeutung) sind Nichtregierungsorganisationen.

ten Probleme bei der Bekämpfung des Frauenhandels sowie die Erarbeitung von Empfehlungen und ggf. gemeinsamen Aktionen zur Bekämpfung des Frauenhandels.

Bisherige *Schwerpunkthemen* waren die Verständigung auf eine gemeinsame Definition des Frauenhandels, Prävention, Aufklärungsmaterialien, Abschiebungsfristen und -modalitäten, Gewinnabschöpfung, Zeuginnenschutz, Kosten der Zeuginnenbetreuung, gesetzliche Regelungen zur Prostitution.

Zu den konkreten Ergebnissen zählen:

- Die Erarbeitung und Herausgabe von *Informationsmaterialien* für Frauen in den Herkunftsländern. Die Broschüre erschien in 13 Sprachen und wird über Nichtregierungsorganisationen sowie die deutschen Botschaften vor Ort verteilt.
- Die Einbringung von konkreten Vorschlägen durch das Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend und die Länder für die am 09.10.2000 in Kraft getretenen *Verwaltungsvorschriften* zum Ausländergesetz zum Umgang mit Opfern von Menschenhandel (z.B. Mindestfrist von vier Wochen für den Vollzug der Abschiebung).
- Die Erarbeitung eines Kooperationsmodells für einen *speziellen Zeuginnenschutz* für Frauen, die nicht in das Zeugenschutzprogramm aufgenommen werden können oder wollen; dieses Kooperationskonzept wurde der Innenministerkonferenz zur Beschlussfassung übersandt und ist bereits Grundlage entsprechender Modelle in einzelnen Bundesländern geworden.
- Die Erarbeitung einer *Handreichung für die Behörden nach dem Asylbewerberleistungsgesetz und für die Sozialhilfeträger* zur Zuständigkeit bei Leistungen nach dem Asylbewerberleistungsgesetz bzw. dem Bundessozialhilfegesetz an Opfer von Menschenhandel.
- Die Erarbeitung einer *Empfehlung für die Bundesländer zum Anwendungsbereich des Opferentschädigungsgesetzes* auf Opfer von Menschenhandel.
- Am 29.05.2001 wurde ein *Härtefall-Erlass des Bundesarbeitsministeriums an die Bundesanstalt für Arbeit* herausgegeben, wonach den Opferzeuginnen im Rahmen des Kooperationskonzepts eine sofortige Arbeitserlaubnis ausgestellt werden kann.
- Die jährliche Durchführung von speziellen *Fortbildungen* des Bundeskriminalamtes im Bereich der Polizei unter Hinzuziehung einzelner Mitglieder der AG.

Ferner wurden und werden die deutsche Beteiligung an *internationalen Konferenzen* sowie die *Mitarbeit an internationalen Vereinbarungen zu Menschenhandel* vorbereitet. So hat Deutschland bei der G 8 ein Positionspapier eingebracht, das die Notwendigkeit des Schutzes und der professionellen Betreuung von Zeuginnen in Menschenhandelsprozessen betont und – analog dem Kooperationskonzept der AG Frauenhandel – entsprechende Kooperationsformen aufzeigt. Bei den Vereinten Nationen wurde eine Konvention zur Bekämpfung der internationalen organisierten Kriminalität und – in deren Rahmen – ein spezielles Zusatzprotokoll zu Frauen- und Kinderhandel erarbeitet, die beide von der Bundesregierung im Dezember letzten Jahres unterzeichnet wurden.

Die AG verfolgt längerfristig das Anliegen, dass die Bundesländer spezielle Titel oder Fonds zur Unterstützung der Opfer von Menschenhandel während ihres Aufenthaltes in Deutschland einrichten, aus denen alle anfallenden Kosten gezahlt werden, die sowohl während der 4-Wochen-Frist als auch während des Gesamtaufenthalts als Zeugin entstehen:

- Unterbringungskosten
- Lebensunterhaltskosten
- besondere Betreuungskosten
- Rechtsberatungskosten und Kosten der Begleitung zu den Polizei- und Gerichtsterminen
- Kosten der medizinischen Betreuung (einschl. eventueller Therapien)
- Kosten für Weiterbildungsmaßnahmen (Vorbereitung auf die Rückkehr)
- Kosten für die Rückkehr

Ein solcher Titel oder Fonds würde die Betreuung der Opfer von Menschenhandel erheblich erleichtern, weil es nicht mehr notwendig wäre, die einzelnen Teilansprüche (z.B. nach dem Asylbewerberleistungsgesetz, nach dem Opferentschädigungsgesetz usw.) jeweils individuell bei den unterschiedlichen Kostenträgern geltend zu machen und die dort bestehenden Rechtsunsicherheiten immer wieder aufzuarbeiten, und weil die verbleibenden Finanzierungslücken aufgefüllt wären. Finanziert werden könnte er aus den erheblichen Geldmitteln, die aufgrund einer zwischenzeitlich stark verbesserten Abschöpfung illegal erzielter Gewinne den Landeskassen zufließen.

Zusammenarbeit und Informationsaustausch

Die bisherige Arbeit der AG Frauenhandel hat gezeigt, wie wichtig der gegenseitige Informationsaustausch ist, der ohne diese Zusammenarbeit von MultiplikatorInnen, die das Wissen aus ihren jeweiligen Fachgebieten und Ebenen einbringen und die neuen Erkenntnisse dorthin zurückvermitteln, kaum in dieser Intensität leistbar wäre. Viele Aktivitäten, insbesondere in der Öffentlichkeitsarbeit oder in der Fortbildung, liefen vorher nebeneinander her, ohne dass die Akteure voneinander wussten oder die Möglichkeit hatten, auf den Erfahrungen anderer aufzubauen.

Auch bei der Problemanalyse hat sich gezeigt, dass diese in der erforderlichen Schärfe nur möglich ist, wenn die verschiedenen Erfahrungen der beteiligten Institutionen und Gruppierungen zusammengetragen, miteinander verglichen und in ihren Auswirkungen auf die jeweils betroffenen Bereiche erhellt werden. Erst durch die gemeinsame Diskussion wird deutlich, wie sich theoretische Konzepte in der Praxis auswirken und warum sie unter Umständen scheitern bzw. scheitern müssen.

Die bisherigen Diskussionen in der AG Frauenhandel haben dazu beigetragen, allen Beteiligten zu verdeutlichen, wo ihre jeweilige Verantwortung liegt und welche Handlungsmöglichkeiten sie haben, um sowohl in Kooperation als auch in gegenseitiger Abgrenzung den Frauenhandel so zu bekämpfen, dass dies nicht auf dem Rücken der betroffenen Frauen geschieht. Dies ist nicht immer einfach, da die Interessen und Ziele oft unterschiedlich und gegenläufig sind. Auch sind die sowohl fachspezifisch wie föderal unterschiedlichen *Zuständigkeiten* hinderlich, denn letztlich ist die Bundesebene weder für die Ausführung des Ausländergesetzes noch für die Strafverfolgung, also für Polizei und Justiz, zuständig. Die AG Frauenhandel muss daher ergänzt werden um entsprechende Kooperationen auf Länderebene und ggf. kommunaler Ebene. Von daher ist es erfreulich, dass immer mehr Bundesländer entsprechende Arbeitskreise bzw. Kommissionen auf Landesebene einsetzen.

Not-wendige Visionen

Erinnerung an die Zeit der „Wende“

Ich bewahre sie auf wie andere ihren Hochzeitsstrauß: eine einfache weiße Haushaltskerze in einem aufgeschnittenen Plastikbecher, die letzte „Demo“-Kerze vom Februar 1990, Erinnerung an eine Hoch-Zeit in meinem Leben, nur vergleichbar der Zeit der großen Liebe. Es war eine Zeit der großen Gefühle, der großen Erlebnisse, der großen Hoffnungen und Erwartungen. Ich erinnere mich der ersten Demonstration, die von soviel Angst besetzt war, weil noch „verboten“, die noch nicht begleitet war von Leuten des Neuen Forums mit den Spruchbändern „Keine Gewalt“. Wenn der Zug ins Stocken geriet, fragten wir uns bange, was wohl die Ursache sei. Gab es am Kopf etwa schon Auseinandersetzungen mit der Polizei? Würde sich wiederholen, was 14 Tage vorher auf dem Fetscherplatz passiert war, als die Demonstranten in eine Falle gerieten, von der Polizei erwartet und umzingelt worden waren? Doch es gab keine Gewalt mehr, auch nicht, als die aufgebrachte Menge an den Gebäuden der Polizei vorbeimarschierte und ihren Zorn mit skandierten Rufen und mit Kerzen, die sie an diesen Gebäuden abstellte, zum Ausdruck brachte.

Während der folgenden vier Monate war ich fast jeden Montag in Dresdens Innenstadt mit im Zuge der Menschen, die plötzlich aus 40 Jahren Stagnation, Passivität und Angst erwacht waren, die das Joch eines totalitären Unrechtsregimes abschütteln wollen – mit Gewaltlosigkeit, mit Solidarität, mit brennenden Kerzen. Und welche Hoffnungen, welche Visionen entstanden in diesen Nächten auf den Straßen und Brücken Dresdens, in den Kirchen und auf den Kundgebungen, wenn wir Worten lauschten, die wir zwar alle heimlich gedacht, aber nie öffentlich auszusprechen gewagt hätten, wenn Menschen aus den verschiedensten sozialen Schichten den Mut fanden, vor Tausenden von Menschen zu sprechen.

Eva-Maria Kiklas, Radiologieassistentin i. R., engagiert sich im gesellschafts- und kirchenpolitischen Bereich.

Und welche Solidarität, welche Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit verband uns, die wir nebeneinander liefen, wenn wir einander die ausgelöschten Kerzen wieder anzündeten, wenn wir halfen, wo es nötig war, auch denen am Straßenrand, wenn sie uns brauchten, wenn wir spürten, dass der andere neben uns genauso dachte, fühlte wie wir! Mir war immer, als müsste ich meine Hände schützend halten über diese Menschen, denen es ohne Blutvergießen, ohne Gewalt, ohne Terror gelungen war, eine Macht zu stürzen, die so fest, so untastbar, so totalitär

schien durch die Ketten der Angst, die sie einem Volke angelegt hatten. Waren es noch dieselben Menschen, die 40 Jahre lang duldsam, geduckt, angepasst und unauffällig in diesem Staate sich so vieles an Unfreiheit gefallen gelassen hatten?

Es entstand eine Vision, dass Menschen nun die Kraft haben werden, etwas ganz Neues, noch nie Dagewesenes zu schaffen.

Und die Menschen, die in den Kirchen Dresdens zusammengekommen waren, deren heftigster Beifall der Forderung galt: „Unseren Kindern soll in den Schulen kein Feindbild mehr aufoktroziert werden“, waren es dieselben, von denen man geglaubt hatte, dass viele Ideale im alltäglichen Versorgungsdenken verschüttet worden waren?

In mir entstand die Vision, dass diese Menschen nun die Kraft haben werden, etwas ganz Neues, noch nie Dagewesenes zu schaffen, ein Gemeinwesen, in dem die alten, bisher noch nie eingelösten Forderungen der Französischen Revolution „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ endlich lebbare Realitäten werden würden.

Als mich nach meiner großen Enttäuschung einer fragte: „Hast du wirklich geglaubt, dass sich die Menschen so grundlegend ändern?“, da antwortete ich: „Ja, das habe ich geglaubt.“ Ich selbst war eine andere geworden. Vorher war ich politisch nicht sonderlich interessiert. In den Medien und der Presse waren nur Phrasen zu hören und zu lesen; und jede Verweigerung, alles Tun waren vom Gefühl der Ohnmacht begleitet. Nun erlebte ich durch mein Mittun, dass sich unser Welt veränderte, dass sich das Rad der Geschichte bewegte, indem viele Hunderte in die Speichen griffen. Ich fühlte in mir Kräfte wach werden, ich begann mich verantwortlich zu fühlen für das, was geschah. Diese „friedliche Revolution“, wie ich sie so gern nenne, füllte meine Gedanken völlig aus. Ich fühlte mich hineingenommen in den Ruf: „Wir sind das Volk“.

Alltag in der DDR ...

Ich war acht Jahre alt gewesen, als ich in einem kleinen Gebirgsdorf im Hause meiner Großeltern, in das wir aus einer schlesischen Stadt 1945 geflüchtet waren, den Zusammenbruch des Dritten Reiches erlebte. Der Zweite Weltkrieg und seine Folgen prägten meine Kindheit und Jugend. 1946 mussten wir Schlesien verlassen, kamen in eine sächsische Industriestadt, wo ich die Grund- und Oberschule besuchte. Ich las viel und ging leidenschaftlich gern ins Theater, spielte auch selbst in Laienspielgruppen, sodass mein Berufswunsch in diese Richtung tendierte. Zuerst wollte ich Dramaturgie, dann Germanistik studieren. Von ersterem riet mir mein Seelsorger ab mit der Begründung, dass dieser Beruf eine eindeutige ideologische und parteiliche Ausrichtung erforderte. Auf eine entsprechende Befürwortung durch meinen damaligen Schuldirektor durfte ich nicht hoffen. Ihm waren meine Aktivitäten in der kirchlichen Jugendarbeit bekannt und führten zu einigen harten Auseinandersetzungen. Auch mein zweiter Berufstraum ließ sich nicht verwirklichen. Da ich während meiner Oberschulzeit zweimal an Tuberkulose erkrankt war, ergriff ich die Möglichkeit, in einer Umschulungsheilstätte den Beruf einer Radiologieassistentin zu erlernen. Obwohl dieser Beruf von meinem Traumberuf weit entfernt war, übte ich ihn doch bald mit viel Freude und Erfolg aus. In meiner Freizeit engagierte ich mich wieder sehr intensiv in der Kirche, besonders in der Kinder- und Jugendarbeit. Das führte natürlich hin und wieder zu kleinen Konfrontationen mit der herrschenden Ideologie und ihren Vertretern im Arbeitsbereich. Ich musste aber feststellen, dass meiner konsequenten Haltung Respekt gezollt und ich dadurch nie zu Dingen gezwungen wurde, die ich ablehnen musste. Diese Erfahrung durfte ich auch viele Jahre später machen, als ich bereits in Dresden arbeitete und zur Stasimitarbeit gewonnen werden sollte. Es waren wohl meine zahlreichen Kontakte und das gute Verhältnis zu allen Mitarbeitern, die mich für die Staatssicherheit interessant machten. Doch mein „Verbrechen“ – ich hatte auf meiner Arbeitsstelle mehrere Telefonate einer Freundin, die „ausgereist“ war, entgegengenommen – war zu geringfügig, als dass man mich ernsthaft damit erpressen konnte. So hatte ich das Glück, dass es trotz der Drohung des Beamten, noch einmal miteinander zu sprechen, bei einer Unterredung blieb. Aber diese Begebenheit und die Versicherung des Beamten, man hätte mich lange genug beobachtet, machte mir schon ein wenig Angst.

In dieser Zeit sah ich auch einmal beim Nachhausekommen das Auto vor meinem Haus parken, in dem zwei Männer saßen. Galt ihre „Wache“ mir? Oder konnte die Aufmerksamkeit eines Mannes, der sich die Autnummern meiner Gäste notierte, die sich in einem monatlichen Literaturkreis bei mir versammelten, für uns alle gefährlich werden? Es war uns allen klar, dass wir gegen das bestehende Versammlungsgesetz verstießen. Aber keinen der 15 bis 25 Leute hielt dies ab, zu diesen Abenden zu kommen. Waren sie doch auch ein Freiraum, wo neben dem Thema

Öffentliche kulturelle Bereiche, wie Theater, literarische und kabarettistische Veranstaltungen, Bereiche der bildenden Kunst und der Volkshochschule boten Felder, auf denen ein Stückchen Freiheit und Aufbegehren, Mut und Hoffnung erlebt werden konnten.

Literatur auch die Politik einen breiten Raum einnahm und wir uns gegenseitig ermutigten und bestärkten.

Auch in öffentlichen kulturellen Bereichen, wie im Theater, in literarischen und kabarettistischen Veranstaltungen, in Bereichen der bildenden Kunst und der Volkshochschule fanden ich und meine Freunde Felder, auf denen wir ein

Stückchen Freiheit und Aufbegehren, Mut und Hoffnung erleben konnten. All das war mir natürlich nur möglich geworden durch meine Übersiedlung nach Dresden, nach der Berufung zur Referentin für Jugendarbeit im Bistum Meißen im Jahre 1967.

Diese Jahre wurden die entscheidendsten meines Lebens, die kreativsten und intensivsten, die mir neue geistige Horizonte eröffneten und mich interessante Menschen kennen lernen ließen. Sie verbauten mir allerdings auch meine berufliche Karriere im später wiederaufgenommenen Beruf. Ein Angebot, als Lehrerin auf einer Fachschule tätig zu sein, wurde nach Kenntnis meiner „kirchlichen Vergangenheit“ wieder zurückgezogen. Doch da ich selbst zu der Erkenntnis gelangt war, dass ich die erwartete Systemnähe und den geforderten „Standpunkt“ nicht würde einnehmen können, hatte mich diese Entscheidung nicht so schmerzlich berührt. Ich fühlte mich ja in meinem Beruf wohl, und die Arbeit mit Kindern – ich arbeitete in einer Klinik für Kinderheilkunde – gab mir die Möglichkeit, meine Mütterlichkeit zu leben. Auch hatte ich damals als Alleinstehende in meinem Mitarbeiterkreis so ein Stückchen Heimat gefunden. Wir lebten miteinander, ertrugen einander, und unsere Ecken und Kanten ließen einander teilhaben am Glück und Leid in unserem Privatleben.

... und im vereinten Deutschland

Von diesem Geist ist – nicht nur in meinem Arbeitsbereich – nach gut zehn Jahren Marktwirtschaft nicht mehr zu viel zu spüren. Ist es das Konkurrenzdenken, die Angst um den Erhalt des Arbeitsplatzes, das größere Freizeitangebot, die zunehmende Individualisierung, die Werteververschiebung zugunsten der Habementalität, der Götze Geld der Grund? Wenn der Caritasverband für das vorige Jahr als Thema „Einsam“ und für das Jahr 2002 „Mittendrin draußen – psychisch krank“ wählte, wird deutlich, welche Nöte heute die Menschen quälen. Wohl haben wir jetzt viele Freiheiten – und ich bin glücklich, nun reisen zu können, wann und wohin ich will –, aber wie ist dieses Geschenk der Freiheit schon missbraucht worden.

Wohl ist das Warenangebot nun groß, aber ich kenne viele, die daran nicht teilhaben können; wohl hat nun jeder die Möglichkeit, sich kreativ in die gepriesene Marktwirtschaft einzubringen, aber wie viele sind schon gescheitert, weil sie sich gegen die Konkurrenz der großen Ketten nicht durchsetzen können. Die Arbeitslosigkeit und damit die Abwanderung besonders der jungen Leute nach dem „Westen“ ist steigend, und die „Mauern“ zwischen Ost und West werden dadurch nicht niedriger.

Aber am meisten trauere ich um die vertane Chance, in einem Einigungsvertrag etwas Neues, ganz anderes zu wagen, etwas, das Deutschland ein großes Stück hätte weiterbringen können zu einer Gesellschaft mit einer höheren Qualität, in der nicht die Wirtschaft, sondern wirklich der Mensch im Mittelpunkt steht, in der es weniger Bürokratie und mehr Demokratie, weniger Gewalt und mehr Gerechtigkeit gibt. Warum muss alles, was es in der DDR gab, auf den Abfallhaufen der Geschichte geworfen werden? Wäre nicht manches in dem neuen Deutschland verwendbar gewesen? Hat es nicht auch hier Menschen gegeben, die sich unter den gegebenen Umständen bemüht haben, das Leben erträglicher, menschlicher, freudvoller zu machen? Es waren doch nicht alle nur Stasiinformanten und Nichtstuer. Und warum wird versucht, uns Frauen in ein Rollenklischee zu pressen, das wir längst überwunden glaubten? Der hohe Anteil der arbeitslosen

Warum muss alles, was es in der DDR gab, auf den Abfallhaufen der Geschichte geworfen werden? Wäre nicht manches in dem neuen Deutschland verwendbar gewesen? Hat es nicht auch hier Menschen gegeben, die sich unter den gegebenen Umständen bemüht haben, das Leben erträglicher, menschlicher, freudvoller zu machen?

Frauen und die Titelblätter der Zeitschriften an den Kiosken sprechen eine deutliche Sprache. Ich erinnere mich noch an meine tiefe Betroffenheit, als ein Abgeordneter von einer Stadtverordnetenversammlung berichtete. Als Anträge zur Werbesatzung eingebracht wurden, erntete die Gleichstellungsbeauftragte Gelächter, als sie forderte, dass die Benutzung des weiblichen Körpers zu Werbezwecken verboten werden sollte. Der Antrag wurde abgelehnt.

Trotz allem: Hoffnung

Es tut mir immer weh, wenn solche Fragen und Äußerungen als DDR-Nostalgie, als Undankbarkeit und Ungeduld ausgelegt werden. Nein, der „Diktatur des Proletariats“ und der Planwirtschaft haben wir ja in den Oktobertagen 1989 eine deutliche Absage erteilt; und ich meine auch, dass wir nicht unbedingt den Lebensstandard wie in der alten Bundesrepublik haben müssen. Da sollten alle Deutschen, alte wie neuen Bundesländer, ihren Blick nach Osten und Süden richten und lieber teilen lernen, bevor andere, getrieben von ihrer Not, sich ihren Teil holen.

Ich hätte mir gewünscht, dass Deutschland, das man so gern als Herz Europas bezeichnet, durch seine Lage und seine Geschichte und nach seiner Wiedervereinigung nach 40 Jahren Trennung zum Vorreiter geworden wäre für ein Gesellschaftsmodell, in dem Frieden und Gerechtigkeit, Chancengleichheit und Geschwisterlichkeit höhere Werte darstellen als Konsum- und Konkurrenzdenken, Wirtschaft und Geld. Die Tage im Herbst 1989 haben diese Visionen in mir erstehen lassen, und ich glaube, sie sind „not-wendig“, damit die Not in der Welt gewendet wird und damit Leben weiter möglich bleibt auf unserem blauen Planeten Erde.

Russische orthodoxe Frauen im 20. Jahrhundert

„... die Frau hat in sich die Fähigkeit zur geistigen Mutterschaft, wenn sie als neue Schöpfung Gott in den zerstörten Seelen das Leben schenkt“ (Pavel Evdokimov)

Ein Blick zurück

In den siebziger Jahren erklangen an kirchlichen Feiertagen in der sowjetischen Provinzstadt im Norden Russlands die Glocken. Aus meinem Fenster konnte man die Kuppeln der Friedhofskirche erblicken, der einzigen „arbeitenden“ Kirche in der Stadt. Als kleines Mädchen hörte ich diesen Klang gerne. Doch ich konnte mit niemandem darüber sprechen, warum dieser Klang manchmal Trauer, manchmal Freude mit sich trug. Meine Großmutter, die bis zum Ende ihrer Tage ihren lichten Glauben offen praktizierte, starb ein Jahr vor meiner Geburt. In der Schule wurde uns gesagt, dass der Glaube an Gott nichts anderes sei als das Resultat von Unwissenheit, die schon seit langem und endgültig von der fortschrittlichen sowjetischen Wissenschaft besiegt war. Und mein Herz wurde beklommen vor Mitleid mit den alten Frauen, die jeden Tag den Weg zur Kirche gingen und buchstäblich nichts von den Errungenschaften des Landes und seines Volkes wussten. Wir Kinder der siebziger Jahre konnten damals weder verstehen noch einschätzen, was diese Frauen für Russland getan haben und was dieser Weg für sie bedeutete. Ein Vierteljahrhundert später las ich ein Interview mit einem Priester, Vater Irinej, und das Bild aus meiner Kindheit kehrte zurück. Doch die Frauen kamen nicht mehr zurück, sie waren leise und für immer von uns gegangen auf dem Weg, der zur himmlischen Kirche Gottes führt.

Im Interview mit Vater Irinej heißt es: „Es erstehen vor meinen Augen die russischen Frauen der siebziger Jahre, diese Großmütter, die in armseliger Bekleidung in den Kirchen beteten. Ich erinnere mich, dass sie den ganzen Psalter auswendig kannten ... Von den Details der Dogmatik

Marina Schischowa ist Mitarbeiterin des Orthodoxen Instituts für Missiologie und Ökumene in St. Petersburg und Direktorin des Verlags „Apostolische Stadt“.

wussten sie nichts, aber es verblüffte, dass sie absolut ohne böse Gefühle in der Einsamkeit waren, in der sie wegen der Verachtung durch ihre Verwandten lebten, die sich zu ihnen wie zu unterentwickelten Menschen verhielten (weil sie gläubig waren und in die Kirche gingen). Sie waren zu solcher Opferbereitschaft fähig, dass sie ihre Einsamkeit als Kreuz auf sich nahmen, das sie mit Würde zu tragen wussten. Es gab keinen Harm, keine Schatten von Verbitterung, keinen Wunsch, ihre verirrtten Kinder und Enkel zu tadeln ... An ihnen überraschte die keinesfalls stolze, sondern eben bescheidene Bereitschaft, das eigene Golgotha zu ersteigen, und die ungeheure Wärme zu ihren nicht gläubigen Verwandten, wenn sie mit keinem Wort über Gott sprachen, sondern die kalten, einander fremden Verwandten erwärmten ... Solche Dulderinnen waren die einzigen Trägerinnen des Lebens in einer Gesellschaft, die in Opportunismus und Konformismus lebte, in einem Sozium, wo alle mit ja stimmten, in die Kommunistische Partei eintraten und nicht mehr aufeinander hörten und einander nicht mehr so kannten, wie uns Gott kennt.“¹

F. Dostojewski war der Ansicht, die geistliche Vision des Schicksals Russlands müsse bei den Starzen² gesucht werden. Diese verehrten die Gottesmutter ganz besonders. Nach dem heiligen Seraphim von Sarow ist die erste Eigenschaft eines Starzen die Mutterliebe zu den Menschen, denen er geistlicher Führer ist: „Sei zu anderen wie eine Mutter“. Die Verehrung des mütterlichen Prinzips erklärt die beson-

Die erste Eigenschaft eines Starzen ist die Mutterliebe zu den Menschen, denen er geistlicher Führer ist.

dere Beziehung von Starzen zu Frauenklöstern. Der Starze Amwrosij gründete in Scharmordina ein Frauenkloster mit 1000 Nonnen, das durch seinen aktiven Dienst an den Nächsten berühmt wurde. Beim Kloster gab es ein Waisenhaus, Obdach für Gesetzesbrecher, ein Krankenhaus, ein Altersheim für Frauen sowie eine Mädchenschule, in der die Mädchen Frauenberufe erlernen konnten. Nach der Idee von Amwrosij sollte das Kloster ein Ort für die Erziehung der russischen Frauen sein. Die leuchtendsten Persönlichkeiten des 19. Jahrhunderts, der Starze Amwrosij und der heilige Seraphim von Sarow (mit seinem Frauenkloster von Diwejew), haben sich der Erziehung von Frauen gewidmet.

¹ Interview mit Vater Irinej im Sammelband *Russkaja zhenschtschina prawoslawije* (Die russische Frau und die Orthodoxie), St. Petersburg 1996, S. 193.

² Unter „Starzen“ (Einzahl: „Staretz“), eigentlich (russ.) „Alter, Greis“ sind geistliche Väter oder Seelenführer zu verstehen (Anm. d. Redaktion).

Die Frau in der orthodoxen Kirche: ihre Rechte, ihre Möglichkeiten, die Beziehung zu ihr – das ist heute ein aktuelles Thema. Auf den ersten Blick gibt es eine Diskriminierung nach dem Geschlecht: Die Frau kann vieles von dem nicht, was in der Kirche der Mann kann. Sie kann nicht zum Klerus gehören, sie darf den Altarraum nicht betreten (bei der Taufe werden beispielsweise nur Täuflinge männlichen Geschlechts um den Altar getragen), sie darf nicht lehren oder in der Kirche predigen (1 Kor 14,34). Die für Frauen in der Kirche vorgeschriebene Kopfbedeckung (1 Kor 11,7–10) ist Zeichen für die Autorität des Mannes über sie.

Viele unserer westlichen Kolleginnen, die aufrichtig die Lage der orthodoxen Frau verbessern wollen, wundern sich über deren Passivität, über das mangelnde Interesse am Problem der Menschenrechte, über den nicht vorhandenen Wunsch, die eigene Würde dort zu verteidigen, wo sie auf offensichtliche Art und Weise geschmälert wird. Woran liegt das? Mangelnde Bildung, Schwäche, Müdigkeit? Blinde Unterordnung unter die Tradition, freie Wahl?

Das 20. Jahrhundert, das Jahrhundert der Revolutionen, Kriege, Diktaturen und des Totalitarismus, gab wie vielleicht kein anderes dem Menschen die Möglichkeit der Auswahl. Er kann die Spielregeln der teuflischen Mächte akzeptieren oder die Kette von Fakten durch Absage ans Leben, durch Selbstmord, zerreißen (und sich in beiden Fällen außerhalb Gottes stellen), oder er kann sich mit einem vertrauensvollen ‚fiat‘ in die Hand des Allmächtigen geben. Die gläubigen russischen Frauen des 20. Jahrhunderts nahmen ihr Kreuz auf sich und folgten Christus in Selbstentsagung und Liebe. Viele Männer hingegen sind in den Revolutionen ums Leben gekommen, in den Kriegen, im Gulag.³ Andere traten in die Partei ein und machten Karriere. Und für eine Karriere gab es nichts Schlimmeres als den Glauben an Gott. Wenn man in der Kirche bemerkt wurde, war es mit jeder Beförderung zu Ende.

Die gläubigen russischen Frauen des 20. Jahrhunderts nahmen ihr Kreuz auf sich.

Es ist bekannt, dass am Widerstand gegen die Beschlagnahme von

³ Die Familie der Autorin ist typisch für Russland. Ihre Großmutter hatte fünf Kinder: zwei Söhne und drei Töchter. Beide Söhne sind im Zweiten Weltkrieg gefallen. Alle Töchter haben geheiratet. Der Mann der ältesten Tochter ist in den ersten Tagen des Zweiten Weltkriegs ums Leben gekommen, der Mann der mittleren Tochter kam ins Lager, viele Jahre wusste sie nichts über sein Schicksal. Er erkrankte im Lager und kehrte als Invalide zurück. Eine komplette Familie hatte nur die jüngste Tochter, die Mutter der Autorin.

kirchlichen Wertgegenständen und der Schließung von Klöstern in den zwanziger und dreißiger Jahren in der Stadt Schoj und in anderen Textilstädten an der Wolga vorwiegend Frauen beteiligt waren. In den dreißiger Jahren wurden viele Dorfkirchen gerade deswegen nicht geschlossen, weil Frauen ihre Kirchenältesten waren, die sich kategorisch weigerten, den Kirchenschlüssel den Vertretern des Staates zu übergeben. In den dreißiger und vierziger Jahren brachten Frauen, die eine relativ große Bewegungsfreiheit hatten, die heiligen Gaben in die Lager und Verbannungsorte, welche ihnen die Priester anvertraut hatten. Trotz all dieser schrecklichen Umstände verfügten die Frauen über eine bewundernswerte innere Freiheit, um ihrem Weg folgen zu können, um ihr eigenes Schicksal als Verwirklichung des Planes Gottes mit den Menschen und sich selbst erleben zu können.

Der Weg von Elisaweta Skobzowa und Jelena Polonskaja

Bewundernswert und einzigartig, aber doch andererseits typisch sind die Schicksale von Elisaweta Skobzowa, geboren 1891 in Riga (als Nonne: Mutter Maria) und Jelena Polonskaja, genannt Mütterchen Jelena. Mutter Maria stammte aus einer bürgerlichen Familie, hatte Philosophie studiert und sich zunächst begeistert der Revolution zugewandt. Drei Jahre Bürgerkrieg, voll Blut und Zerstörung, öffneten ihr in mancher Hinsicht die Augen. Sie ging ins französische Exil, wirkte dort für viele andere und fand dann 1932 durch Vater Sergej Bulgakow den Weg ins geistliche Leben, und zwar als „Mönchtum in der Welt“, wo sie durch die Einrichtung von Mädchenheimen Segensreiches wirken konnte. Während des Zweiten Weltkrieges hätte sie fliehen können, blieb aber in Frankreich, wurde dann wegen Unterstützung der Résistance verhaftet und kurz vor Kriegsende am 31. März 1945 im KZ Ravensbrück hingerichtet.

Ihren Traum, nach Russland zurückzukehren, konnte Mutter Maria nicht verwirklichen. Dies gelang der 1902 in Lemberg geborenen Jelena, ebenfalls geistliche Tochter von Vater Sergej Bulgakow. Ihr stand als Naturwissenschaftlerin in Polen eine glänzende Karriere bevor, doch wählte sie den Weg des Kreuzes und ging 1945 in die Sowjetunion. In Cherson unterrichtete sie höhere Mathematik, machte aber zugleich von ihrer christlichen Grundeinstellung keinen Hehl. Seit 1948 arbeitete sie am Institut für theoretische Astronomie der Akademie der Wissenschaften der UdSSR; auch dort verbarg sie niemals ihren Glauben an Gott.

1952 wurde sie verhaftet und musste für acht Monate ins Gefängnis. Mit 70 empfing sie die Nonnenweihe und gründete die Gemeinschaft des heiligen Sergej von Radonesch, für deren geistliche und praktische Ziele (Predigt der christlichen Kultur, Dienst am Nächsten) sie sich unermüdlich, obwohl zuletzt völlig erblindet, einsetzte. Im Weltall gibt es einen kleinen Planeten, der den Namen Jelena Polonskaja trägt.

Im Schicksal von orthodoxen russischen Frauen des vergangenen 20. Jahrhunderts ist das Element der Irrationalität sehr stark. Hier geht es nicht um Mangel an praktischem Verstand oder an Gefühl von Selbstbewahrung, sondern um die besondere Ergebenheit dem Weg dessen gegenüber, der „nicht von dieser Welt ist“ (Joh 17,14). So waren diese Frauen nicht eigentlich von dieser Welt. Ich erinnere mich an die armen alten Frauen aus meiner Kindheit, die ich aus eigener Unwissenheit und Dummheit bedauerte.

Im Schicksal von orthodoxen russischen Frauen des vergangenen 20. Jahrhunderts ist das Element der Irrationalität sehr stark.

Doch sie waren glücklich, weil sie, wie es im Evangelium heißt, „nicht ihren Vorteil suchten, nicht böse dachten, nicht zornig waren und das Böse nicht nachtrugen“ (1 Kor 13,5). Sie waren die Liebe. Metropolit Antonij von Surosch sagte ganz richtig über Mutter Maria: „Sie verstand es, den Spuren ihres Herrn und Meisters zu folgen und uneigennützig, sozusagen ohne Resultat zu lieben: Menschen zu lieben, die keinen Erfolg hatten, die hoffnungslos waren ... Sie war eine wirkliche Närrin in Christus. Nach menschlichem Verstand zu urteilen, lebte sie sinnlos. Aber ist nicht das ganze Evangelium ‚sinnlos‘ in den Augen der weisen, in irdischen Dingen erfahrenen Menschen? Ist es denn nicht überhaupt völlig sinnlos zu lieben, das heißt sich völlig zu vergessen, um Gottes und des Nächsten Willen? Und ist es denn nicht so, dass Gott uns gerade so liebt: ‚Bis zum Tod, und zwar bis zum Tod am Kreuz‘?“⁴

Die Frau in der heutigen russischen Gesellschaft

Leider sind die Tendenzen, dem Leben jeden Sinn zu nehmen, in unserer Zeit nur noch stärker geworden. All das gibt es sowohl im Westen als auch in Russland. Die Jahrzehnte der sowjetischen Macht sind nicht

⁴ Sergej Hackel, Matj Marija, Paris 1975, S. 17.

ohne Folgen vorübergegangen. Generationen von Menschen in Russland wuchsen heran, ohne irgendetwas über den Glauben zu wissen.⁵ Die Lage der Frau hat sich verändert. Im Laufe vieler Jahre wurde in der sowjetischen Propaganda das Bild der Frau vom maskulinen Typ wiederholt, „einer Mitkämpferin im Kampf“, die in nichts nachgibt und häufig sogar den Mann in allen traditionellen männlichen Tätigkeitsbereichen übertrifft. Die sozialistischen Ideologen schätzten an Frauen vor allem die Fähigkeit, an der gesellschaftlichen Produktion teilzunehmen.⁶ Frauen hatten das Recht auf Hochschulbildung, das Wahlrecht und konnten auch in den 1936 zum ersten Mal einberufenen Obersten Sowjet der UdSSR gewählt werden. Frauen konnten in den höchsten

Die Frau wurde in ihren Rechten dem Mann gleichgestellt, was bedeutete, dass sie in einem System ohne Rechtsstaatlichkeit bei Verhören gefoltert werden konnte.

Staatsorganen sein, doch da im Lande ein Diktator herrschte, hatte dieses Organ nur dekorativen Charakter. Die Frau wurde in ihren Rechten dem Mann gleichgestellt, was bedeutete, dass sie in einem System ohne Rechtsstaatlichkeit bei Verhören gefoltert werden konnte.

Frauen wurden erschossen oder ohne Gerichtsverfahren in Lagern festgehalten. Frauen gruben die Erde um, schoben Schubkarren mit Sand, setzten Eisenbahnschienen zusammen und wurden so zu Siegerinnen des sozialistischen Wettbewerbs. Man war stolz auf sie und stellte sie als Beispiel heraus. Unter den Frauen gab es auch Produktionsleiterinnen, Schichtführerinnen, Fabrikdirektorinnen. Die Frauen stellten die absolute Mehrheit der Lehrer und Ärzte dar. Viele von ihnen gehörten zur „schöpferischen Intelligenz“. Eine sowjetische Frau flog als erste ins Weltall. Doch auf den Schultern der Frauen lastete so wie früher die gesamte Hausarbeit. Wenn sie erschöpft aus den Fabriken oder vom Kolchosenfeld zurückkamen, mussten sie sich um alle Sorgen des Haushalts kümmern, die sie oft einen Teil der Nacht kosteten. Ungeachtet des religiösen Gefühls, das den Menschen, besonders der Frau zu eigen ist, war die Mehrzahl der nach der Revolution geborenen sowjetischen Frauen nicht gläubig und hat in diesem Geiste auch ihre Kinder erzogen.

⁵ Es darf keine Illusion hinsichtlich der „absoluten“ Religiosität der russischen Gesellschaft im 19. Jahrhundert geben; so etwas gab es nicht. Die Situation der Herrschaft des Atheismus im 20. Jahrhundert war jedoch außergewöhnlich.

⁶ So betrug z.B. der Mutterschaftsurlaub in den sechziger Jahren gerade vier Wochen. Wenn es keine Großmütter gab, hat man Säuglinge oft allein zu Hause gelassen.

Als die Generation der Großmütter starb, wurden auch die Kirchen leerer. Wohin die religiöse Wiedergeburt führen wird, die vor gut zehn Jahren begonnen hat, ist schwer zu sagen. Heute besuchen nicht mehr als 3 Prozent der Bevölkerung die Kirche regelmäßig. Bei lebhaftem Interesse an der Orthodoxie lässt sich ein erstaunliches religiöses Analphabetentum beobachten. Unter den neu Bekehrten gibt es viele Menschen, die die lebendige Tradition der Orthodoxie nicht verspüren, die sich ihr gegenüber buchstabengetreu verhalten und deswegen nicht nur keine religiöse Kreativität im Rahmen der Tradition zulassen, sondern auch keinerlei Reflexion darüber, warum die Tradition sich so und nicht anders entwickelt hat, und ob sie immer so sein muss. Einige heute populäre Meinungen darüber, wie das kirchliche Leben aussehen soll, entstammen gewöhnlichen menschlichen Ängsten, Minderwertigkeitskomplexen, der Unfähigkeit, Verantwortung zu tragen, die so charakteristisch für die sowjetischen Menschen ist, weil das System ja alles für den Einzelnen gelöst hat. In unserer Zeit ist die russische Frau aufgerufen, nicht mehr Märtyrerin und heimliche Bewahrerin des Glaubens zu sein, sondern aktive Erleuchterin, Erbauerin und Erschafferin einer religiösen Kultur.

In unserer Zeit ist die russische Frau aufgerufen, nicht mehr Märtyrerin und heimliche Bewahrerin des Glaubens zu sein, sondern aktive Erleuchterin, Erbauerin und Erschafferin einer religiösen Kultur.

Welche Rolle kommt der orthodoxen Frau angesichts der soziokulturellen Veränderungen im 20. Jahrhundert zu? Die Frage bleibt offen. Vielleicht geschieht ja das, worüber Pavel Evdokimov schreibt: „Nachdem sie das ‚fiat‘ ausgesprochen hat, ist die Frau auch dazu vorbestimmt, nein zu sagen. Sic futurum esse non possumus. Makarius, Ambrosius, Seraphim, die früheren ‚Engel Russlands‘, die an seiner wahren Bestimmung festhalten, sie alle folgen einhellig und strahlend von Hoffnung dem Mysterium der Frau, der Vertiefung ihres Gnadendienstes. Auf die Frage, ob die Frau die Welt retten wird, antworten sie mit Gewissheit: Diese Aufgabe liegt innerhalb ihres Charismas. Aber das Evangelium sagt ohne Unterlass: ‚Wer Ohren hat zu hören, der höre‘ (Mk 4,23).“⁷

Aus dem Russischen übersetzt von Thomas Bremer.

⁷ Pavel Evdokimov, Die Frau und das Heil der Welt, Moers, Aschaffenburg 1989, S. 295.

Kulturelle Prägung und kulturelle Grenzen im neuen Europa

Begriffe und Inhalte

Das deutsche Wort „Grenze“ ist slawischen Ursprungs (von „granica“); es gehört zu den relativ wenigen slawischen Wörtern, die wir in unsere Sprache übernommen haben. Diese Beobachtung lässt nicht nur darauf schließen, dass sich germanische und slawische Stämme sehr früh voneinander abgegrenzt haben und zwischen sich eine „granica“ wussten, sondern sie weist vor allem auch darauf hin, dass zwischen den Nachbarn eine solche Form von Begegnung und Austausch bestand, in der es möglich war, dass sogar ein Wort der einen Sprache ohne große Veränderungen von der anderen entlehnt werden konnte, sodass der germanische Ausdruck „Mark“ aus dem aktiven Gebrauch verdrängt wurde.

Dieses kleine Beispiel zeigt, dass mit dem Begriff „Grenze“ sehr unterschiedliche Vorstellungen verbunden werden können. Eine Grenze mag eine schier unüberwindliche Hürde sein, wie es die Systemgrenze in Mitteleuropa einige Jahrzehnte war, oder sie kann als Ort der Begegnung, des Kontakts und des Austausches verstanden werden. Auch schließen sich diese beiden Eigenschaften von Grenze nicht notwendig gegenseitig aus: selbst die Grenze, die Europa in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts geteilt hat und die ja mitten durch Berlin gegangen ist, konnte es trotz all ihrer Monstrosität und Grausamkeit nicht verhindern, dass nicht nur Menschen (oft unter Inkaufnahme großer Risiken) und Waren sie überschritten, sondern dass sich vor allem auch Ideen und geistige Entwicklungen von ihr nicht zurückhalten ließen; sie überwand die Grenze, und zwar sowohl in östliche als auch in westliche Richtung. Es wäre also falsch, mit dem Begriff der Grenze zunächst eine nicht überbrückbare Trennung in Verbindung zu bringen. Das Ele-

Prof. Dr. Thomas Bremer, Professor für Ökumenik (Schwerpunkt: östliche Kirchen) und Friedensforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, ist Mitglied der Redaktion dieser Zeitschrift.

ment der Berührung und Begegnung ist, wie noch gezeigt werden soll, von mindestens ebenso großer Bedeutung.

Grenzen umschließen Räume, die durch sie, die Grenzen, erst ihre Gestalt gewinnen. Der Bezirk Reinickendorf in Berlin, das Land Niedersachsen oder die Republik Österreich haben sehr genaue Grenzen, und damit haben sie auch eine exakte und festgelegte Gestalt. Jeder, der es wissen möchte, kann ganz genau erfahren, was zum Bezirk Reinickendorf gehört und was eben etwa in Pankow oder im Wedding liegt. Allerdings gibt es auch Räume, die sich nicht so einfach festlegen lassen. Die Bahnhofsgegend, die Lüneburger Heide oder Mitteleuropa haben keine derart genauen Grenzen, und daher ist die Bestimmung dessen, was damit gemeint ist, erheblich schwieriger. Das verursacht bei der Bahnhofsgegend und bei der Lüneburger Heide in der Regel keine größeren Probleme, wohl aber beim Mitteleuropabegriff, und sieht man genauer hin, so muss man feststellen, dass auch der Begriff „Europa“ nicht in seinen Grenzen feststeht, wenigstens nicht in den östlichen. Manchmal wird die Ostgrenze Europas (geographisch) mit dem Ural gleichgesetzt, zuweilen wird jedoch auch gesagt, sie sei identisch mit der Grenze zwischen der westkirchlich und der orthodox geprägten Welt. Ganz offensichtlich gibt es also verschiedene Inhalte dessen, was man mit dem Begriff Europa in Verbindung bringt. Nur am Rande sei auf die Probleme verwiesen, die mit diesen beiden Erklärungen einhergehen: wenn wir den Ural als Ostgrenze Europas verstünden, bleiben Fragen wie die nach der Südostgrenze des Kontinents oder nach der Bedeutung des Mittelmeerbeckens offen; und wenn wir die Orthodoxie als Ausschlusskriterium verwenden, dann fiel Griechenland, EU-Mitglied und in vieler Hinsicht Wiege der europäischen Kultur, gleichsam unter den Tisch.

Vielleicht ist es daher sinnvoll, die Frage umzudrehen und nicht nach den Grenzen zu fragen, sondern zuerst nach den Inhalten. Wenn wir also zunächst definieren, was wir unter der Heide verstehen, dann fällt es uns leichter zu urteilen, ob eine bestimmte Gegend, ein Ort oder eine Region zur Heide gehören oder nicht. Die Grenzen werden durch das Gebiet bestimmt, welches sie umschließen, nicht umgekehrt. Demnach hätten wir also zu klären, was Europa ist, und bekämen dann – so ist zu hoffen – eine Antwort auf die Frage nach seiner Ausdehnung.

Mosaik „Europa“

Was also macht Europa aus? Es gibt zahlreiche, höchst unterschiedliche Ansätze, diese Frage zu beantworten. Zunächst wird Europa häufig als Wertegemeinschaft beschrieben. Danach sind die vor allem durch die Aufklärung vermittelten, allerdings im christlich-jüdischen Erbe zu Grunde liegenden Werte wie Anerkennung der Würde des Menschen und damit Achtung der Menschenrechte, Freiheit, Gleichheit und anderes typische Kennzeichen für das, was man unter „Europa“ versteht. In der aktuellen Menschenrechtsdebatte bezüglich der Politik gegenüber China oder dem Iran zeigt sich dieses Verständnis, und auch die damit verbundenen Konsequenzen: In der Logik des europäischen Menschenrechtsverständnisses liegt die Forderung nach der universalen

Europa setzt sich aus Gesellschaften und Staaten zusammen, in denen sich die genannten Wertvorstellungen entwickelt haben und wo sie heute mehr oder weniger konsequent angewendet, wenigstens aber verbal bekannt werden.

Gültigkeit der Menschenrechte, die dann eben bei anderen Staaten und Gesellschaften Widerstand hervorrufen kann. Europa wird also durch diese Werte zusammengehalten, ja sogar gebildet. Der Kontinent setzt sich aus Gesellschaften und Staaten zusammen, in denen sich die genannten Wertvorstellungen entwickelt

haben und wo sie heute mehr oder weniger konsequent angewendet, wenigstens aber verbal bekannt werden. Allerdings fällt damit ein rein geographisches Verständnis unseres Kontinents praktisch aus: Überall dort, wo diese Werte geachtet und hoch gehalten werden, wäre dann Europa. Nicht die Frage nach einem Wo, sondern die nach einem Wie würde dann mit dem Begriff „Europa“ beantwortet.

Es ist also klar, dass allein durch die Berufung auf die europäischen Werte noch keine Antwort auf unsere Frage gegeben werden kann. Ganz offensichtlich muss noch etwas hinzukommen, was Europa ausmacht. Oft werden hier die europäischen Traditionen genannt. Es gibt etwas, was aus Europa stammt und über die Werte hinaus gemeinschaftsbildend wirksam ist. Die religiöse Prägung des Kontinents durch das Christentum, die Aufnahme von Elementen der antiken Philosophie und Kultur sowie deren Integration in das christliche System, die besondere Form von Staatenbildung auf relativ engem Raum mit dem daraus folgenden Bedürfnis nach exakter Grenzfestlegung und der relativ intensive Austausch zwischen verschiedenen Gruppen und Einheiten, die vor allem durch Sprache geprägt sind, ließen sich hier nennen. Die vorher genann-

ten Werte werden also in solchen Traditionen und durch sie vermittelt. Die religiöse Prägung spielt hierbei eine zentrale Rolle.

Zum einen wurde Europa zum christlichen Kontinent schlechthin, zumal nach den Eroberungen des Islam, welche das Christentum auf der Arabischen Halbinsel und in Nordafrika fast vollständig verschwinden ließen. Infolge der Prägung des europäischen Westens durch die römisch-lateinische Kultur, die bald mit dem Christentum in seiner westlichen Form eng verbunden war, und infolge der Verbreitung des griechisch geprägten Christentums in Ost- und Südosteuropa sowie die vor allem durch Mönche erfolgte Kolonisation des nördlichen Osteuropa war der christliche Glaube bald fast überall auf dem Kontinent verbreitet. Die Intoleranz der christlichen Lehre gegenüber anderen Religionen hat dazu beigetragen. Das Verschwinden von allen anderen religiösen Phänomenen gehörte zum Programm der Christianisierung, wie es von den Akteuren und den Zeitgenossen verstanden wurde. Die deutliche Aufteilung zwischen den beiden Römischen Reichen sorgte nur an erstaunlich wenigen Punkten – etwa in Dalmatien oder bei der Mission der Bulgaren – für Konflikte; die meisten Auseinandersetzungen des ersten Jahrtausends zwischen dem christlichen Osten und dem Westen waren nicht durch machtpolitische Hintergründe bedingt, sondern durch unterschiedliche Interpretationen der christlichen Lehre. Hier zeigt sich ein häufig übersehener oder vernachlässigter Faktor für die Entstehung von Konflikten, nämlich die religiösen Auseinandersetzungen inhärente Dynamik, die Kompromisse erheblich erschwert.

Zum anderen kamen im Laufe der Geschichte weitere Prägungen der religiösen Gestalt Europas hinzu. Neben dem christlichen Glauben ist das Judentum zu nennen, das immer eine wichtige Rolle in Europa gespielt hat, trotz der zahlreichen und massiven Verfolgungen im Verlauf der Geschichte. Der Islam ist nach seiner Vertreibung aus Spanien in Südosteuropa, wohin er durch die Osmanen gebracht worden ist, sesshaft geworden und geblieben. Durch Eroberungen kamen weitere islamisch geprägte Gebiete an Russland.

Schließlich sind die Trennungen zu nennen, die sich innerhalb des Christentums vollzogen haben: das Schisma von 1054 (das eigentlich ein Mythos ist, weil sich die Aufhebung der Gemeinschaft zwischen östlicher und westlicher Kirche in einem langsamen Prozess vollzogen hat, welcher im ersten Jahrtausend begann und wohl erst 1204, mit dem vierten Kreuzzug, abgeschlossen war), und die Reformation des 16. Jahrhunderts mit ihren Folgen, nämlich der Entstehung der protestantischen

Kirchen. Der Kontinent hatte sich damit in drei Räume aufgeteilt: einen südlichen und westlichen katholischen, einen nördlichen evangelischen und einen südöstlichen und östlichen orthodoxen. Die Mitte war – vor allem aufgrund der besonderen Situation in Deutschland – gemischt.

Fließende Übergänge

Doch gab es vor allem an den Rändern dieser religiösen Grenzen stets Phänomene, die die Durchgängigkeit der Grenzen verdeutlichten. Einige Beispiele: Orthodoxe Gläubige und Priester lebten auf griechischen Inseln zeitweise unter katholischen Bischöfen, notgedrungen zwar, aber doch halbwegs funktionierend. Katholiken und Protestanten in Deutschland teilten sich Kirchengebäude und lernten in verschiedenen Gebieten, insbesondere in den konfessionell nicht eindeutig geprägten Städten, miteinander zu leben; orthodoxe Theologen übernahmen – häufig nach Studienaufenthalten im Westen – katholische oder evangelische Denkmodelle, um die Lehre ihrer eigenen Kirche zu systematisieren; bei den Muslimen in Südosteuropa lassen sich zahlreiche Elemente der christlichen Volksfrömmigkeit finden, bis hin zu Elementen

Religiöse Grenzen in Europa waren offenbar keineswegs undurchlässig und unüberwindbar. Das wurden sie zumeist erst dann, wenn sie mit anderen Grenzen, insbesondere in der Neuzeit mit nationalen Grenzen, zusammenfielen.

einer Marienverehrung bei bosnischen Muslimen. Das heißt nicht, dass die Konfessionen oder gar die Religionen problemlos miteinander leben konnten; wir wissen schließlich auch von vielen Konflikten und Beispielen für Intoleranz und Gegensatz. Religiöse Grenzen in Europa waren offenbar keineswegs undurchlässig und unüberwindbar. Das wurden

sie zumeist erst dann, wenn sie mit anderen Grenzen, insbesondere in der Neuzeit mit nationalen Grenzen, zusammenfielen. In diesen Fällen wurde das religiöse Bewusstsein instrumentalisiert, zum Teil auch erst geweckt, um eine Homogenisierung zu erreichen. Das lässt sich besonders in Südosteuropa deutlich beobachten und nachweisen.

Wenn man diese Phänomene als europäische Traditionen betrachten will, dann erscheint Europa als der Kontinent des religiösen Pluralismus. Damit ist hier nicht einfach ein Nebeneinander von religiösen Überzeugungen gemeint (denn das lässt sich ja auch woanders finden), sondern ein Prozess des sich gegenseitigen Beeinflussens, der hier wie

wohl nirgends sonst wirksam geworden ist. Auch an vielen anderen Phänomenen ließe sich zeigen, dass eigentlich nicht die Aufteilung in Blöcke bestimmend war, in Ostrom und Westrom, in katholische und evangelische Welt, in Christentum und Islam, sondern vielmehr die Interaktion zwischen diesen Blöcken, die sich vor allem an ihren Rändern vollzog. Zur europäischen Tradition gehört damit also die Grenzüberschreitung, die Überwindung und kritische Infragestellung der herkömmlichen Prägungen. Diese Tradition ist sicherlich nicht unabhängig von den oben genannten Werten zu denken; beide stehen in einem engen Wechselverhältnis zueinander.

Zur Verdeutlichung: Hier soll kein Idealbild von Dialog, Toleranz und friedlichem Zusammenleben gezeichnet werden. Mir sind die zahlreichen Konflikte und Probleme durchaus bewusst, die durch die religiös vermittelten Prägungen im Laufe der Geschichte entstanden sind. Doch hat das Christentum trotz seines Absolutheitsanspruchs gerade in seinen verschiedenen konfessionellen Ausprägungen und gerade in Europa einen Raum gefunden, wo Austausch, Begegnung, Übernahme von Elementen und gegenseitige Befruchtung möglich waren. Die Entstehung emanzipatorischer Ideen und die Entwicklung der Vorstellung von Menschenrechten und Menschenwürde, die ja Grundlage für unser heutiges (auch politisches) Handeln sind, sind in diesem Kontext zu sehen, auch wenn die Kirchen lange Zeit gebraucht haben, um einzusehen und positiv zu würdigen, welche Folgen ihre Lehre hatte.

Religion und Kultur

Inwieweit sind diese zunächst und vorwiegend religiösen Prägungen denn auch kulturell prägend geworden und geblieben? Trotz der zahlreichen Interaktionen und Verschiebungen im Laufe der Geschichte haben sich die zunächst religiös bedingten Unterschiede doch auf die Prägung der großen Räume in Europa ausgewirkt. Vor allem die Instrumentalisierung für die Zwecke nationaler Homogenisierung hat sich der Religion bedient. Wenn Katholisch-Sein mit der kroatischen Identität und Orthodox-Sein mit der serbischen absolut gleichgesetzt werden, dann sind Übergang und Begegnung zwischen beiden natürlich erheblich erschwert. Das betrifft dann nicht nur die Kirchen, sondern auch die neu entstandenen Gesellschaften, und es kann, wie sich gezeigt hat, Konsequenzen bis in die jüngste Geschichte haben.

Die bisherige Darstellung des Charakters der innereuropäischen kulturellen Grenzen kontrastiert mit Samuel Huntingtons berühmter These von den Kultur- bzw. Zivilisationsgrenzen: Es ist offensichtlich, dass beide Konzepte nicht miteinander übereinstimmen. Natürlich ist unbestreitbar, dass es kulturell geprägte Räume in Europa gibt (wobei gleich noch zu überlegen sein wird, was unter „Kultur“ zu verstehen ist). Doch sind diese „civilizations“ bei Huntington zu sehr als in sich verschlossen und starr dargestellt. Er übersieht die zahlreichen Berührungen und gegenseitigen Beeinflussungen und verleiht damit der Grenze zwischen ihnen eine zu große oder eigentlich eine falsche Bedeutung, da sie nur trennend ist.

Wir müssen überlegen, was wir unter Kultur verstehen, wenn wir über kulturelle Grenzen bzw. die von ihnen gebildeten kulturellen Räume sprechen. Inwieweit lässt sich sagen, dass die religiösen Prägungen in den verschiedenen Teilen Europas auch kulturell prägend gewesen sind? Ohne jeden Zweifel hat der Kult auch die Kultur beeinflusst. Barock in Oberbayern oder Böhmen sind nicht ohne den Katholizismus der Gegenreformation denkbar, die Musik eines Johann Sebastian Bach und eines Georg Friedrich Händel ohne ihren protestantischen Hintergrund nicht zu verstehen. So ist auch die Orthodoxie für die Kultur Osteuropas in weiten Teilen prägend geworden. Doch gilt das auch für eine Kultur im Sinne der Summe aller bewussten Verhaltensweisen von Menschen? Lässt sich das Verhalten von Menschen durch die ursprünglich religiöse Prägung ihrer Gesellschaft erklären, und, was noch wichtiger ist, lassen sich auch die Missverständnisse zwischen Menschen aus verschiedenen „Kulturen“ dadurch erklären und vielleicht sogar vermeiden?

Hierzu ist zu fragen, welche Rolle die Religionen bzw. die kirchlichen Prägungen denn heute in Europa einnehmen. Wie wir wissen, lassen sich in den ehemals sozialistischen Staaten Mittel- und Osteuropas Tendenzen erkennen, wonach den traditionellen Kirchen und Religionsgemeinschaften neue Bedeutung zugesprochen wird, wenn auch mit Ausnahmen. Die Kirchen sind voll, Priester genießen hohes gesellschaftliches Ansehen, und viele Menschen bezeichnen sich als religiös. Allerdings handelt es sich hierbei wohl vor allem um die zum Teil folkloristische Begleiterscheinung der gesellschaftlichen Suche nach Elementen für eine neue Identität, wie sich das leicht an soziologischen Untersuchungen zeigen lässt. Viele Menschen haben sich der traditionellen Religion ihrer Gesellschaft zugewandt, weil sie nach dem Zusammenbruch des früheren po-

litischen Systems eine neue Wertstiftung oder einen geistigen Halt finden wollten. Doch entspricht häufig die religiöse Praxis nicht dem verbalen Bekenntnis, und die genannten Untersuchungen zeigen auch, dass die Menschen sich in ihren konkreten Lebensentscheidungen nicht primär von den Werten leiten lassen, die ihnen von den Kirchen vorgegeben werden. Interessanterweise ist gerade in Polen, wo die katholische Kirche eine so große Rolle bei der Überwindung des kommunistischen Regimes spielte, die Anhängerschaft des Katholizismus seit der Wende zurückgegangen.

Die religiöse Praxis in den ehemals sozialistischen Staaten Mittel- und Osteuropas entspricht häufig nicht dem verbalen Bekenntnis.

Weiterhin ist zu überlegen, was denn eigentlich mit „Prägung“ gemeint sein kann. Ohne Zweifel gibt es historische Traditionen, die in Gesellschaften präsent sind. Bemerkenswert ist die Tatsache, dass in den ost- und mitteleuropäischen Staaten die Berufung auf die eigene Geschichte häufig großes Gewicht hat. Geschichte wird nicht nur als Vergangenheit erlebt und verstanden, sondern als Faktor, der auch die Gegenwart bestimmt. Vor allem bei politischen oder militärischen Konflikten zeigt sich, dass sich oft beide Seiten auf die Geschichte beziehen und versuchen, mit vermeintlichen historischen Rechten heutige Ansprüche oder politisches Handeln zu rechtfertigen. Am deutlichsten wurde das wohl in den Auseinandersetzungen um die Neuordnung des ehemaligen Jugoslawien sichtbar. Nicht nur bei den kriegerischen Konflikten, sondern auch in Argumentationen nach außen oder bei Verhandlungen wurde immer wieder die „historische Gerechtigkeit“ bemüht, nach der gewisse Gebiete der eigenen Seite zufallen müssten. Das Bonmot eines westlichen Beobachters, in Bosnien gebe es zuviel Geschichte pro Quadratmeter, hat in seiner ganzen Bitterkeit durchaus einen wahren Kern, und so erklärt es sich auch leicht, dass den westlichen, vor allem den amerikanischen Vermittlern von Seiten der Konfliktparteien häufig mangelndes Geschichtsbewusstsein vorgeworfen wurde.

Religion und Identität

Die heutige Prägung der ost- und mitteleuropäischen Staaten ist offensichtlich nicht mehr oder wenigstens nicht nur religiös vermittelt. Vielmehr wirken eine ganze Reihe von Elementen identitätsprägend; „patchwork identity“ ist der Begriff, den die anglophonen Sozialwissenschaf-

ten hierfür geprägt haben. Dabei darf nicht übersehen werden, dass auch die Jahrzehnte kommunistischer Herrschaft für viele Menschen große Bedeutung erlangt haben. Das bedeutet nicht, dass diese Menschen die Wende bedauern würden oder sich nach den alten Zeiten zurücksehnten. Doch haben die Umstände, unter denen sie einen großen Teil ihres Lebens verbracht haben, eben prägend auf sie eingewirkt. Viele Probleme im Verhältnis zwischen Ost- und Westdeutschen lassen sich auf dieses Phänomen zurückführen. Gerade auch hier, an dieser Mehrfachprägung, zeigt sich die Fähigkeit Europas zur gegenseitigen Beeinflussung, zum Pluralismus (im oben genannten Sinne) und zur Grenzüberschreitung, zur Überwindung der Starrheit der Blöcke. Einfache Sichtweisen und Lösungen helfen hier nicht weiter.

Was ist nötig, damit aus dieser Grenzüberschreitung auch wirklich eine Grenzüberwindung wird, damit also die Ausnahme die Regel wird? Wenn tatsächlich die Identitäten aus verschiedenen Elementen zusammengesetzt sind, dann gibt es Überlappungen. Die Huntingtonsche Trennung gilt auch hier nicht. Ein konkretes Beispiel: Die mitteleuropäischen Staaten Polen und Tschechien gehören durch ihre religiöse Tradition und durch lange Jahrhunderte ihrer Geschichte dem westlichen, lateinischen Europa an. Durch ihre sprachliche Prägung bilden sie einen Teil der slawischen Welt, und in der Geschichte hatte vor allem Polen immer wieder mehr oder weniger starke Berührungspunkte mit dem orthodox (oder besser: ostkirchlich) geprägten Osten. Die jüngste Geschichte, in der Polen und die damalige Tschechoslowakei zum Sowjetblock gehörten, bildet jedoch natürlich auch einen Teil der Prägung dieser Länder und ihrer Gesellschaften. In dieser einmaligen Kombination können sie also in einer einzigartigen Weise eine Brückenfunktion zwischen dem europäischen Osten und dem Westen erfüllen. Das böse Wort „Zwischeneuropa“, das mit so vielen leidvollen Erfahrungen für die polnische Geschichte behaftet ist, könnte so eine neue Bedeutung erhalten: Damit kann ein eigener Raum gemeint sein, der, da er Elemente von zwei Traditionen in sich birgt, eine gewichtige Rolle in beiden „Kulturkreisen“ spielt. Die verschiedenen Grenzen, durch die „Zwischeneuropa“ gebildet wird, zeigen sich gerade hier in ihrer Durchlässigkeit und in ihrer verbindenden Funktion. Die alte Befürchtung, nirgends richtig dazuzugehören, wird durch die neue Fähigkeit abgelöst, für die beiden benachbarten Räume durch Austausch, Vermittlung und Kontakt geradezu unentbehrlich zu sein. Das Patchwork, aus dem jede europäische Identität besteht, wird damit zur notwendigen Voraussetzung für

Grenzüberwindung; es lässt sich sogar sagen, dass Grenzen in dem Sinne, dass sie feste und starre Blöcke umgeben, dann gar nicht mehr gegeben sein können, wenn wir die Wirklichkeit anerkennen, dass es keine eindeutigen und eindimensionalen Identitäten geben kann. Damit wird auch die Vorstellung von zwei festen Räumen in Europa, nämlich Ost und West, hinfällig, die nach 1990 nur ihre ideologische Konnotation verloren hatte, sonst aber durchaus noch präsent war. Es ist ja etwa auch leicht einzusehen, dass eine Aussage wie „Die Ukraine gehört zu Osteuropa“ nicht der komplexen Wirklichkeit dieses Landes gerecht werden kann.

Kulturelle Grenzen und Prägungen im neuen Europa sind also komplexe Wirklichkeiten, die allerdings auch Chancen in sich bergen. Jeder Versuch, einfache und eindimensionale Erklärungen für diese Phänomene zu finden, muss zum Scheitern verurteilt sein.

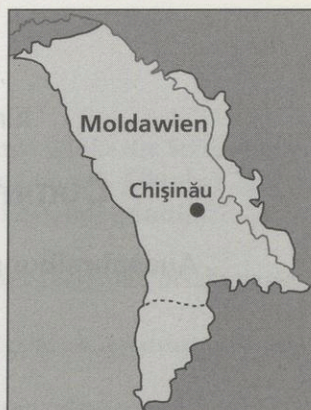
Kulturelle Grenzen und Prägungen im neuen Europa sind also komplexe Wirklichkeiten, die jedoch auch Chancen in sich bergen. Jeder Versuch, einfache und eindimensionale Erklärungen für diese Phänomene zu finden, muss zum Scheitern verurteilt sein. Doch beim Versuch, aus diesen Erkenntnissen, die ja aus der Sicht vieler politischer und wirtschaftlicher Entscheidungsträger in den Bereich der „soft facts“ gehören, Folgerungen für politisches Handeln zu ziehen und wirtschaftliche Entscheidungen zu treffen, sie also in den Bereich der „hard facts“ zu übertragen, ergeben sich zahlreiche Schwierigkeiten. Es stellt sich vor allem die Frage, ob sich mit den religiös bedingten Prägungen überhaupt sinnvoll agieren lässt, da doch zumindest in Westeuropa die Religion gesellschaftlich eine immer geringere Rolle spielt. Allerdings muss beachtet werden, dass sie sich eben von ihrer religiösen Herkunft gelöst haben und selbständige Faktoren geworden sind, die unabhängig von der Religion wirksam sind. Wenn man das einsieht, dann kann man auch nicht mehr auf den Gedanken kommen, die jugoslawischen Zerfallskriege seien mit dem konfessionellen Unterschied zwischen katholischen Kroaten, orthodoxen Serben und muslimischen Bosniaken zu erklären. Und die Tatsache, dass Russland orthodox geprägt ist, macht dann auch nicht eine Integration des Landes in die europäischen Strukturen a priori unmöglich.

Die kulturellen Prägungen stehen als selbständige Elemente innerhalb der vorher skizzierten europäischen geistigen Landschaft; sie unterscheiden sich zwar deutlich voneinander, gehören aber eben alle zu diesem bunten Bild Europas. Unser Kontinent würde verlieren, wenn das

Überwinden der Grenzen oder die „Entgrenzung“ bedeuten würde, dass die Unterschiede nivelliert werden. Er lebt durch die Vielfalt und Bunt-heit, die im Rahmen der zu Grunde liegenden europäischen Tradition ihre eigene Dynamik entfalten. Die unterschiedlichen kulturellen Prä- gungen stellen gleichsam Subsysteme des Obersystems Europa dar. In- nerhalb dessen tragen sie zu seiner Verwirklichung bei, ja sie machen es erst möglich, dass unser Kontinent als Erdteil der Vielfalt, des Austau- sches und der Begegnung gesehen wird. Es ist an uns als Bürgern Euro- pas, diesen Zustand, der nicht gottgegeben ist, zu schätzen und zu be- wahren.

Länderinfo Moldawien

Fläche:	33.800 km ²
Einwohner:	4.300.000 (1999)
Hauptstadt:	Chişinău
Ethnische Gruppen:	
64%	Moldawier
14%	Ukrainer
13%	Russen
4%	Gagausen
2%	Juden



Geschichtlicher Überblick:

Das Gebiet des heutigen Moldawien war ab Mitte des 14. Jahrhunderts Teil des litauischen Großfürstentums und kam nach wechselvoller Geschichte im 17. Jahrhundert größtenteils unter osmanischen Einfluss, 1812 an Russland. Zwischen 1918 und 1940 gehörte es zu Rumänien, anschließend als Moldawische SSR zur Sowjetunion. 1991 wurde Moldawien unabhängig (Republik Moldova) und Teilstaat der GUS. Gagausien (im Süden, Hauptstadt: Comrat) mit 180.000 Einwohnern auf 1.800 km² und Transnistrien (im Osten, Hauptstadt: Tiraspol) mit 700.000 Einwohnern auf 5.000 km² verfügen über einen Autonomiestatus. Transnistrien versteht sich als unabhängiger Staat, ist aber international nicht anerkannt.

Politisches System/Sprache:

Parlamentswahlen werden alle vier Jahre abgehalten. Das Staatsoberhaupt wird seit einer Verfassungsänderung im Juli 2000 vom Parlament gewählt. – Amtssprache ist das dem Rumänischen verwandte Moldawisch (vor 1940 und seit 1989 wieder in lateinischer Schrift).

Staatspräsident: Wladimir Woronin (seit 2001)

Ministerpräsident: Waile Tarlew (seit 2001)

Ökonomische und soziale Rahmendaten:

Moldawien gehört zu den ärmsten Ländern der GUS. Nach (unsicheren) Schätzungen verfügen die meisten Einkommensbezieher über weniger als 100 EUR monatlich, jedoch leben viele Bürger ohne regelmäßiges Einkommen und können oft nur dadurch existieren, dass Verwandte in Rumänien oder Italien Schwarzarbeit leisten. Das Bruttoinlandsprodukt beträgt pro Einwohner ca. 2000 EUR pro Jahr. Die Inflationsrate lag 1999 bei über 30%, die Arbeitslosenquote bei 11%. – Moldawien gilt als wichtiges Ursprungsland des Frauenhandels.

Kirchliche Strukturen:

In Moldawien leben etwa 20.000 *römisch-katholische* Christen, die übrigen Bewohner sind überwiegend *russisch-orthodox* oder *rumänisch-orthodox*. Die katholische Diözese Chişinău mit ihren 10 Pfarreien wird von Bischof Anton Cosa geleitet. Die in Moldawien wirkenden Priester stammen überwiegend aus Polen und Rumänien.

Renovabis-Projekte und Schwerpunkte der Förderung:

Schwerpunkte der Zusammenarbeit liegen in den Bereichen Ausstattung von Pfarreien und Sozialarbeit. In Zusammenarbeit mit anderen Organisationen werden zudem Bildungsprogramme insbesondere für Frauen durchgeführt.

Forschungsinstitut
für Philosophie Hannover

Commerzbank-Fellowships

Ausschreibung von zwei Forschungsstipendien



Bewerbung bis zum 1. Juni 2002

Das Forschungsinstitut für Philosophie Hannover, eine kirchliche Stiftung des öffentlichen Rechts, will in relevanten und aktuellen sozialemischen Fragen, die im Schnittpunkt von Wissenschaft, Kultur, Religion, Ethik und Politik stehen, einen Beitrag zu zivilgesellschaftlichen Verständigungsprozessen leisten. Dies geschieht interdisziplinär im Kontakt mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen und im Austausch zwischen verschiedenen Ländern, Kulturen und Religionen. Im Kontext der bevorstehenden EU-Erweiterung erhält der Austausch mit Ost- und Mitteleuropa besondere Bedeutung. Zur Förderung dieses Austausches lädt das Forschungsinstitut für Philosophie Hannover mit Unterstützung der Commerzbank-Stiftung Stipendiaten aus Ost- und Mitteleuropa an das Forschungsinstitut ein. Die Stipendiaten sollen ein Projekt verfolgen, das unter dem Rahmenthema „Die Wirkungen von gesellschaftlichen Modernisierungsprozessen auf kulturelle und religiöse Selbstverständnisse und ihre Bedeutung für die politische und wirtschaftliche Steuerbarkeit von Transformationsprozessen“ steht.

Leistungen des Forschungsinstituts

- Stipendium für die Dauer von bis zu zwölf Monaten (Höhe des Stipendiums derzeit EUR 700,- monatlich), Beginn des Stipendiums: 1. Oktober 2002
- Kostenlose Unterkunft und ein Arbeitsplatz im Forschungsinstitut
- Übernahme der Kosten für An- und Rückreise
- Wissenschaftlicher Austausch in einem engagierten Team im Forschungsinstitut für Philosophie
- Hannover als Stadt mit hoher Lebensqualität und guter Ausstattung mit wissenschaftlichen Bibliotheken
- Zur Veröffentlichung der in Hannover erarbeiteten wissenschaftlichen Ergebnisse kann ein Druckkostenzuschuss gewährt werden.

Bewerbungsvoraussetzungen

- Abgeschlossenes Studium in einem human-, sozial- oder geisteswissenschaftlichen Fach
- Gute deutsche Sprachkenntnisse
- Exposé (in deutscher Sprache) als Nachweis eines wissenschaftlichen Projektes innerhalb des Rahmenthemas, das eine sozioethische Relevanz sowohl für das eigene Herkunftsland wie für den Prozess des Zusammenwachsens Europas aufweist

Nähere Informationen zum Forschungsinstitut für Philosophie Hannover erhalten Sie unter www.fiph.de. E-mail für Rückfragen: kontakt.fiph@t-online.de

Bewerbungen werden bis zum **1. Juni 2002** erbeten an:

apl. Prof. Dr. Gerhard Kruij
Direktor des Forschungsinstituts
für Philosophie Hannover
Gerberstrasse 26
30169 Hannover
Deutschland

Ungarn gehört zu den Ländern, die auf dem Weg in die Europäische Union am weitesten vorangeschritten sind. Zsuzsanna Bögre, Soziologin und Mitarbeiterin der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, beschäftigt sich besonders mit der Situation der Frau in der ungarischen Gesellschaft. Ihr nachfolgender Bericht vermittelt grundlegende Informationen.

Frauen in Ungarn

Im September 1995 wurde in Ungarn ein Sekretariat für Frauenfragen im Arbeitsministerium ins Leben gerufen. Eine seiner Aufgaben besteht darin, überregionale statistische Daten und Informationen zu sammeln und weiterzugeben. Zahlreiche wissenschaftliche und populärwissenschaftliche Bücher und Artikel sind zu dieser Thematik erschienen. Vom Ministerium für Soziales und Familie wurde eine Bücherreihe gestartet. Der jüngste Band erschien 1999 unter dem Titel „Szerepváltozások. Jelentés a nők és férfiak helyzetéről 1999“ (Rollenwandel. Bericht über die Lage der Frauen und der Männer 1999). Dieser Studienband bildet die Basis der Darstellung.

Familie, Ehe, Kinder

Nach den Ergebnissen der Werte- und Verhaltensforschung hat die Ehe in der ungarischen Gesellschaft einen hohen Stellenwert. Die Kernfamilie wird als die wichtigste Größe angesehen, wobei allerdings zahlreiche Herausforderungen auf ihr lasten. Dies hat zu gravierenden Veränderungen geführt: Rückgang der Eheschließungen, unverändert hohe Scheidungsrate sowie trotz sinkender Geburtenrate wachsende Zahl außerehelicher Schwangerschaften. Der Prozess des Wandels der Familienmodelle und der Formen des Zusammenlebens hat bereits Anfang der achtziger Jahre eingesetzt. Die Veränderungen sind inzwischen spektakulärer geworden und haben sich, wie die nebenstehende Tabelle zeigt, beschleunigt.

Die Hälfte der Frauen über fünfzehn Jahre war zum Zeitpunkt der Erhebung, im Jahr 1999, verheiratet. Die Angaben lassen zwei Feststellungen zu: Erstens ist die traditionell hoch geschätzte Ehe nach wie vor die meist akzeptierte Form des Zusammenlebens in Ungarn. Zweitens hat sich aber ihre Akzeptanz in der Gesellschaft verändert. Im Vergleich zu 1949 (59,1 Prozent) ist bis zum Jahr 1999 (50,5 Prozent) ein klarer Rückgang der Zahl jener zu beobachten, die im Ehestand leben. Charakteristisch ist ferner die Erhöhung des Heiratsalters. Ein Großteil der jungen Menschen heiratet später als in früheren Jahrzehnten. Während die Eheschließungen zurückgingen, hat die soziale Akzeptanz anderer, außerehelicher Lebensgemeinschaften zugenommen. Im Vergleich zu den Ländern Westeuropas ist ihr Anteil in Ungarn allerdings weiterhin gering. Seit

	ledig	verheiratet	verwitwet	geschieden	insgesamt
	Frauen über 15 (in Prozent)				
1949	22,7	59,1	16,6	1,6	100,0
1980	13,8	64,3	16,3	5,6	100,0
1990	15,9	58,1	17,8	8,2	100,0
1995	19,2	53,7	18,1	9,0	100,0
1996	19,7	52,9	18,1	9,3	100,0
1997	20,3	52,1	18,1	9,5	100,0
1998	20,7	51,3	18,2	9,8	100,0
1999	21,2	50,5	18,2	10,1	100,0

Quelle: Andras Klinger: *Magyarország népességfejlődése (Die Bevölkerungsentwicklung Ungarns)*. Statisztikai Szemle, 1996, 8–9, S. 635; *Magyar Statisztikai Zsebkönyv (Statistisches Taschenbuch Ungarns)*, 1999.

der Systemwende ist jedoch deren soziale Akzeptanz verändert. Laut einer Umfrage von 1994 lebten 15 Prozent der 20 bis 24-Jährigen in einer außerehelichen Lebensgemeinschaft; 1980 lag dieser Anteil erst bei einem Prozent. Aus der Tabelle wird ferner ersichtlich, dass der Anteil der in Scheidung Lebenden (10,1 Prozent) im Vergleich zu 1949 (1,6 Prozent) sprunghaft zugenommen hat. Dieser Anteil begann in den achtziger Jahren anzusteigen, eine Tendenz, die sich in den neunziger Jahren fortsetzte. Der Anteil der Verwitwetten hat im Vergleich zu den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg nicht abgenommen, sondern erhöhte sich sogar. Wegen der ungünstigen Sterblichkeitsrate der männlichen Bevölkerung Ungarns wird ein großer Teil der Frauen in ihren letzten Lebensjahren zur Witwe. Verwitwet zu sein, verbunden mit den finanziellen, seelischen und gesellschaftlichen Folgen, ist in Ungarn in erster Linie ein Frauenproblem.

Nicht nur die Institution Ehe, sondern auch die traditionelle Orientierung auf Kinder hin befindet sich im Wandel. Erhebungen unter jungen Frauen und Ehepaaren ergaben, dass der Rückgang der Kinderzahl nicht durch die Abschwächung des Wertes des Kindes, sondern durch den Wandel des einschlägigen Verhaltens bedingt ist. Am folgenreichsten ist das Hinausschieben der ersten Schwangerschaft in ein immer höheres Lebensalter. Frauen bringen ihr erstes Kind nicht unter 25, sondern immer häufiger erst mit 25 bis 29 Jahren zur Welt. Demzufolge wird die Wahrscheinlichkeit, dass Frauen zu einem zweiten oder dritten Kind bereit sind, immer geringer. Die Sehnsucht nach Kindern wird mit einem oder vielleicht maximal zwei Kindern befriedigt. Die Verschiebung der Schwangerschaften in ein höheres Alter hängt, wie die Untersuchungen ergeben haben, mit den Schwierigkeiten zusammen, Mutterschaft und Berufstätigkeit miteinander zu vereinbaren. Hinzu kam nach der Wende der Wandel in der Wirtschaftsstruktur. Unsicherheit des Arbeitsplatzes und drohende Erwerbslosigkeit schufen eine gesellschaftliche Atmosphäre, in der sich Frauen im reproduktiven Alter (also etwa zwischen 18 und 40 Jahren) als diskriminiert empfanden. Wenn diese aber in ihrer reproduktiven Phase das Gefühl haben, als

Mütter schwieriger eine Stelle zu bekommen, und wenn sie sich auf dem Arbeitsplatz benachteiligt fühlen, kann in gewissen Schichten sehr wohl eine Einschränkung der Reproduktionsfunktion eintreten. Wünschenswert ist es allemal, diesem Prozess mit familienpolitischen Maßnahmen Einhalt zu gebieten, um die ungünstigen Entwicklungen zu korrigieren.

Arbeit und Karriere

Zur Zeit des Sozialismus, vor der Wende, zeichneten sich die ungarischen Frauen durch eine hohe wirtschaftliche Aktivität aus. Die überwiegende Mehrheit der Frauen war berufstätig, der Beschäftigtenanteil unter den Frauen übertraf weit das Niveau westlicher Gesellschaften. Diese Situation änderte sich Anfang der neunziger Jahre. Der Grund liegt zum Teil im Rückgang der Beschäftigungszahlen. Außerdem nahm der Anteil der Rentner, der inaktiven Familienmitglieder und der Arbeitslosen zu. Der Anteil der Frauen in einem Arbeitsverhältnis war 1997 in Ungarn kleiner (31,1 Prozent) als im Durchschnitt der Mitgliedsstaaten der Europäischen Union (32,2 Prozent). Beim Vergleich muss allerdings beachtet werden, dass der Anteil der erwerbstätigen Frauen in den Ländern der Europäischen Union stufenweise zugenommen hat und so das Niveau von 32 Prozent erreichte. In Ungarn vollzieht sich hingegen eine abnehmende Entwicklung, die allerdings auch günstige Auswirkungen hat. Die durchschnittliche Qualifikation der berufstätigen Frauen hat sich zum Beispiel erhöht, weil Frauen mit einem niedrigeren Schulabschluss von dem Beschäftigungsrückgang mehr betroffen wurden. Weiterhin hat sich die Gruppe der berufstätigen Frauen verjüngt, weil in der Generation der über Fünfzigjährigen mehr Frauen aus dem Berufsleben ausgeschieden sind. Frauen konnten so in der sozioökonomischen Umgestaltung des Landes erfolgreich mitwirken. Der Erfolg lässt sich unter anderem daran feststellen, dass in den ersten Jahren nach der Wende der Frauenanteil in den Chefetagen zugenommen hat (von 33 Prozent auf 37 Prozent). Im Einklang damit ist der Unterschied zwischen den durchschnittlichen Gehältern der Männer und der Frauen kleiner geworden, obwohl die Männer weiterhin einen Vorsprung haben. Ergänzend dazu ist, im Vergleich zu den achtziger Jahren, der Frauenanteil unter den Unternehmern gewachsen (von 33 Prozent auf 40 Prozent).

Diese Angaben bedeuten nicht, dass in Ungarn so viele Frauen leitende Positionen bekleiden, wie es potenziell möglich wäre. Auch in den Karrierechancen der Männer und der Frauen gibt es nach wie vor Ungleichheiten, die sich jedoch verändern. Die Forschung belegt eindeutig, dass bei einer Bewerbung für einen Posten der Schulabschluss den Ausschlag gibt. In dieser Hinsicht sind die Frauen den Männern gegenüber nicht benachteiligt. Nach Angaben aus den neunziger Jahren sind Frauen in höherem Maße am Hochschulstudium beteiligt als Männer. Ihrer Schulbildung nach sind also die Frauen in einer günstigeren

Position als die Männer. Dieser Vorsprung schlägt sich allerdings im Karriereverlauf nicht nieder. Der Grund dafür kann darin liegen, dass das in den Bildungsinstitutionen angeeignete Wissen Frauen seltener als Männer dazu bewegt, ihre zukünftige Karriere bewusst zu planen und ihr Leben danach zu richten. Diese Differenz der Verhaltensweisen ist auf die unterschiedliche Sozialisierung der Geschlechter zurückzuführen. Im Endergebnis nahm jedenfalls der Anteil der Frauen in Führungspositionen innerhalb der Wirtschaftselite in den letzten zehn Jahren nicht zu, sondern blieb bei 1/6 dieser sozialen Schicht.

Gesundheit

Über den Gesundheitszustand der Frauen kann am leichtesten Auskunft gegeben werden, wenn dieser mit dem Gesundheitszustand der Männer verglichen wird. In Industriestaaten mit einem entwickeltem Gesundheitsbewusstsein leben Frauen im Durchschnitt 6 bis 7 Jahre länger als Männer. In Ungarn besteht in der Lebenserwartung der Geschlechter ein größerer Unterschied. 1998 lag die Lebenserwartung der Frauen bei 75,2 und die der Männer bei 66,1 Jahren. Die Differenz beträgt also 9,1 Jahre. Wenn wir noch daran erinnern, dass diese Differenz zur Zeit der Jahrhundertwende lediglich 1,6 Jahre betrug, so kann der Schluss gezogen werden, dass in dieser Hinsicht die Frauen erheblich mehr von der sozioökonomischen Entwicklung des 20. Jahrhunderts als die Männer profitiert haben. Die günstigeren Lebenschancen lassen sich auf mehrere Faktoren zurückführen. Unterschiede in der Lebensweise spielen nachgewiesenermaßen dabei eine wesentliche Rolle. Frauen rauchen und trinken weniger und ernähren sich gesünder. Ferner gehört zum Bild, dass Frauen in Ungarn mit ihrem Gesundheitszustand weniger als die Männer zufrieden sind und folglich öfter ihren Arzt aufsuchen. Die geschlechtsspezifische Differenz in der Häufigkeit des Konsultierens eines Arztes ist im Wesentlichen unabhängig vom Gesundheitszustand. Die gesunden Männer suchen ihren Arzt jährlich 1,5 mal, die gesunden Frauen dagegen 2,7 mal, die kranken Männer 9,1 mal und die kranken Frauen 11,1 mal auf. Man kann daraus schließen, dass sich die Wahrnehmung einer Krankheit im Prozess der Sozialisierung bei den beiden Geschlechtern unterschiedlich entwickelt. Die Feststellung, wonach Frauen gesünder und geregelter leben und weniger Gesundheitsrisiken ausgesetzt sind, trifft auf die Gesamtheit der Bevölkerung zu. Im Leben der jüngeren Generation sind aber die gesundheitsschädigenden Einflüsse auch bei den Frauen häufiger geworden.

* * *

Insgesamt kann festgestellt werden: Als Frau geboren zu sein, bedeutet in der heutigen Welt eine besondere Herausforderung, deren Bewältigung nicht leicht ist. Dies gilt auch und gerade in einer Gesellschaft wie der ungarischen, in der sich ein radikaler Wandel vollzieht.

Was trennt uns, was verbindet uns mit dem Osten?

Seit vielen Jahren streiten Geographen, Politik- und Kulturwissenschaftler über den Begriff „Osteuropa“. Die geographische Annäherung ist scheinbar noch am einfachsten. So bestimmen Geographen die Ostgrenze Europas anhand des Urals, was z.B. die Bewohner von Nowosibirsk nicht gerade freut, die sich doch auch als Europäer und nicht als Euro-Asiaten, Eurasier oder andere künstliche Sprachschöpfungen verstehen. Die Annäherung an den Begriff des „Ostens“ über das Definieren von geographischen oder auch kulturell-religiösen Grenzen, wie etwa zwischen orthodoxer und nicht-orthodoxer Welt, ist zwar auf der Landkarte abbildbar, hilft aber auch nicht unbedingt weiter, wenn man Trennendes und Gemeinsames in Europa definieren möchte.

Der Versuch der „Abgrenzung“ zeigt vielmehr, dass Menschen sich nach klaren Grenzen und eindeutigen Definitionen sehnen. Indem wir Unterschiede feststellen, definieren wir uns selbst. Ob diese Definition jedoch positiv ist, sei dahin gestellt. Denn dient nicht die Feststellung, dass jemand anders ist, oft dazu, sich besser zu finden, das eigene Herkunftsland, in das man zufällig hineingeboren ist,

eingeschlossen? Die Sehnsucht nach Abgrenzung würde erklären, warum in letzter Zeit eher gefragt wird „Wo endet Europa?“ als nach Inhalten, wie Europa gestaltet werden solle oder welche Konzepte und Ideen damit verbunden sein sollen. Erinnern wir uns ein wenig: Erst seit 1989 ist es überhaupt möglich, darüber zu debattieren, wo die Grenzen Europas liegen und wer zu Europa gehört. Diese Fragen stellten sich erst nach dem Auseinanderbrechen der Sowjetunion im Jahr 1991, als sich der so genannte Ostblock auflöste. Mit dem Zerfall der Sowjetunion und der neu gewonnenen Souveränität der mittel- und osteuropäischen (MOE-)Staaten stand Europa vor der politischen und wirtschaftlichen Neuordnung.

Die Europäische Union (EU) bietet ein Konzept der politischen und ökonomischen Integration, damit der Überwindung von Grenzen. Dennoch darf man dabei nicht übersehen, dass die osteuropäischen Länder andere Erwartungen an die EU und die übrigen internationalen Institutionen haben als ihre westeuropäischen Nachbarn: Nach dem Zerfall der Sowjetunion hatten die Länder Ostmittel- und Osteuropas zum ersten Mal seit 1945 die Möglichkeit, über die Zu-

Dr. Heike Dörrenbächer ist die Geschäftsführerin der Deutschen Gesellschaft für Osteuropakunde in Berlin.

sammenarbeit mit westlichen und internationalen Institutionen und Organisationen selbst zu entscheiden. Es zeigte sich sehr schnell, dass die meisten Länder Mitteleuropas an dem Erfolgsmodell der westeuropäischen Integration teilhaben wollten und sich um die rasche Anbindung an die EU, den Europarat, die NATO und die WEU bemühten. Dabei betrachteten die MOE-Staaten die Mitgliedschaft in der EU und der NATO als ökonomische und politische Garantie für eine dauerhafte Beteiligung an der wirtschaftlichen und politischen Stabilität Europas. Da die NATO im Jahr 1999 nur drei neue Mitglieder (Polen, Ungarn und Tschechien) aufgenommen hat, richten sich heute viele Hoffnungen auf eine Mitgliedschaft in der EU, die inzwischen mit zehn Staaten Mittel- und Osteuropas Beitrittsverhandlungen aufgenommen hat. Allein schon aufgrund der großen Zahl, aber auch der Erwartungen der Beitrittskandidaten hat die Erweiterung der EU quantitativ und qualitativ eine völlig neue Bedeutung für die Neuordnung Europas erhalten.

Während für die Länder Mittel- und Osteuropas der Wunsch nach ökonomischer und politischer Stabilität an erster Stelle steht, sind die westeuropäischen Nachbarn zwar ebenfalls an einer Stabilisierung der Region, allerdings unter anderen Vorzeichen, interessiert: Ihnen geht es nicht unerheblich um die Angst vor Migration oder grenzüberschreitender Kriminalität, deren Überschwappen gerade aus dem Osten Europas befürchtet wird. Dabei zeigen seriöse Untersuchungen, dass die Arbeitsmi-

gration eher ein Mythos ist, der für Grenzregionen problematisch sein kann, nicht aber die Grundfesten der EU erschüttert. Die größte Angst der westeuropäischen Nachbarn ist zweifellos die Angst vor negativen Auswirkungen einer Osterweiterung auf die Arbeitsmarktsituation im eigenen Land. So fällt auf, dass die Zustimmung zur Erweiterung der EU direkt proportional zur räumlichen Entfernung von den Grenzen zu Osteuropa zunimmt: Griechenland und Spanien, auch Irland haben offenbar sehr viel weniger Angst vor einer Arbeitskräftewanderung als Deutschland, Österreich und Italien. Dabei sind es gerade Deutschland, Österreich und Italien, die wirtschaftlich am meisten von der Marktnähe zu Osteuropa profitieren.

Auch in anderen Punkten unterscheiden sich die Verhaltensweisen von Ost- und Westeuropäern. So haben Osteuropäer an ihren westeuropäischen Nachbarn in der Regel ein großes Interesse, das in die umgekehrte Richtung so nicht vorhanden zu sein scheint. Dies zeigt sich an vielen kleinen Beispielen. Während die Entdeckung- und Reiselust unserer Nachbarn im Osten nach Passau, Paris und Portugal ungebrochen scheint, betrachten Westeuropäer schon Reisen nach Polen weiterhin als Abenteuer, nicht zu denken an Urlaubsfahrten in das weiter dahinter liegende östliche Europa. Natürlich ist der Ruf nach Jugendaustausch, dem Ausbau des deutsch-polnischen Jugendwerkes und ähnlicher bilateraler Institutionen auch mit der Ukraine und Russland richtig. Dies allein wird jedoch

nicht zu einer größeren Verständigung zwischen den Nachbarn führen. Dazu bedarf es schon eines politischen Willens, auch gegen die Versuche des Wahlkampfes, eine Politik der Integration in Europa voranzutreiben. So mag es opportun und ohne Zweifel populär sein, im Wahljahr auf die Bürokratie der EU, die Kosten der Osterweiterung und die Demokratiedefizite im allgemeinen zu schimpfen. Für die Überwindung von Grenzen und die Beantwortung der Frage „Was verbindet Ost und West miteinander, und wie wollen wir Europa gestalten?“ ist mehr als nur eine Abgrenzung erforderlich. Eine neue Wahrnehmung der Nachbarn braucht Zeit.

Insgesamt wäre es vielleicht hilfreicher, weniger nach der Finalität Europas zu fragen, als über gemeinsame Projekte nachzudenken. Wer weiß denn schon, ob nicht längerfristig auch Russland und die Ukraine Mitglieder der EU sein können? Und wem dies zu weit geht, der mag sich trotzdem offen halten für die vielfältigen Möglichkeiten der Kooperation unterhalb der Mitgliederebene, die bereits jetzt existieren, wie z.B. die Partnerschafts- und Kooperationsabkommen, die „Partnership for Peace“ im Rahmen der NATO und die Aussicht, an einer gesamteuropäischen Freihandelszone teilzunehmen, wenn die binnenwirtschaftlichen Voraussetzungen der osteuropäischen Nachbarn dies zulassen. Das gemeinsame Interesse an einem stabilen Europa ohne jugoslawische Verhältnisse verbindet uns. Unterschiedliche Erwartungen an die Geschwindigkeit der

ökonomischen Anpassung trennen uns. Auch der Eiserne Vorhang, der Europa bis 1989 geteilt hat, wirkt noch nach. Natürlich verbindet uns eine gemeinsame Geschichte, die auf dem relativ engen Raum in Europa nicht zuletzt viel Leid zur Folge hatte und als Bezugspunkt für eine gemeinsame Zukunft nicht ausreicht. Das Besinnen auf gemeinsame Werte wie z.B. Grund- und Menschenrechte hatte vor allem in der Umbruchsphase in Osteuropa große Bedeutung und hat erheblich zum Sturz der totalitären Systeme in Osteuropa beigetragen. Heute gilt es jedoch, gemeinsame Werte in einer europäischen Verfassung zu definieren. Zum ersten Mal sitzen West- und Osteuropäer in der EU darüber an einem Tisch, wenngleich die Osteuropäer, solange sie noch nicht Mitglied sind, mit dem Beobachterstatus vorlieb nehmen müssen.

Mit dem Projekt der europäischen Integration sind wir auf einem guten Weg, Trennendes zu überwinden. Wenn es uns gelingt, pragmatisch Interessen zu benennen und diese in praktische Politik umzusetzen, ist viel erreicht. Wichtig erscheint in Zukunft, auch diejenigen Staaten in eine enge Kooperation einzubeziehen, die nicht unmittelbar Mitglied der EU werden können. Ansätze und Instrumente dafür existieren bereits. Es geht in der Beziehung zwischen Ost und West vor allem darum, Grenzen im Denken und Handeln zu überwinden und Gemeinsamkeiten nicht nur philosophisch, sondern konkret zu entwickeln.

Wie sehen wir den Westen, wie sieht der Westen uns?

Russland und Europa, Russland und der Westen – um dieses Thema drehen sich zahlreiche Interpretationen der russischen Vergangenheit und Gegenwart. Für Russland ist diese Gegenüberstellung ganz traditionell: Spätestens seit den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts spielen sich die Diskussionen über Russland und seinen Platz in der Welt entlang der Achse „Westertum – Patriotismus“ ab. Die Gegenüberstellung von Russland und der westlichen Welt ist eine der tragenden Konstruktionen der russischen Kultur. Die Vertreter der ersten Gruppe vermuten, dass „Russland in die westliche Gemeinschaft integriert wird“ und „die russische Gesellschaft von westlichen Werten durchdrungen wird“ – und das sei gut; die anderen hingegen sind der Auffassung, dass „der Westen Russland auffrisst“ und „Werte, die der russischen Kultur fremd sind, das nationale Bewusstsein vergiften“ – und das sei schlecht.

Im restlichen Europa betrachtet man Russland ebenfalls häufig nicht als ein Land, das wie die übrigen europäischen Länder über eine eigene Geschichte und Kultur verfügt, die

unabtrennbarer Bestandteil des gesamteuropäischen Erbes ist. Der westliche Beobachter blickt auf unser Land und sieht einen nicht ganz verständlichen und deswegen etwas gefährlichen, aber auf jeden Fall europafremden Raum vor sich. Gerade in der Gegenüberstellung zu Russland erkennt er alle westeuropäischen Länder, die USA, Kanada, Israel und auch Japan als einheitliche politische, kulturelle Gemeinschaft, die „Westen“ heißt.

In den letzten zehn Jahren sind die Diskussionen über die Beziehung zwischen Russland und dem Westen neu entbrannt, weil sie vor dem Hintergrund des Versuchs der Modernisierung der russischen Gesellschaft und des Staates abliefen. Doch gerade diese Modernisierung wird als Verwestlichung wahrgenommen, als Übertragung westeuropäischer sozialer und politischer Konzeptionen und Technologien – wie etwa Menschenrechte, demokratische Wahlen, unabhängige Bürgeraktivitäten usw. – in die russische Wirklichkeit. Diese Sichtweise der Reformen ist nicht nur westlichen Beobachtern zu eigen. Die

Alexandr Daniel', Historiker und Publizist, ist Vorstandsmitglied der Gesellschaft „Memorial“, Moskau. Arsenij Roginskij, Historiker und Publizist, ist Vorstandsvorsitzender von „Memorial“.

russische Intelligenz nimmt zu ihrem größten Teil ebenso die Modernisierung als Verwestlichung wahr.

Wir wollen die Ausgangsüberlegung in Frage stellen. Wir sind nicht davon überzeugt, dass Russland „nicht Europa“ ist und die Modernisierung eben darin besteht, die Konzepte und die Ideale, die im Westen erarbeitet wurden, auf die ihnen bislang fremde russische Erde zu übertragen.

Worauf beruht denn eigentlich die Annahme, dass Russland „nicht Europa“ ist? Doch sicher nicht auf der Besonderheit der nationalen Kultur! Jeder, der mit russischer Literatur, Malerei, Theater, Musik bekannt ist, wird bestätigen, dass die russische Kultur bereits vor zwei Jahrhunderten Bestandteil des europäischen Beitrags zum Welterbe war. Heute geht es nicht um Kultur, sondern um das politische Sein der Nation, das sich vom politischen Sein der westeuropäischen Länder unterscheidet. Das am meisten verbreitete Stereotyp lautet so: Russland ist nicht Europa, weil Russland niemals Demokratie konnte. Es wurde immer mit autoritären und diktatorischen Methoden regiert. Manchmal wurde die Diktatur zum Massenterror.

Der Kreuzweg, an dem sich die Wege Russlands und des Westens trennten, ward das Jahr 1945. Das Nachkriegswesteuropa, das unter dem Eindruck der Erfahrung des Nazismus und des Sieges über ihn stand, führte eine konsequente politische Modernisierung aller seiner Institutionen durch, von Armee und Polizei bis zu den Gewerkschaften, wobei es den Gesellschaftsvertrag auf der Grundla-

ge des klassischen Liberalismus erneuerte. In der Sowjetunion geschah nichts Ähnliches.

Und den Wunsch gab es: Im 20. Jahrhundert hat Russland wenigstens dreimal – 1905 bis 1907, im Februar 1917 und seit dem Ende der achtziger Jahre bis heute – versucht, Demokratie zu erlangen. Die erste russische demokratische Revolution brachte konkrete Früchte: bürgerliche Freiheiten und die Anfänge einer repräsentativen Regierung; die zweite endete mit dem bolschewistischen Umsturz, über die dritte lässt sich wohl noch nichts sagen. Doch wie dem auch sei, diese hartnäckigen Versuche bestätigen nicht die These, dass demokratische gesellschaftliche Prozeduren und Institutionen für Russland etwas völlig Fremdartiges seien. Doch darf man umgekehrt behaupten, dass die liberalen Werte der russischen Kultur und dem russischen gesellschaftlichen Bewusstsein zu eigen sind?

In den sechziger Jahren geriet das Regime deutlich in eine Krise und war nicht in der Lage, unabhängige gesellschaftliche Aktivität an der Wurzel auszurotten. Doch der Eiserne Vorhang verhinderte effektiv, das Ideen vom Westen eindringen; von allen westlichen Propagandakampagnen, die gegen die Sowjetunion gerichtet waren, hatte nur eine Erfolg – die der Popmusik. So konnte die weltanschauliche Basis für die Entstehung einer unabhängigen (später „dissidentisch“ genannten) Gesellschaftlichkeit nur autochthon sein, hervorgebracht durch die inneren Traditionen und Entwicklungstendenzen Russlands. Doch die Dissidenten wählten als

Prinzipien eines alternativen gesellschaftlichen Projekts keine politische oder ideologische Plattform. Sie wählten das Konzept der Menschenrechte. Dabei wussten sie praktisch nichts darüber, sie hatten keine Vorstellung vom modernen Stand des Problems, ja sie kannten zumeist kaum solche Grunddokumente wie die allgemeine Deklaration der Menschenrechte der Vereinten Nationen, von internationalen Verträgen über die Menschenrechte ganz zu schweigen. Russland hat also dieses Konzept nicht aus Europa übernommen. Es hat es selbstständig für sich erarbeitet, indem es von der eigenen historischen und kulturellen Erfahrung ausging.

Und schließlich das Wichtigste: In der heutigen Welt wird die Position einer Nation und ihrer Kultur nicht dadurch bestimmt, woher sie ihre Ideen und Prinzipien nimmt, sondern auch dadurch, wo sie rezipiert werden. Die Idee der Menschenrechte wurde von den russischen Dissidenten nicht einfach neu entdeckt. Sie wurde mit einem neuen Sinn versehen, der sie aus ihrer juristischen Konzeption zu einer Philosophie des neuen Globalismus machte. In Russland hat sie wichtige neue Dimensionen erhalten. Das gegenwärtige westeuropäische Denken hat sich in einem Vierteljahrhundert so sehr an diese neue Sicht der Menschenrechte gewöhnt, dass ihre russischen Wurzeln übersehen wurden. Doch wenn wir von der gegenseitigen Beziehung zwi-

schen dem modernen Russland und dem modernen Europa sprechen, darf nicht vergessen werden, dass Russen den entscheidenden Beitrag zur Modernisierung dieser Sicht geleistet haben.

Das Regime im heutigen Russland entspricht nicht den Kriterien, die von den europäischen demokratischen Gesellschaften als Norm betrachtet werden. Die Unabhängigkeit der Presse ist in den letzten Jahren stark beschnitten worden; jetzt ist sie niedriger, als sich das eine entwickelte Demokratie erlauben kann. Das Niveau von Gewalt, die von staatlichen Institutionen ausgeht, ist größer als zulässig; anders gesagt, Polizeiwillkür ist in Russland wesentlich weiter verbreitet und äußert sich viel deutlicher als im Westen. Der Tschetschenien-Krieg wird nicht von weniger, sondern von mehr Grausamkeit und Blutvergießen begleitet als der Krieg in Algerien. Aber bedeutet das, dass für das russische Nationalbewusstsein, für die russische Kultur Unfreiheit und Gewalt eher akzeptabel sind als für die amerikanische oder die französische? Anders gesagt: Heißt das, dass die Russen es lieben, wenn Polizisten sie prügeln?

Wir bezweifeln das. Wenn wir mit unseren Zweifeln Recht haben, dann darf man hoffen, dass irgendwann, in einer oder zwei Generationen, das politische Sein der Nation anfängt, besser zu ihrem bereits heute ausgeprägten europäischen politischen Bewusstsein zu passen.

Bücher

- Blettner, Annette (Hrsg.):* Bosnien-Herzegowina – Gottes vergessene Kinder. Das Drama der vergewaltigten Frauen und deren Kinder. Dokumentation. Frankfurt/Main: IGFM, 1993.
ISBN: 3-89248-042-7
- Deimel, Johanna:* Bewegte Zeiten. Frauen in Bulgarien gestern und heute. (Wirtschaft und Gesellschaft in Südosteuropa, Bd. 13). München: LDV, 1998.
ISBN: 3-930841-08-8
- Fraedrich, Käthe:* Im Gulag der Frauen, 5. Aufl. München: Universitas, 2001.
ISBN: 3-8004-1345-0
- Gassenschmidt, Christoph/Tuchenhagen, Ralf:* Politik und Religion in der Sowjetunion 1917–1941. (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa, Bd. 23). Wiesbaden: Harrassowitz, 2001.
ISBN: 3-447-04440-3
- Kempe, Iris/Meurs, Wim von (Hrsg.):* Beyond EU Enlargement. 2 Bde. Gütersloh: Bertelsmann, 2001.
ISBN: 3-89204-548-8 und 3-89204-549-6
- Krone-Schmalz, Gabriele:* In Wahrheit sind wir stärker. Frauenalltag zwischen Estland und Sibirien. München: Econ & List, 1993.
ISBN: 3-612-26500-8
- Mannheimer, Olga (Hrsg.):* Frauen in Polen. Erzählungen und Gedichte. München: dtv, 1994.
ISBN: 3-423-11868-7
- Schlögel, Karl:* Die Mitte liegt ostwärts. Europa im Übergang. München, Wien: Hanser, 2002.
ISBN: 3-446-20155-6
- Schmitt, Britta:* Zivilgesellschaft, Frauenpolitik und Frauenbewegung in Russland von 1917 bis zur Gegenwart. Königstein/Taunus: Helmer, 1997.
ISBN: 3-927164-97-6

Schwerpunktthema des nächsten Heftes:

Rumänien

Editorial

Rumänien ist irgendwie aus der Welt gefallen. Kein Thema mehr in der veröffentlichten Meinung. Ein vergessenes Land. Gleichwohl aller Rede wert. Ein Land mit einer bewegten Geschichte, mit einer vielfältigen und reichen Kultur. Unter dem diktatorischen Regime des Nicolae Ceaușescu wurde Rumänien regelrecht zerrüttet: wirtschaftlich, rechtlich, politisch – und auch menschlich. Es ist heute noch immer schwer zu begreifen, wie der Gewaltherrscher im Westen so lange ein „liberales“ Image bewahren konnte.

OWEP will mit dieser Ausgabe einen Beitrag dazu leisten, an Rumänien zu erinnern. Vieles kommt dabei in den Blick: Wir berichten über die Geschichte des Landes, über die Kirchen in Rumänien, über das Verhältnis zu seinen Nachbarstaaten. Ein schwieriges Kapitel ist auch der Weg Rumäniens in ein vereintes Europa. Dabei spielen nicht nur wirtschaftliche Aspekte eine Rolle, obschon sie erheblich ins Gewicht fallen, denn Rumänien ist ein bitterarmes Land, in dem die allermeisten Menschen täglich um die Grundlagen ihrer Existenz ringen müssen.

Neben allen Fakten spielen auch von Erinnerungen gesättigte Eindrücke und die gegenwärtige Stimmung im Lande eine wichtige Rolle: zwischen Resignation und Hoffnung.

Wie immer sind es auch die Kleinsten und Schwächsten, die unter die Räder geraten: die Kinder Rumäniens. Viele von ihnen leben auf der Straße. Sie brauchen Hilfe zum Überleben und Stärkung für eine gute Zukunft. Ihnen ist an einem besonders eindrücklichen Beispiel eine eigene Reportage gewidmet. An ihr wird auch deutlich, welche Hilfe zu leisten versucht wird – oft gegen alle Hoffnung – von Menschen der Kirche. So entsteht die Momentaufnahme einer schwierigen Gegenwart.

Ein Solitär in dieser Ausgabe ist der Grundsatzartikel des deutschen Kurienkardinals Walter Kasper über die theologischen Hintergründe des laufenden Konfliktes zwischen Moskau und Rom. Die Diskussion darüber wird in OWEP fortgesetzt. Die russisch-orthodoxe Position wird in der nächsten Ausgabe zu Wort kommen. Schreiben Sie uns, wenn Sie wollen, auch Ihre Meinung dazu.

Die Redaktion

Inhaltsverzeichnis

Johannes Toaspern

Vielspurig zum Himmel – Kirchen in Rumänien 163

Lothar Maier

Schlaglichter auf die Geschichte Rumäniens 175

Brigitte Mihok

Rumänien und seine Nachbarstaaten 186

Dorothee de Nève

Alle Wege führen nach Europa 194

Cornelius R. Zach

Mein Rumänien 202

Gisela und Hartwig Paul

Zwischen Resignation und Hoffnung. Ein Stimmungsbericht
aus Rumänien 210

Länderinfo

Rumänien (*Martin Buschermöhle*) 217

Reportage

Feuer in der Nacht. Die Caritasarbeit mit den Kindern
von Satu Mare 219

Interview

Das Zusammenleben der Konfessionen in Rumänien. Ein
Gespräch mit Metropolit Nicolae Corneanu 226

Diskussion

Walter Kasper

Theologische Hintergründe im Konflikt zwischen
Moskau und Rom 230

Bücher 240

Vielspurig zum Himmel – Kirchen in Rumänien

Rumänien ist ein christliches Land. Rund 98 % der ca. 22 Millionen rumänischen Staatsbürger bekennen sich laut der letzten Volkszählung zu einer christlichen Kirche. In der kirchlichen Situation spiegelt sich die ethnische Situation des Landes: Im Großen und Ganzen kann man die Mitglieder der unterschiedlichen Kirchen bestimmten Bevölkerungsgruppen (Rumänen, Ungarn, Siebenbürger Sachsen, Banater Schwaben, Roma) zuordnen, wobei es inzwischen immer mehr Überschneidungen gibt.

Die Rumänisch-orthodoxe Kirche

Die größte der christlichen Kirchen ist die Rumänisch-orthodoxe Kirche, der 1992 ca. 86 % der Bevölkerung angehörten. Sie führt ihre Anfänge auf die ersten drei nachchristlichen Jahrhunderte zurück, eine Zeit, als das heutige Rumänien als Dacien Teil des Römischen Reiches war. Die spätere Christianisierung vollzog sich von Griechenland und Bulgarien her und stand auch kulturell in enger Beziehung zur Mission der Mönche Kyrill und Method. So wurde die Ausprägung rumänischer Kirchlichkeit „orthodox“ und durch die slawische Sprache geprägt. Eine Reihe von slawischen Wörtern im heutigen Sprachgebrauch bezeugt das: duh-Geist, slujba-Gottesdienst; taina-Sakrament; vladica-die (Herrscher-)Anrede für den Bischof.

Für die heutige ökumenische Situation ist es deshalb interessant, mit der Rumänisch-orthodoxen Kirche eine Kirche „zwischen den Welten“ zu haben: Sie ist einerseits Teil der orthodoxen „Weltfamilie“, d.h. in ökumenischen Gremien Vertreterin der Orthodoxie; andererseits besitzt sie durch die lateinische Tradition der Sprache und Kultur ein ausgeprägtes Vermögen, sich in westliche Denkformen hinein zu begeben.

Johannes Toasperm, evangelischer Pfarrer in Leipzig, engagiert sich seit 1982 im evangelisch-orthodoxen Dialog, besonders im deutsch-rumänischen Jugendaustausch.

Ihr kommt somit im interkonfessionellen Gespräch herausragende Bedeutung zu. Die Rumänisch-orthodoxe Kirche von heute ist eine autokephale Kirche mit einem Patriarchen an der Spitze (seit 1925). Sie wird von einem Gremium von Geistlichen und Laien geleitet, dem Heiligen Synod. In 30 Bistümern gibt es ca. 13.600 „Kircheneinheiten“, also Kirchengemeinden, Klöster und Einsiedeleien, die von 11.100 Priestern und Diakonen betreut werden. Im Gottesdienst wird die moderne Landessprache, Rumänisch, verwendet. Wie jede orthodoxe Kirche versteht sich auch die Rumänisch-orthodoxe Kirche als Nationalkirche, d.h. als zutiefst und untrennbar verflochten mit dem rumänischen Volk und als dessen angemessene Glaubensäußerung. Durch viele kriegerische Jahrhunderte hindurch war sie tatsächlich auch die einzige Identität stiftende Institution des rumänischen Volkes. Es fällt ihr deshalb sehr schwer, die Pluralisierung des kirchlichen Lebens in der rumänischen Gesellschaft von heute positiv zu bewerten.

Mitten in einer rumänischen Großstadt liegt ein altes orthodoxes Kloster. Es hat sich zur Aufgabe gesetzt, durch einen Radiosender, einen Verlag und durch anziehende Gottesdienste den orthodoxen Glauben in der Stadt und im Umland missionarisch zu verbreiten. Mit einer Besuchergruppe stieg ich die Stufen des Glockenturms hinauf. Uns begleitete der Abt des Klosters. Oben genossen wir den herrlichen Rundblick über die Altstadt und die Neubaugebiete hinweg weit in die bergige Umgebung. Keine 200 Meter vom Kloster entfernt dominierte ein sehr großer Kirchen-Neubau das städtische Quartier, langschiffig, turmlos und mit rhythmischer Spitzbogenfensterfassade. Meine Frage an den Abt, zu wem dieses Kirchengebäude gehöre, beantwortete dieser mit einem Schulterzucken: Er wisse es nicht. Es war eine Pfingstkirche.

Die Auffächerung der Gesellschaft geht auch im kirchlichen Bereich weiter, sodass sich nicht nur die traditionellen Kirchen der anderen Volksgruppen gegenüberstehen, sondern zunehmend auch Kirchen und kirchennahe Organisationen aus der ganzen Welt. Darauf konstruktiv zu reagieren im Sinne inhaltlicher Auseinandersetzung und lokaler Zusammenarbeit, liegt als Aufgabe vor der Rumänisch-orthodoxen Kirche. Sie versucht zögernd, sich neben ihrem ureigenen reichen Schatz an liturgischem Leben auch um Formen und Inhalte zu bemühen, die etwa dem Lebensgefühl von Jugendlichen entsprechen. Der orthodoxe Radiosen-

der „trinitas“ im Kloster Golia in Iași versucht das exemplarisch mit moderner Jugendmusik.

Besuch in einer bedeutenden Wallfahrtskirche in der Bukowina im Nordosten Rumäniens: Unsere evangelische Jugendgruppe hat sich längst wieder in den Schatten vor der orthodoxen Kirche verzogen. Ich bin noch in der Kirche und komme mit dem Priester ins Gespräch. Sehr bald kommen wir auf kirchliche Jugendarbeit zu sprechen. Er beklagt den freien Zugang zu den westlichen Medien, die auch viel Schmutz in die Gedankenwelt von Kindern und Jugendlichen bringen. Darauf sei die orthodoxe Kirche noch nicht eingestellt. Ich erzähle etwas von unseren Erfahrungen und verabschiede mich. Ich bin schon weit vor der Kirchentür, da läuft der Priester mir nach und zieht mich am Arm: „Eine Frage noch“, bittet er fast beschwörend: „Was ist mit der Rockmusik? Die Jugend will Rockmusik, und die Rockmusik ist doch vom Teufel. Wie macht Ihr das?“

Insgesamt jedoch ist seit der „Revolution“ oder „Wende“ 1989/90 ein Erstarken des kirchlichen Lebens zu beobachten. Allenthalben sind neue orthodoxe Kirchen errichtet worden, insgesamt mehr als 400.

In der Maramureș stehen kleine orthodoxe Holzkirchen aus dem 17. und 18. Jahrhundert, innen komplett ausgemalt. Sie befinden sich – wie ihre viel bekannteren Schwestern, die moldauischen Klosterkirchen – unter dem Schutz der UNESCO.

Die deutschen Besucher fahren durch eines der vielen langgestreckten Dörfer dieses schönen Landstrichs und erwarten hinter jeder Biegung eine der berühmten nadelfeinen Kirchturmspitzen. Doch ihr Erstaunen ist groß, als statt des erwarteten filigranen Kirchleins ein monumentaler Kirchenneubau in ihr Gesichtsfeld tritt, eine Kathedrale aus Beton. Kaum haben sie sich an den Anblick gewöhnt, entdecken sie auch die historische Holzkirche – ein Zwerg neben dem Betonbau.

Sie lassen sich vom Pfarrer die alte Kirche zeigen: Sie ist innen vollständig mit biblischen Szenen ausgemalt. Durch die vielen Jahrhunderte sind die Malereien manchmal verblichen und geschwärzt, an anderen Stellen hat sie der durchsickernde Regen fast unkenntlich gemacht. Vielfach ist die Sicht aber auch durch bestickte

Tücher verdeckt, an denen Bräute vor ihrer Hochzeit einen ganzen Winter lang gestickt haben. Der orthodoxe Pfarrer, ein kunstsinniger Mann, ist ganz stolz auf seine kleine Holzkirche, stolzer ist er jedoch auf sein Lebenswerk, den Neubau, in den er die Gruppe einlädt. Noch vollständig Baustelle, ist der Innenraum bis unter die Decke eingerüstet. Ikonenmaler sind dabei, die Wände und Decken auszumalen. Apostel schimmern durch die Gerüstbalken, farbig leuchtende Märtyrer vergießen zwischen den Fenstern ihr Blut für den christlichen Glauben, asketische Heilige mahnen ruhig.

Die Gäste können das alles nicht ganz glauben: „Für wen bauen Sie eine solch riesige Kirche in so einem kleinen Ort?“ Der Pfarrer sagt lächelnd: „Auf Hoffnung.“ Und wiederholt es noch einmal: „Auf Hoffnung“. Die kleine Kirche fristet nur noch als Museum ihr Leben. Sie war tatsächlich zu klein geworden. Doch so eine riesige, Macht demonstrierende neue Kirche? Verstanden haben die Besucher das Prinzip Hoffnung des Pfarrers nicht ganz, zumal wenn sie angesichts der Armut der Menschen an die gewaltigen Folgekosten der Kirche dachten, beeindruckt waren sie jedoch auf jeden Fall.

Seit 1990 wurden 25 neue Klöster eröffnet, eine ganze Reihe von theologischen Fakultäten neu- oder wiedergegründet und ganze Ausbildungsgänge neu geschaffen. Religionsunterricht an allen Schultypen, Krankenhaus- und Militärseelsorge wurden aufgebaut, ebenso die gemeinde-nahe Diakonie, was jedoch nicht immer dauerhaft gelang. In den Nachwendejahren unterstützten 2.300 Laienkatechetinnen und -katecheten die Priester beim Religionsunterricht. Inzwischen bringen die entsprechenden neu eingerichteten Ausbildungsstätten für Diakonie und Religionspädagogik qualifizierten Nachwuchs hervor.

Eine wichtige Rolle spielten und spielen in der Rumänisch-orthodoxen Kirche die Klöster. In 530 Klöstern leben derzeit ca. 7.500 Nonnen und Mönche. Sie trugen viele Jahrhunderte lang zur kirchlichen und kulturellen Identität der Rumänen bei und sind immer auch Kristallisationspunkt der orthodoxen Frömmigkeit gewesen: Wallfahrtsort und vor allem Bet- und Seelsorgezentrum für jeweils einen weiten Umkreis.

Im Kloster Neamț, einem Identitätsort rumänischen Selbstbewusstseins, versperrt im Klosterhof eine Steinplatte den Besuchern den Weg. Sie ist mit einem niedrigen Gitter umgeben, und der Mönch

übersetzt den staunenden Besuchern, was auf ihr eingemeißelt ist. Es heißt dort etwa: „Hier ruht ein unbekannter Heiliger, den die Erde 1984 hergab.“ Was war geschehen? In jenem strengen Winter wölbte sich der Boden des gepflasterten Weges auf. Die Mönche hielten es für einen Frostaufbruch, entfernten das Pflaster und ebneten den Weg wieder ein. Allein, in der folgenden Nacht ereignete sich dasselbe. Und wieder wurde eingeebnet. Zum Morgengottesdienst des dritten Tages erstaunten die Mönche: Wieder war der Weg zum Hügel geworden. Klar war ihnen nun, dass dieses Ereignis als Zeichen genommen werden musste: Man begann zu graben und stieß auf die Gebeine eines dort begrabenen Menschen. Dieser Unbekannte musste ein Heiliger sein, da er mit diesem übernatürlichen Zeichen auf sich aufmerksam machte.

Mitten im dunkelsten Zeitalter der Unterdrückung durch das kommunistische Regime wurde der unbekannte Heilige in die Klosterkirche überführt. Lange hatten sich die Mönche mit dem Vorwurf der Staatsmacht auseinander zu setzen, mit dem Fund und der Verehrung des unbekannten Heiligen die staatliche Autorität zu unterlaufen. Die Mönche nahmen es als Zeichen der Ermutigung in schwerer Zeit. Die Bevölkerung auch. Heute sitzt ein alter Mönch neben dem prächtig geschmückten Sarg des unbekannten Heiligen und nimmt Spenden für erbetene Fürbitte des Heiligen entgegen.

Wenn ein Kloster sein Stiftungsfest feiert (z.B. Mariä Entschlafung am 15. August), werden größere Klöster nicht selten von 20.000 und mehr Menschen besucht. Die Ausstrahlungskraft eines Klosters, seiner Mönche und Nonnen kann kaum überschätzt werden, vor allem, wenn sich unter ihnen sog. „Starzen“ befinden, Männer mit einer besonderen Gabe, geistliche Lehrer und Seelsorger zu sein.

Man hat extra ein breites und tiefes Schleppdach vor seine einfache Zelle gebaut. Etwa siebzig Menschen können ihm so selbst bei sengender Hitze oder strömendem Regen zuhören: „Vater, sag uns etwas über das ewige Leben!“ „Vater, was ist es mit dem Fasten?“ „Vater, warum ist die Sünde in der Welt?“ Auf der einfachen Holzbalustrade werden Kassettentonbandgeräte zur Aufnahme abgesetzt, und alles lauscht auf die Worte eines sehr alten Mönches, der unter dem Vordach sitzt, in seinen Händen eine schwarze Kordel mit vielen Knoten, die er Knoten für Knoten unaufhaltsam und

gleichsam automatisch entlang tastet. Die Rede ist von Vater Ilie Cleopa, einem 1912 geborenen Starzen, einem „lebenden Heiligen“ in der Mitte der neunziger Jahre im Kloster Sihistria. Seine Zuhörer strömen ihm aus dem ganzen Lande zu, seine Erkenntnisse und Worte fallen auf Seelen, die nach Halt suchen in einer unüberschaubaren Welt. Atemlos verfolgt man, was er sagt, man bleibt noch sehr viel länger, als die Kassetten aufnehmen können. Inzwischen ist Vater Cleopa gestorben. Seine geistlichen Gedanken wurden gesammelt veröffentlicht und werden von den Menschen im Land gern gekauft, ebenso farbige Bilder von ihm.

Römisch-katholische und Griechisch-katholische Kirche

Die zweitgrößte Kirche Siebenbürgens stellt die katholische Kirche in ihren zwei Zweigen dar, der Römisch-katholischen und der Griechisch-katholischen Kirche.

Die Römisch-katholische Kirche mit zwei Erzbistümern und vier Bistümern hat ihre Verwurzelung in den nationalen Minderheiten der Ungarn und Deutschen (hier vor allem die Banater Schwaben und Landler Siebenbürgens), d.h. ihren Ursprung nahm sie mit der Einwanderung westlicher Siedler in das heutige Staatsgebiet Rumäniens. Ihr auf Weltkirchentum ausgerichtetes Kirchenverständnis lässt sie die verschiedenen Sprachen und Traditionen zusammen sehen und nehmen.

Römisch-katholische Osternacht in Sibiu/Hermannstadt in Siebenbürgen: Den Beginn, das „Exultate“, kann ich als evangelischer Pfarrer im Geist mitsingen: wir singen in unserer Osternacht denselben Hymnus. Daran erkenne ich die gemeinsame Vergangenheit. Der weitere Verlauf der Zeremonie und Messe in Hermannstadt wird zu einem beeindruckenden Gottesdienst. Beeindruckend auch: Es wird in vier Sprachen gefeiert, immer im Wechsel: Lateinisch, Deutsch, Ungarisch und Rumänisch. Gegen Ende überwiegt das Ungarische. Die Gemeinde antwortet in allen vier Sprachen: Lebenswirklichkeit in einem multiethnischen Gemeinwesen. Jüngere Menschen in der Kirche sind allerdings nur noch Ungarn und Rumänen. Die Deutschen sind ausgewandert.

Ein Spiegelbild tragischer Geschichtsabläufe stellt die Existenz der heu-

tigen Griechisch-katholischen Kirche dar. Ihr Dasein begann, als Gebiete des heutigen Siebenbürgens, Moldawiens, der Bukowina, der Maramureş und Bessarabiens, also Gebiete mit einer Mischbevölkerung, 1687 unter habsburgische Herrschaft kamen. Wien drängte die dort lebende orthodoxe Bevölkerung zur Unterordnung unter die päpstliche Jurisdiktion, allerdings unter Beibehaltung der gewohnten byzantinischen Riten. Die auf diese Weise entstandene Kirche nennt man auch die (mit Rom) „Unierte Kirche“, ihre Mitglieder „Unierte“ oder „Uniaten“. Diese Kirche bestand in Rumänien bis 1948. In diesem Jahr begannen die rumänischen Stalinisten – neben der Verfolgung der Orthodoxie – ein Kesseltreiben gegen die „Uniaten“: die Bischöfe wurden umgebracht, die Pfarrer mit schwersten Repressalien bedroht. Die meisten wählten den Weg in die Rumänisch-orthodoxe Kirche, die diese „Rückkehr“ mit großem öffentlichen Aufwand zelebrierte. Die Griechisch-Katholische Kirche wurde vollständig verboten, ihr (Grund-)Eigentum beschlagnahmt, verstaatlicht oder der orthodoxen Kirche übertragen. Trotzdem blieb sie in den folgenden Jahrzehnten im Untergrund weiter bestehen und wurde unmittelbar nach dem Sturz Ceauşescus wieder legalisiert. Seither beschäftigen harte und mitunter handgreifliche Auseinandersetzungen die betroffenen Gemeinden und Gebiete, vor allem, was den Besitz und Gebrauch von Kirchen und Pfarrhäusern angeht. Auch die Verhandlungen auf kirchenleitender Ebene ziehen sich zäh und bisher ohne abschließendes Ergebnis hin.

Für den Außenstehenden ergibt sich als fast einzige Unterscheidung zu den Orthodoxen die Tatsache, dass die Unierten statt des slawischen Wortes für den Heiligen Geist „Duh“ das lateinische Wort „Spirit“ verwenden. Das weist auch auf ihre Bestrebung hin, eine rumänische Nationalidentität zu schaffen, die sie neben der Sprache auch aus einer – wie sie meinen – seit alters her nie abgerissenen kirchlichen Verbindung zu Rom herleiten wollen. Dieser Gedanke aber ist in der rumänischen Identität nicht verankert. Anders als z.B. in der Ukraine hat es deshalb nach 1990 auch keine Massenbewegung aus der orthodoxen in die Griechisch-katholische Kirche „zurück“ gegeben.

Heute gliedert sich die Griechisch-katholische Kirche in eine Metropole und fünf Bistümer, vor allem im Gebiet der Maramureş und Nord-siebenbürgens. Ihre Mitglieder sind in der Regel Rumänen.

Evangelische Kirchen

Den evangelischen Kirchen gehören heute etwa 850.000 Menschen an, davon 800.000 der Ungarisch-reformierten Kirche, 37.000 der Ungarisch-lutherischen Kirche und etwa 15.000 der Lutherischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses (der Siebenbürger Sachsen) in Siebenbürgen. Neunundneunzig Prozent aller evangelischen Menschen in Rumänien leben in Siebenbürgen. Da Siebenbürgen als Ganzes erst nach 1918 zu Rumänien kam, ergab und ergibt sich nicht nur eine religiös herausfordernde Situation, sondern eine eben immer auch politisch intendierte Konkurrenzsituation der Volksgruppen. So löste z.B. die Auseinandersetzung zwischen dem ungarisch-reformierten Pfarrer Tökes und der rumänischen Staatsmacht den blutigen Aufstand gegen den Diktator Ceaușescu im Dezember 1989 aus. Für die Minderheiten der Ungarn und Deutschen in Rumänien bildeten die Kirchen über Jahrzehnte hinweg einen Ort der Identifikation und der Pflege halbwegs unzensurierter Traditionen.

Die ca. 800.000 Mitglieder der Reformierten als der drittstärksten Kirche in Rumänien sind ungarischer Nationalität. Die Kirche ist in zwei Distrikte gegliedert, wovon jeder seine eigene Tradition aus der Geschichte mitbringt, die Siebenbürger mit Zentrum Cluj/Kolozsvár/Klausenburg seit 1564 und die vorher zu Ungarn gehörenden Reformierten mit dem Zentrum Oradea/Nagyvárad/Großwardein seit ca. 1920. Ihre eigene Stärke sowie ihr intensiver Kontakt zu den anderen reformierten Kirchen Europas hat sie schon unter der kommunistischen Diktatur ein weitaus größeres Maß an Gemeindefarbeit und -bildung betreiben lassen, als es die orthodoxe Kirche wagte. Ihre 16 Gymnasien und mehr als 500 Grundschulen, die durch das kommunistische Regime enteignet wurden, sind bis heute nicht zurückgegeben worden. In Cluj wurden ein Gymnasium und eine Diakonie-Schule neu eingerichtet. Als Minderheit haben die Ungarn sehr gegen nationalistische Tendenzen in der rumänischen Öffentlichkeit zu kämpfen.

Die Zahl von heute nur noch ca. 15.000 (1918: 300.000) Mitgliedern macht die extreme Diasporasituation der einst großen Volksgruppe der Siebenbürger Sachsen deutlich. Deren Geschichte reicht 800 Jahre zurück, als deutsche Kolonisten auf den Ruf des ungarischen Königs das Gebiet innerhalb des Karpatenbogens besiedelten. Sie sollten als verteidigungsfähige Volksgruppe einen Riegel gegen Einfälle aus dem Südosten bilden. Durch den Lauf der Jahrhunderte hindurch hielten die

Siebenbürger engste kulturelle Beziehungen zum Mutterland, sodass Siebenbürgen bei aller politischen Fremdbestimmtheit immer ein autonomes Gebiet mit eigener Gesetzlichkeit, eigenem Stolz und eigener Identität blieb. Im Gefolge der Reformation in Deutschland bildete sich dann die Evangelisch-lutherische Kirche Siebenbürgens. Durch die Folgen des Zweiten Weltkriegs (Deportation nach Russland, Aussiedlung nach Deutschland) verlor die siebenbürgische (deutsche) Lutherische Kirche einen Großteil ihrer Menschen. Als der Diktator Ceaușescu in den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts begann, ausreisewillige Menschen nach Westdeutschland zu verkaufen, begann ein Aderlass, der nach 800 Jahren das Zerschneiden der einst blühenden Gemeinschaft der Siebenbürger Sachsen einleitete. Nach Öffnung der Grenzen 1990 zog dann der weitaus größte Teil der Siebenbürger Sachsen nach Deutschland, sodass heute nur noch wenige, meist alte Menschen deutscher Abstammung in Siebenbürgen leben.

Evangelischer Gottesdienst in einer siebenbürgisch-sächsischen Kirchenburg Ende der neunziger Jahre. Er ist eben zu Ende. Drei ältere Frauen verlassen behäbigen Schrittes die Kirche, steigen vorsichtig die steilen Stufen zur Straße hinunter und werden Teil der Kulisse, die sich hier wie allenthalben im sächsischen Siebenbürgen bietet: Mit den Giebeln zur Straße stehen große Bauernanwesen dicht an dicht, Zeugnis einer einstmals selbstbewussten, autarken und fest verankerten Kultur deutscher Besiedlung durch acht Jahrhunderte. Die meisten Fensterläden sind heute jedoch geschlossen und auf Dauer verriegelt, ihre Besitzer sind in den letzten zehn Jahren ausgewandert, „hoch, in's Reich“. Einige Anwesen verfallen sichtbar, aus anderen schauen interessiert Kinder von Roma-(Zigeuner-)Familien hervor. Als deutsche Gäste sind wir froh, einen alten Herrn zu treffen, der gerade aus dem Gottesdienst kommt und sich nach einem Plausch mit dem aus der Großstadt angereisten Pfarrer anschickt, in das Dorf zu gehen. Er ist in seine siebenbürgische Tracht gewandet: Weißes Leder mit reichem gestickten Schmuck. „Wie viele Sachsen (Deutsche) sind Sie hier noch?“ fragen wir. „Vier Weiber“ antwortet er in seinem schweren Siebenbürger Deutsch. – „??? – und Sie?“ – „Ich muss am Mittwoch wieder arbeiten – in Ludwigshafen. Da kommt die Tracht wieder in den Kasten, für ein Jahr.“

Eine ausgeprägte Diakonie arbeitet inzwischen recht effektiv, und eine

eigene theologische Ausbildungsstätte bildet heute noch aus – doch werden sich Evangelisch-lutherische Gemeinden zukünftig wohl nur noch in den Städten halten. Organisierte Kriminalität plündert inzwischen systematisch die verlassenen Kirchen, unbewachten Kirchenburgen und Pfarrhäuser der Sachsen auf dem Lande. Die Frage nach evangelischer Identität in orthodoxem Umfeld stellt sich mit zunehmender Dringlichkeit.

Taufe in einer Evangelisch-lutherischen Kirche in Nordsiebenbürgen: Der deutsche (siebenbürgisch-sächsische) Pfarrer der Kleinstadt zelebriert im schwarzen Talar mit silbernen Schnallen. Die Besuchergruppe aus Deutschland versteht wider Erwarten fast nichts, denn es wird vor allem rumänisch geredet: Gebete, Predigt – allein die Taufzeremonie selbst auf Deutsch. Schon zwanzig Jahre zuvor hatte der Pfarrer seinen deutschen Gästen erklärt: Wir haben uns für das zukünftige Überleben als Kirche zu entscheiden, ob wir vor allem deutsch oder vor allem evangelisch sein wollen. „Vor allem deutsch“ führe in die Sackgasse. Damals waren seine Ansichten auf taube Ohren gestoßen. Heute ist es zu spät: Durch die fast vollständige Abwanderung der Deutschstämmigen gibt fast keine auf Zukunft ausgerichtete Evangelisch-lutherische Kirche in Siebenbürgen mehr. Im hohen Norden des Landes betreut ein siebenbürgisch-sächsischer Pfarrer viele Kleinstgemeinden, die von einer Anfang des 19. Jh. aus Österreich eingewanderten Volksgruppe von Bergarbeitern übrig geblieben sind. Wer nicht „ins Reich“ (nach Deutschland) ausgewandert ist, versucht hier seine Identität zu wahren. In manch kleine und schlichte Holzkirche kommt der Pfarrer nur einmal im Halbjahr zum Gottesdienst. An einem Julitag jedoch ist eine von ihnen bis auf den letzten Platz gefüllt. Alle evangelischen Christen des Buchenlandes (rumänisch: Bukowina) sind zu einem Gemeindetag eingeladen. Dicht an dicht sitzen sie auf den lehnlosen Holzbänken und singen die Lieder „Lobe den Herrn“ und „Du meine Seele singe“ in sehr getragener Weise. Vorn in der Bank sitzen tiefschwarze Gestalten. Sie sitzen aufrecht und stolz. Beim anschließenden Gemeindefest kommen die deutschen Gäste mit dem Pfarrer ins Gespräch: „Wie kommen Zigeuner in Ihren Gottesdienst?“ fragen sie. Er lacht und erklärt uns, dass die Roma hier sogar Kirchväter, also Gemeindealteste, Presbyter seien. Es gilt: Wer sich ihnen, den verachteten Menschen der rumänischen Gesellschaft, zuwendet, dem wenden sie

sich zu. Wer ihr Vertrauen erworben hat und ihren Glauben lebendig sein lässt, hat es mit unbedingt zuverlässigen Menschen zu tun. Es habe lange gedauert, sagte der Pfarrer, bis die Menschen in der Kirchengemeinde auch „die Zigeuner“ in ihren Gemeinden mitbestimmen ließen. Die Roma (ihre Zahl in Rumänien wird zwischen zwei und vier Millionen geschätzt) passen sich mit ihrer Konfession meist ihrer direkten Umgebung an.

Einen immer breiteren Raum in der kirchlichen Landschaft Rumäniens nehmen inzwischen die „neuprotestantischen“ Frei- und Pfingstkirchen ein. Bereits in den fünfziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts waren diese Kirchen missionarisch unter Rumänen, Ungarn und vor allem Roma aktiv. Ihre klare Sprache in politischen und Bekenntnis-Fragen machte sie für Menschen attraktiv, die einen Gegenentwurf zur angepassten Kirchenwirklichkeit der orthodoxen Kirche suchten. Nicht zuletzt die enge Bindung an ihre Mutterkirchen, vorwiegend in den USA, ließ sie anziehend erscheinen, auch nach der Revolution, als sie mit Hilfe ausländischer Mittel in großem Stil die Medien besetzen konnten. Allerdings zeigt sich der oft unreflektierte Import westlicher Lebensart auch mit Problemen behaftet, sodass der missionarische Impuls mitunter an der Mentalitätsgrenze rumänischer Menschen scheitert. Die Pfingstkirchen wachsen jedoch ungebrochen, weil sie versuchen, auf moderne Art Antwort auf brennende Lebensfragen zu geben. Das ist in der kirchlichen Landschaft meist konkurrenzlos, denn innerhalb der orthodoxen Kirche gibt es noch kein breit verankertes Gesprächsangebot. Auch unterhalten diese Kirchen große, meist vom Ausland hoch subventionierte Sozialwerke.

Ökumene in Rumänien?

Diese in groben Zügen skizzierte kirchliche Situation in Rumänien macht schon deutlich, dass allein das Nebeneinander der Kirchen sehr vielschichtig ist, mit historischen Erfahrungen, emotionalen Befindlichkeiten verbunden. Ein Zusammenkommen aller in Rumänien vertretenen Konfessionen im Sinne einer zielgerichteten ökumenischen Zusammenarbeit ist derzeit nicht zu beobachten. Diese wurde paradoxerweise in den Jahrzehnten des Kommunismus staatlich verordnet und in jährlichen Tagungen durchgeführt. Mit dem kommunistischen Regime

war jedoch auch die regelmäßige ökumenische Konsultation der Kirchen zu Ende.

Ökumene wird in Rumänien, wenn überhaupt, nur lokal gelebt oder punktuell veranstaltet. Einzelne Protagonisten des ökumenischen Gedankens auf allen Seiten nehmen die wenigen Gelegenheiten wahr, gemeinsame Projekte zu entwickeln, so zum Beispiel die Liturgie des Weltgebetstages 2002. Gegenwärtig haben alle Kirchen so sehr mit sich selbst und mit den Problemen zu tun, sich unter den neuen politischen und vor allem ökonomischen Bedingungen zurechtzufinden, dass eine breit verankerte Ökumene im Land noch in weiter Ferne scheint.

Andererseits ist die Rumänisch-orthodoxe Kirche aus den eingangs beschriebenen Gründen in der Lage und willens, sich einer konstruktiven ökumenischen Zusammenarbeit im europäischen und Weltmaßstab zu stellen, wie sie keine andere orthodoxe Kirche derzeit zu praktizieren in der Lage ist. Sie spielt auf ihre Weise eine wichtige Rolle in dem Prozess der Annäherung Rumäniens an die Europäische Union.

Schlaglichter auf die Geschichte Rumäniens

Im Dunkel der Geschichte

Die Vorstellung einer geschlossenen rumänischen Nation setzte sich erst in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch, auch wenn ein starkes Gemeinschaftsgefühl zwischen den beiden rumänischen Fürstentümern Moldau und Walachei seit deren Entstehung bestand und die Verbindungen über den Karpatenkamm hinweg zu den Rumänen Siebenbürgens immer präsent waren. Der Prozess der Gründung eines rumänischen Nationalstaats begann mit der Personalunion von Moldau und Walachei 1859. Der Anschluss Siebenbürgens und anderer Irredenta-Gebiete an Rumänien gelang im Gefolge des Ersten Weltkriegs. Wie in anderen verspäteten Nationen kommt deshalb auch bei den Rumänen der „nationalen“ Geschichte eine uns schwer verständliche Bedeutung zu. Sie dient der Festigung der Identität und der Begründung von Gebietsansprüchen. Dazu zwei Beispiele:

- Die Nationalbewegung des 19. Jahrhunderts machte aus Fürst Michael, der Ende des 16. Jahrhunderts erstmals das Gebiet des heutigen Rumänien für kurze Zeit als Ganzes beherrschte, den ersten Vereiniger aller rumänischen Länder. Er ist bis heute ein Symbol der Einheit und Unabhängigkeit Rumäniens.
- Generationen von Historikern, Archäologen und Linguisten bemühten sich um die Lösung der Frage, ob die eine romanische Sprache sprechenden Rumänen Nachfahren von Römern sind, die nach der Räumung Daciens 275 n. Chr. nördlich der Donau geblieben waren, oder ob sie im Frühmittelalter aus dem Balkan kommend den Karpatenbogen neu besiedelt haben. Einzigartig ist, dass dieses Problem der Vorgeschichte bis heute eine hochpolitische Streitfrage blieb. Die Rumänen vertreten die Kontinuitätstheorie, die Ungarn bestreiten sie und gehen davon aus, dass ihre Vorfahren vor den Rumänen

Prof. Dr. Lothar Maier lehrt Osteuropäische Geschichte an der Universität Münster.

Siebenbürgen bewohnten. Aus der Erstbesiedelung wird ein Argument, das ein historisches Recht auf den Besitz Siebenbürgens stützen soll.

Festen Boden betritt die Geschichtswissenschaft mit der Entstehung der Walachei Ende des 13. und der Moldau Mitte des 14. Jahrhunderts aus Grenzmarken des ungarischen Reichs. Beide Fürstentümer profitierten schnell von ihrer Lage an großen Handelswegen. Beide führten im Bündnis mit den europäischen Mächten erbitterte Abwehrkämpfe gegen die Türken und gerieten schließlich in Abhängigkeit vom Osmanischen Reich. Sie wurden nie vollständig unterworfen, waren aber tributpflichtig und im Laufe der Jahrhunderte Opfer einer immer drückenderen Ausbeutung. Sie behielten ihre eigenen Fürsten, Ämter und Institutionen nach dem Vorbild von Byzanz und eine eigene christliche Elite, die wie in Russland mit einem turksprachigen Lehnwort „Bojaren“ genannt wurde. Letztere ergänzte sich allmählich aus allen christlichen Völkern unter osmanischer Herrschaft.

Die Rumänen beiderseits des Karpatenbogens, in Siebenbürgen wie in Moldau und Walachei hatten das Christentum aus Byzanz angenommen. Ähnlich wie Serben, Bulgaren und Griechen waren sie religiös und kulturell auf das ökumenische Patriarchat in Konstantinopel ausgerichtet. Anders als diese unterstanden sie aber dem Patriarchen, der im osmanischen System indirekter Herrschaft über die Christen des Reiches eine wichtige Rolle spielte, nicht in weltlichen Angelegenheiten. Ihre weitgehende Autonomie ermöglichte es den moldauischen und walachischen Fürsten, die heiligen Stätten der orientalischen Christenheit etwa auf dem Berg Athos und im Heiligen Land zu unterstützen.

Rumänisches Mittelalter – bis ins 19. Jahrhundert

Seit Anfang des 18. Jahrhunderts wurden Phanarioten, Mitglieder der einflussreichsten griechischen Familien aus Istanbul, Fürsten der Moldau und der Walachei. Sie mussten mit gigantischen Bestechungsaktionen am Hof des Sultans ihre Würde erkaufen. Weil der Machtwechsel für die osmanische Oberschicht in Istanbul ein so gutes Geschäft war, aber auch weil die phanariotische Konkurrenz gegen sie arbeitete, waren die Amtszeiten der Fürsten im 18. Jahrhundert sehr kurz. Die Folge war, dass diese alles daran setzten, um in möglichst kurzer Zeit ihre Ausgaben zu amortisieren und einen möglichst hohen Gewinn zu erwirtschaften.

Ein System von Ämterkauf und Steuerpacht verdarb auf lange Zeit die politischen Sitten. Der Tribut und andere Abgaben an den Sultan stiegen in der Zeit der Phanariotenfürsten stetig. Nach den großen territorialen Verlusten des Osmanischen Reiches am Ende des 17. Jahrhunderts mussten die beiden Fürstentümer Istanbul mit Getreide, Vieh und Bauholz zu einseitig festgesetzten Preisen versorgen.

Das multiethnische und multikonfessionelle Siebenbürgen erfreute sich unter osmanischer Oberhoheit weitgehender Autonomie, vor allem aber einer sehr großzügigen religiösen Toleranz, die erst nach der Annexion durch Österreich Ende des 17. Jahrhunderts in Gefahr geriet. Politische Rechte besaß in dem vom mitteleuropäischen Ständesystem geprägten Siebenbürgen grundsätzlich nur der Adel. Folglich gab es nur drei anerkannte ständische „Nationen“: den ungarischen Adel sowie die kollektiv als Adel behandelten Gemeinschaften der Siebenbürger Sachsen und der ungarisch sprechenden Szekler. Die Rumänen, die seit dem frühen 17. Jahrhundert die Bevölkerungsmehrheit stellten, hatten keine politischen Rechte, ihre orthodoxe Religion war nur geduldet. Ihre Lage begann sich zu bessern, als sich unter den Habsburgern ein Teil von ihnen der Kirchenunion mit Rom von 1697 anschloss und die unierte Geistlichkeit durch das Studium in Wien und Rom neue Bildungschancen erhielt. Nach und nach entwickelten die benachteiligten Rumänen Siebenbürgens aus dem Glauben heraus, Nachfahren der Römer zu sein, ein neues Selbstbewusstsein.

Im Laufe des 18. Jahrhunderts entwickelten die benachteiligten Rumänen in Siebenbürgen ein neues Selbstbewusstsein.

Die Vertreter dieser Ideen, die unter der Kollektivbezeichnung „Siebenbürger Schule“ bekannt wurden, beeinflussten seit Anfang des 19. Jahrhunderts vor allem als Lehrer und Organisatoren kultureller Einrichtungen zunehmend auch die beiden Fürstentümer jenseits der Karpaten. Hier hatten einzelne Phanariotenfürsten schon Ende des 18. Jahrhunderts versucht, soweit es ihre prekäre politische Lage zuließ, im Sinne des aufgeklärten Absolutismus zu wirken. Die Sprache der Gebildeten war Griechisch. So lernte die Oberschicht der Moldau und Walachei die Werke der französischen Hochaufklärung zunächst in griechischer Übersetzung kennen. In dieser Zeit, als nach dem russisch-türkischen Krieg 1768–1774 der russische Einfluss in den Fürstentümern zunahm, verfolgten die einheimischen Bojaren in Eingaben und Memoranden an die russische Regierung das Ziel, die griechisch-phanariotische Konkur-

renz loszuwerden. Dieser Wunsch erfüllte sich erst nach dem griechischen Aufstand von 1821, der die türkisch-griechische Symbiose im spätosmanischen Staat beendete. Es begann mit dem Einmarsch von Alexandros Ipsilantis, dem Führer des griechischen Geheimbundes „Filiki Eteria“, aus Russland in die Moldau. Er verband sich mit dem Aufstand des Tudor Vladimirescu, der dem Unternehmen seine Truppe aufständischer Bauern zuführte. Die Interessen dieser beiden Richtungen waren ebensowenig vereinbar wie die der Bauern und der einheimischen Bojaren. Noch vor der Invasion der Türken war das Unternehmen in den beiden Fürstentümern an seinen inneren Gegensätzen gescheitert. Die rumänische Historiographie lässt mit diesem Ereignis das rumänische Mittelalter enden.

Rumänien in der Neuzeit

Aber es war eher der Friede von Adrianopel 1829 zwischen Russland und dem Osmanischen Reich, der zu einem der größten Einschnitte in der rumänischen Geschichte wurde. Die Osmanen mussten ihre Brückenköpfe am linken Donauufer aufgeben, die sich schnell zu blühenden Exporthäfen des Außenhandels entwickelten. Donau und Meerengen wurden endgültig der internationalen Schifffahrt geöffnet. Unter russischer Besatzung entstanden in Zusammenarbeit mit den führenden Bojaren Staatsgrundgesetze unter der Bezeichnung „Organische Reglemente“. Moldau und Walachei blieben unter der Oberhoheit des Sultans, waren ihm aber nur noch zur Zahlung eines jährlichen Tributs verpflichtet. Russland garantierte den völkerrechtlichen Status. Die eigentliche Macht übten die russischen Konsuln in Iași und Bukarest aus. Obwohl offiziell Teil des Osmanischen Reiches, waren beide Fürstentümer de facto russisches Protektorat geworden.

Eine ganze Generation junger Rumänen, meistens Bojarensöhne, ging nun zum Studium in den Westen, vorzugsweise nach Paris. Die Studenten aus der Moldau und der Walachei fügten sich leicht in die politische Subkultur von Paris ein und wurden gelehrige Schüler französischer und polnischer Politiker und Literaten. Vorbereitet durch die von der „Siebenbürger Schule“ popularisierte Idee der Romanitas der Rumänen nahmen sie hier die Grundsätze der romantischen Nationalidee Europas auf und füllten sie mit ihren heimischen Inhalten. Söhne von Großgrundbesitzern begannen, sich für die Sprache und Folklore

der Bauern zu interessieren, und studierten die Vergangenheit eines Volkes, das sie mit ihrer schöpferischen Tätigkeit in dieser Form erst ins Leben riefen. Gleichzeitig wurde Frankreich, die „lateinische Schwester“, kulturelles Vorbild, und Neugriechisch wurde als Sprache der Gebildeten vom Französischen abgelöst. Es geriet bald in Konkurrenz zur rumänischen Nationalsprache der Volkslieder, Märchen und Mythen, die in den folgenden Jahrzehnten so sehr dem lateinischen Vorbild angeglichen wurde, dass sie sich wieder von ihren ursprünglichen Sprechern entfernte, aber auch schnell eine eigenständige Literatur hervorbrachte.

Die rumänischen Studenten nahmen im Februar 1848 an den Demonstrationen und Straßenkämpfen teil, die zum Sturz der französischen Monarchie führten. Danach wollten sie die Revolution in ihre Heimat tragen. Unter dem Regime der Organischen Reglemente, unter autoritären Fürsten und selbstherrlichen russischen Konsuln fehlte es nicht an politischem und vor allem an sozialem Zündstoff. Noch ehe die ersten zurückgekehrt waren, war bereits in der Moldau eine friedliche Massenbewegung, die Reformen nach westlichem Vorbild verlangte, vom Fürsten brutal zerschlagen worden. In der Walachei dagegen konnte sich eine Provisorische Revolutionsregierung ein Vierteljahr lang halten. Dieses kurze Experiment bewies schon die politischen Fähigkeiten dieser Generation der rumänischen Elite, die von da an allgemein „Achtundvierziger“ genannt wurde. Obwohl Reformen in engem Rahmen gehalten werden mussten, um den europäischen Mächten zu beweisen, dass eine Intervention unbegründet sei, gelang es in unvergleichlichem Ausmaß, die städtischen Unterschichten und die Bauern zu mobilisieren. Aber hier lag auch die Schwäche des Konzepts der Achtundvierziger, die den rumänischen Nationalstaat, den sie gründeten, bis ins 20. Jahrhundert verfolgen sollte. Die politische Elite bestand zum größten Teil aus Bojaren, deren wirtschaftliche Interessen denen der Bauern diametral entgegenstanden. Diese hofften nun, mit Hilfe der Revolutionäre, die sie mutig unterstützten, ihre Forderung nach Grundeigentum durchsetzen zu können. Eine paritätische Kommission, die schließlich eingesetzt wurde, um dieses Problem zu lösen, erregte als „kommunistischer Angriff auf das heilige Eigentum“ das Misstrauen der Mächte. Eine Einigung war aber, wie sich bald herausstellte, ohnehin nicht möglich. Als schließlich russische und türkische Truppen intervenierten und das Experiment beendeten, befreiten sie die Revolutionäre nicht nur aus einer Sackgasse, sondern auch aus einer potenziell gefährlichen Lage. Wie zwei

Jahre zuvor in Galizien hätte der Aufstand der Bauern schließlich die revolutionäre Oberschicht selbst bedrohen können.

Nach der Revolution zerstreuten sich die rumänischen Achtundvierziger im Exil in Westeuropa und im Osmanischen Reich. Sie versuchten, Parlamente und Regierungen für ihr Ziel, den vereinigten souveränen rumänischen Nationalstaat mit einer liberalen Verfassung, zu gewinnen. Rumänien sollte auf diese Weise im europäischen Staatensystem seinen Platz finden. Zar Nikolaus I. jedoch war der erbitterte Feind aller liberaler und nationaler Bewegungen Europas. Seit den Türkenkriegen des 18. Jahrhunderts versuchte Russland immer wieder, die beiden Fürstentümer, die auf dem Weg nach Istanbul lagen, zu annektieren. Russlands Niederlage im Krimkrieg (1853–1856) und der Pariser Frieden (1856) beendeten das russische Protektorat. Die europäischen Mächte einigten sich mühsam, Moldau und Walachei unter osmanischer Oberhoheit zu lassen, gegen den erklärten Wunsch der einheimischen Eliten, beide Fürstentümer – wenn auch mit fast identischer Verfassung – getrennt zu halten und diese Situation gemeinsam zu garantieren. Die aus dem Exil zurückgekehrten Achtundvierziger bewiesen nun außerordentliches politisches und diplomatisches Geschick und verwirklichten schrittweise gegen den Willen Europas ihre Ziele. Im Vorfeld des italienischen Krieges 1859 wurde Alexandru Ioan Cuza, einer der Ihren, zum gemeinsamen Fürsten beider Länder gewählt. Nach der 1861 geschickt durchgesetzten Realunion nutzte Cuza die Krise im Vorfeld des deutsch-dänischen Krieges, um sich 1864 der von den Großmächten garantierten Ver-

fassung zu entledigen. Als sich 1866 der preußisch-österreichische Krieg abzeichnete, wurde Cuza gestürzt. Die ehemaligen Revolutionäre machten Karl (Carol) von Hohenzollern-Sigmaringen zum Nachfolger. Ein ausländischer Fürst aus einer herrschenden europäischen Dynastie war schon lange eines ihrer Ziele gewesen.

Auf dem Berliner Kongress 1878 erkannten die Mächte Rumäniens Unabhängigkeit an. Der junge Staat hatte jedoch von Anfang an mit wirtschaftlichen und sozialen Problemen zu kämpfen.

Die nur für die Person Cuzas zugestandene Union blieb erhalten, und Rumänien gab sich eine Verfassung nach belgischem Muster. Die rumänischen Politiker hatten gelernt, auf die Uneinigkeit der Mächte zu vertrauen, die eine Intervention verhinderte. Rumänien nahm schließlich an der Seite Russlands am russisch-türkischen Krieg 1877/78 teil und erklärte seine Unabhängigkeit vom Osmanischen Reich. Auf dem Berliner Kongress 1878 erkannten die Mächte Rumäniens Unabhängigkeit an.

Der junge Staat hatte jedoch von Anfang an mit wirtschaftlichen und sozialen Problemen zu kämpfen. Die Lage der Bauern war besonders schlecht und führte zu regelmäßig wiederkehrenden Bauernaufständen. Die Verfassungswirklichkeit entwickelte ein System, das bis weit ins 20. Jahrhundert hinein erhalten blieb: Die Regierungspartei verschliss sich in Fraktionskämpfen, und die Opposition schürte Unruhen, bis der Fürst (ab 1881 König) die Regierung absetzte und einen Oppositionsführer mit der Regierungsbildung beauftragte. Dieser übernahm zunächst auch das Amt des Innenministers, besetzte den ganzen Staatsapparat mit seinen Anhängern und führte Wahlen durch, die er natürlich gewann. Das Spiel wiederholte sich in regelmäßigen Abständen. Die Bauern waren durch das rigide Zensuswahlrecht benachteiligt, sie wurden auch meistens mit Drohungen zur „richtigen“ Stimmabgabe gezwungen. Umfassende Ämterpatronage und ungesetzliche Bereicherung von Politikern und Beamten waren Teil des Systems, das aber immerhin eine Stabilität schuf, die früher und bei manchen Nachbarstaaten nicht gegeben war. Zudem stellten die zunächst noch unangepassten neuen Institutionen in Verwaltung, Justiz, Kommunikationswesen und Kultur nachträglich die nötigen gesellschaftlichen und mentalen Voraussetzungen her und förderten den Anschluss an Europa.

Mit der Herrschaft des Hohenzollern Carol I. (reg. 1866–1914) wurde Rumänien international kreditwürdig, und ein kostspieliges Modernisierungsprogramm konnte in Angriff genommen werden. Vorrang hatte der Bau eines Eisenbahnnetzes, das vor allem an den Erfordernissen des Getreideexports orientiert war, aber auch die Einfuhr von Fertigwaren beschleunigte, sodass das einheimische Handwerk ruiniert und der Aufbau der Industrie erschwert wurde. Als 1875 die internationalen Getreidemärkte zusammenbrachen und der rumänische Weizen praktisch unverkäuflich blieb, führte das wegen der einseitigen Ausrichtung der Wirtschaft zu einer Staatskrise – ausgerechnet als die Orientkrise (1875–1878) mit ihren Gefahren und Chancen Handlungsfähigkeit erforderte. Dass trotzdem die staatliche Souveränität erreicht wurde, spricht für die Qualitäten der politischen Elite. Die Politiker der inzwischen etablierten großen Parteien konnten allerdings die bereits erwähnten sozialen Probleme nicht lösen. Auch die Gewinne aus der Ausbeutung der Erdölvorkommen, die seit Ende des 19. Jahrhunderts eine immer größere Rolle spielten, wurden, soweit sie im Land blieben, eher von der „politischen Klasse“ als Beute behandelt und nicht nutzbringend eingesetzt. Hoffnungsvoller als staatliche Reformen aber waren die Angebote der „Zivil-

gesellschaft“, die sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts auch auf dem Land in erstaunlicher Breite zu entwickeln begann. Lehrer und Pfarrer in den Dörfern, die oft selbst aus Bauernfamilien stammten, bauten ein Netz von Sparkassen und Genossenschaften auf, die langfristig zur wirtschaftlichen und sozialen Unabhängigkeit der Bauernschaft führten. Auf dieser lokalen Basis entstand nach dem Krieg eine Bauernpartei mit einem alternativen Entwicklungsprogramm.

Wechselvolles 20. Jahrhundert

Als Ergebnis des Ersten Weltkriegs konnte Rumänien auf Kosten Österreich-Ungarns und Russlands sein Staatsgebiet verdoppeln. Die „Große Union“ aller Rumänen war damit zwar erreicht, aber 30 % der Bevölkerung gehörten zu Minderheiten, die ihren Status in der Regel nicht akzeptierten. Die meisten Nachbarländer erkannten die neuen

Nach dem Ersten Weltkrieg war die „Große Union“ aller Rumänen zwar erreicht, aber 30 % der Bevölkerung gehörten zu Minderheiten, die ihren Status in der Regel nicht akzeptierten.

Grenzen nur unter Zwang oder gar nicht an, und weiterhin nach bekanntem Muster wechselnde Regierungen taten kaum etwas für eine Entspannung der Lage. Als seit Mitte der dreißiger Jahre die revisionistischen Mächte zunehmend die europäische Politik dominierten, wurden die scheinbar günstigen Grenzen zur

Quelle der Instabilität. In den dreißiger Jahren trug die „Eiserne Garde“, eine aus nationalen rumänischen Quellen gespeiste faschistische Bewegung, mit Terroranschlägen gegen Politiker zur Destabilisierung bei. Unter der Königsdiktatur Carol II. (reg. 1930–1940) wurde sie seit 1938 blutig verfolgt, 1941 bei einem Putschversuch zerschlagen. Carol II. versuchte, mit einer Neutralitätspolitik und der Anlehnung an die Westmächte die Unabhängigkeit zwischen der Sowjetunion und Nazi-Deutschland zu erhalten. Mit Hitlers Frankreichfeldzug 1940 war diese Politik gescheitert, und Rumänien musste mit Deutschland einen Vertrag schließen, der ihm die Modernisierung seiner Armee und Deutschland die Verfügung über das rumänische Erdöl zugestand. Dieser Übergang ins faschistische Lager konnte Rumäniens Unabhängigkeit und Unversehrtheit nicht mehr retten. Noch im gleichen Jahr musste es Bessarabien und die Nordbukowina an die Sowjetunion und nach dem Zweiten Wiener Schiedsspruch Nordsiebenbürgen an Ungarn abtreten.

Der König musste 1940 zugunsten seines Sohnes Mihai I. abdanken, und General Ion Antonescu begründete ein autoritäres Regime, unter dem Rumänien gemeinsam mit Deutschland am Krieg gegen die Sowjetunion teilnahm. Rumänien stellte von allen Verbündeten die meisten Truppen und erlitt die höchsten Menschenverluste. Ohne das rumänische Erdöl wäre Hitlers Kriegsführung nicht möglich gewesen.

Als in der Moldau die Front gegen die Rote Armee zusammenbrach, stürzte der junge König im Bündnis mit Vertretern der Parteien und einem Teil der Armeekommandeure am 23.08.1944 Antonescu. Eine Koalitionsregierung unter General Sănătescu, an der wieder die Vertreter der Parteien beteiligt waren, löste ihn ab. Die rumänische Armee wechselte die Fronten, begann, Nordsiebenbürgen von Ungarn zurückzuerobern, und kämpfte bis zum Ende des Krieges an der Seite der Sowjetunion. Auch wenn die Verschwörer Anlehnung an die Westmächte gesucht hatten, so gehörte Rumänien doch eindeutig zum Machtbereich der Sowjetunion. Rumänien hatte nur eine schwache Arbeiterbewegung entwickelt, obwohl einzelne Theoretiker international bedeutend waren. Die Kommunistische Partei war seit 1924 verboten, die Zahl ihrer im Untergrund überlebenden Mitglieder minimal. Ein Teil der kommunistischen Führer, die nun plötzlich gesucht und gefragt waren, kamen aus rumänischen Gefängnissen, ein anderer Teil aus dem Exil in der Sowjetunion. Eine angeblich überparteiliche „Nationaldemokratische Front“ unter kommunistischer Kontrolle bildete unter dem nichtkommunistischen Ministerpräsidenten Petru Groza als Aushängeschild ab März 1945 die Regierung. Mit Druck und Manipulationen, die ein selbst in Rumänien unbekanntes Ausmaß erreichten, erfocht die Regierung im März 1946 einen überwältigenden Wahlsieg. Ähnlich wie in den anderen „Satellitenstaaten“ wurden die Sozialdemokraten mit den Kommunisten zwangsvereinigt und die anderen Parteien mit Verbot und Schauprozessen ausgeschaltet. Nach der erzwungenen Abdankung von König Mihai am 30.12.1947 war der Prozess der Sowjetisierung abgeschlossen.

Danach folgten Enteignungen von Industrie, Banken, Transportwesen und Handel, die Einführung der Planwirtschaft und die Einleitung der Zwangskollektivierung der Landwirtschaft, die sich allerdings wegen des zu großen passiven Widerstands der Bauern verzögerte und erst 1962 abgeschlossen werden konnte. Die orthodoxe Kirche wurde unter staatlicher Kontrolle geduldet und einigermaßen respektiert, die Unierte Kirche hingegen 1948 verboten, Hierarchie und Geistliche verfolgt und die Gläubigen zwangsweise mit der Orthodoxie vereinigt. Rumänien

trat 1949 dem Rat für gegenseitige Wirtschaftshilfe (RGW) und 1955 dem Warschauer Pakt bei. Machtkämpfe, Säuberungen und Schauprozesse innerhalb der „Rumänischen Arbeiterpartei“ festigten die Position des Parteichefs Gheorghe Gheorghiu-Dej. Die Parteiführung reagierte nur zögernd auf die in der UdSSR nach 1953 eingeleitete Entstalinisierung. Soweit verlief die Entwicklung parallel zu der anderer osteuropäischer Länder unter Kontrolle der Sowjetunion.

Als 1962 der RGW größere Befugnisse über die Planung der Volkswirtschaften seiner Mitgliedsländer bekommen sollte, befürchteten die rumänischen Kommunisten, in die Rolle des Rohstofflieferanten abgedrängt zu werden, und leisteten Widerstand. Erinnerungen an frühere Fehlentwicklungen dürften dabei eine Rolle gespielt haben. Am 22.04.1964 veröffentlichte die Partei eine Verlautbarung, die in den Kernsätzen die Empfehlung enthielt, „Nationale Unabhängigkeit“ und „Gleichberechtigung“ zu beachten. Etwa gleichzeitig wurde die Entstalinisierung nachgeholt.

Nicolae Ceaușescu, der 1965 dem verstorbenen Gheorghiu-Dej nachfolgte, führte die Politik der Eigenständigkeit gegenüber der Sowjetunion weiter und nutzte dabei geschickt den politischen Spielraum, den der sowjetisch-chinesische Konflikt bot. Höhepunkt der neuen Unabhängigkeitspolitik war der öffentliche Protest gegen den Einmarsch der Sowjetunion und anderer Mitglieder des Warschauer Pakts in die Tschechoslowakei (August 1968). Ceaușescu drohte dabei, dass das

rumänische Volk sein nationales Territorium zu verteidigen wisse. In ähnlichen Fällen folgte nach demselben Muster dem Protest der Rückzug. Diese Politik der „nationalen Souveränität“ kam in der rumänischen Öffentlichkeit gut an. Sie entsprach noch lebendigen Traditionen, die von da an in der Kulturpolitik, vor allem in der Geschichtswissenschaft, zunächst wieder zugelassen und schließlich ideologisch überhöht wurden. Von der

Ceaușescus Politik der „nationalen Souveränität“ kam in der rumänischen Öffentlichkeit gut an. Sie entsprach noch lebendigen Traditionen, die von da an in der Kulturpolitik, vor allem in der Geschichtswissenschaft, zunächst wieder zugelassen und schließlich ideologisch überhöht wurden.

„Kontinuitätstheorie“ bis zur Feier des Nationalhelden Michaels des Tapferen wurden die nationalen Stereotypen nicht nur wiederbelebt (und nebenbei rumänischen Historikern neuer Freiraum gewährt, den sie teilweise vorzüglich zu nutzen verstanden), sondern auch zu verklau-sulierten Angriffen auf Ungarn und die Sowjetunion benutzt. Mindes-

tens ebenso gut aufgenommen wurden die vielfältigen neuen Möglichkeiten für Auslandskontakte. Die offizielle Politik betonte nun neben den nationalen Werten immer mehr die kulturelle Zugehörigkeit zu Westeuropa.

Während die nationale Politik Hoffnungen auch auf Liberalisierung und Rechtsstaatlichkeit weckte, baute Ceaușescu seine Position zielstrebig aus. Altkommunisten wurden ausgeschaltet und die Rotation der Parteikader und ihrer Klientel eingeführt. Das System erinnerte fatal an die Methoden des Regierungswechsels unter der Monarchie. Zu einer skandalösen Familienpolitik des Ceaușescu-Clans kam bald ein in seinen Übertreibungen oft lächerlicher Personenkult. Der wirtschaftlichen Unabhängigkeit sollte eine forcierte Industrialisierung dienen. Misserfolge und Rückschläge verschlechterten aber seit Mitte der siebziger Jahre wieder die Lebensbedingungen, und Anfang der achtziger Jahre drohten die Auslandsschulden wie schon in der Vergangenheit die gewonnene prekäre Unabhängigkeit wieder aufzuheben. Die Regierung führte daraufhin einen brutalen Sparkurs ein und zahlte die Kredite innerhalb weniger Jahre zurück. Dies führte zu einer weiteren Zerrüttung der Wirtschaft und einem dramatischen Sinken des Lebensstandards. Parallel dazu wurden die Überwachung und der Druck auf das Privatleben bis ins Absurde gesteigert. Die Perversion des Regimes erreichte ihren Höhepunkt, als Gorbatschow versuchte, die Sowjetunion zu reformieren. Ceaușescu lehnte die neue sowjetische Politik ab und verstand sich als Verteidiger der reinen Lehre gegen die Abweichler. Als sich Ende 1989 die kommunistischen Regime Osteuropas friedlich auflösten, wurde Ceaușescu unter nicht ganz geklärten Umständen gewaltsam gestürzt, gemeinsam mit seiner Frau Elena am 25.12.1989 von einem Militärtribunal abgeurteilt und sofort erschossen.

Damit ging eine Epoche zu Ende, die nach hoffnungsvollen Anfängen in ihrer Auflösungsphase eine breite Spur der Verwüstung hinterließ. Zu deren Opfern gehören auch kulturelle Traditionen und nationale Werte, die am Ende vom Regime missbraucht und ad absurdum geführt wurden. Es bleibt zu hoffen, dass die Verbundenheit mit Europa und die Verinnerlichung der dazu gehörenden Wertesysteme nicht dauerhaft darunter gelitten haben.

Rumänien und seine Nachbarstaaten

Einleitung

Die Beziehungen Rumäniens zu seinen Nachbarstaaten blieben nach dem Ende der Ceaușescu-Ära lange ungeregelt. Erst ab 1994, als die rumänische Regierung die NATO-Mitgliedschaft anstrebte, kam das Thema auf die politische Tagesordnung. Die NATO-Antragstellung setzte nämlich voraus, dass keine territorialen Ansprüche an Nachbarstaaten bestehen dürfen. Im Zusammenhang damit kommt Grundlagenverträgen eine besondere Bedeutung zu, da sie einerseits latent vorhandene Grenzstreitigkeiten oder Gebietsansprüche beseitigen, andererseits rechtliche Zusicherungen für die nationalen Minderheiten festlegen sollten.

Die Nachbarschaftsbeziehungen sind ohne die historische Dimension kaum zu verstehen. Rumänien war vor dem Ersten Weltkrieg mit 4,5 % Minderheiten ein relativ homogener Staat. Danach verbuchte das Land einen enormen Gebietszuwachs sowie einen Anstieg der nichtrumänischen Bevölkerung auf etwa 30 %. „Großrumänien“ umfasste u.a. die angegliederten Regionen Siebenbürgen, Bukowina und Bessarabien, die bei der Regelung der heutigen Nachbarschaftsbeziehungen eine Schlüsselrolle spielen: Durch den Friedensvertrag von Trianon (1920) verlor Ungarn die Region *Siebenbürgen*¹, die an Rumänien kam. Die *Bukowina*², ein Habsburger Kronland, wurde 1919 durch den Vertrag von Saint-Germain an Rumänien angeschlossen. *Bessarabien*³ war zwischen 1918 und 1940 sowie zwischen 1941 und 1944 Bestandteil Rumäniens. Nach dem Zweiten Weltkrieg veränderte sich die Staatsgrenze

¹ In dieser Region bildeten die Rumänen 57,4 % der Gesamtbevölkerung, gefolgt von den Ungarn mit 25,5 % und den Deutschen mit 10,6 %.

² Die Volkszählung von 1930 ermittelte 41 % Rumänen, die nichtrumänische Bevölkerung (Ukrainer, Deutsche, Juden etc.) bildete die Mehrheit.

³ 1930 lebten in dieser Region 64 % Rumänen, 10,2 % Juden, 9,7 % Ukrainer, 5 % Russen, 3,8 % Bulgaren, 3 % Deutsche sowie 1,8 % Gagausen.

Dr. Brigitte Mihok ist Politikwissenschaftlerin und hat zuletzt am Zentrum für Antisemitismusforschung der TU Berlin gearbeitet.

Rumäniens erneut: Während *Siebenbürgen* weiterhin Bestandteil Rumäniens blieb, wurden die Gebiete *Nord-Bukowina* und *Bessarabien* abgetrennt. Bereits infolge des Ribbentrop-Molotow-Paktes (28.09. 1939) waren Bessarabien und die Nord-Bukowina dem sowjetischen Einflussgebiet zugeordnet und 1940 von der Sowjetunion besetzt worden. 1941 bis 1944 kamen diese Regionen erneut unter rumänische Herrschaft. 1944 verlor Rumänien Bessarabien, die Moldauische Sozialistische Sowjetrepublik wurde gegründet.⁴ Die Nord-Bukowina kam 1947 zur Sozialistischen Sowjetrepublik Ukraine.

Da seit 1990 die unterschiedlichen Aspekte dieser Grenzveränderungen innerhalb Rumäniens wie auch in den zwischenstaatlichen Beziehungen eine besondere Rolle spielen, wird sich der folgende Beitrag auf die Nachbarschaftsverhältnisse zu Ungarn, zur Ukraine und zur Republik Moldova beziehen.

Die Beziehungen zwischen Rumänien und Ungarn

Bereits in den achtziger Jahren kam der kulturelle Austausch mit Ungarn zum Erliegen: Die Einfuhr von ungarischen Büchern und Zeitschriften wurde verboten, Tourneen ungarischer Theater- und Musikgruppen wurden immer seltener genehmigt. Zugleich war eine anti-ungarische Agitation zu verzeichnen: Zwischen 1984 und 1986 erschienen rumänische Publikationen, die auf die „Wiederbelebung der revisionistischen Politik in Ungarn“ anspielten und indirekt den Vorwurf des Separatismus gegen die ungarische Minderheit in Rumänien erhoben. Die ca. 1,8 Millionen Ungarn leben größtenteils in Siebenbürgen, das kompakteste ungarische Siedlungsgebiet umfasst die Landkreise Harghita (84,6 % Ungarn), Covasna (75,2 %) und Mureş (41,3 %). Die Beziehungen zwischen Rumänien und Ungarn erreichten 1988 ihren Tiefpunkt, als Bukarest die Schließung des ungarischen Generalkonsulats in Cluj verfügte.

Der politische Umbruch brachte nur eine sehr kurze Entspannungsphase. Obwohl es weder eine reale äußere Bedrohung für Rumänien noch eine innere Bedrohung von Seiten der ungarischen Minderheit gab, erfolgte schon 1990 der Rückgriff auf die anti-ungarische Agitation. Im März 1990 kündigte die Provisorische Regierung unter Bezugnahme auf die „Bedrohung der nationalen Sicherheit durch chauvinistische Bestrebungen“ die Gründung des Rumänischen Nachrichtendienstes (SRI) an.

⁴ Das bessarabische Küstengebiet wurde an die Ukraine angegliedert.

Ein Schwerpunkt der SRI-Tätigkeit ist die Beobachtung von Aktionen der Minderheiten, die vermeintlich „eine Gefahr für die nationale Sicherheit“ darstellen. Diese Gefahr entstünde dadurch, dass die Minderheiten (vor allem Ungarn) Kontakte zum Ausland knüpfen, ihre Anliegen dort vortragen und somit „das Bild Rumäniens nach außen hin beeinträchtigen und gleichzeitig zu destabilisierenden, verfassungsfeindlichen Taten aufwiegeln.“⁵

Die beunruhigenden innenpolitischen Entwicklungen in Rumänien führten zu offiziellen Stellungnahmen der ungarischen Regierung. Die rumänische Seite wertete dies als „Einmischung in die inneren Angelegenheiten Rumäniens“ sowie als Bestrebung, Rumäniens Ansehen zu schaden. Am 02.06.1990 bekundete der konservative ungarische Ministerpräsident József Antall, dass er sich „im Geiste als Ministerpräsident von 15 Millionen Ungarn empfinde“, womit er die ungarische Minderheit in den Nachbarländern einbezog. Diese Äußerung verstärkte wiederum den „Revisionismusverdacht“. Noch im November 1992 teilte der rumänische Präsident Ion Iliescu in einem Interview mit, dass in Rumänien „ungarische irredentistische Bestrebungen“ existieren, die „bedauerlicherweise von verantwortlichen Persönlichkeiten in Budapest genährt werden“.

Bei der Aufnahme bilateraler Verhandlungen kristallisierten sich zwei unterschiedliche Positionen heraus, auf die keiner der Verhandlungspartner eingehen wollte: Ungarns Hauptanliegen war, im geplanten Freundschaftsvertrag rechtliche Zusicherungen für die ungarische Minderheit festzuschreiben. Rumänien verlangte indes die Anerkennung der jetzigen Grenzen durch Ungarn. Aufgrund der festgefahrenen Standpunkte kam es bis 1993 zu keinem offiziellen Besuchsaustausch. Erst im September dieses Jahres besuchte der ungarische Außenminister Géza Jeszenszky Bukarest. Bezüglich des Grundlagenvertrages konnten aber keine Fortschritte erzielt werden: Die ungarische Seite bekräftigte weiterhin, dass eine die „Grenzen betreffende Klausel in den Grundlagenvertrag nicht aufgenommen werden müsse, da es ein solches Problem nicht gebe“, und die rumänischen Unterhändler verweigerten die Einbeziehung von Garantien für die Rechte der ungarischen Minderheit. Eine ähnliche Forderung von Seiten der Bundesrepublik Deutschland wurde hingegen im deutsch-rumänischen Freundschaftsvertrag vom 21.04.1992 aufgenommen, wonach für die deutsche Minderheit die Gewähr-

⁵ SRI Bericht von 1994, S. 4–12.

leistung von Minderheitenrechten völkerrechtlich abgesichert und sogar entsprechend den KSZE-Minderheitenstandards rechtsverbindlich festgeschrieben war.

Beim Gegenbesuch des rumänischen Außenministers Teodor Melescanu im September 1994 wurden die Verhandlungen wieder aufgenommen. In Budapest war inzwischen die konservative durch die sozialliberale Regierung abgelöst worden, die nun ihre Bereitschaft mitteilte, im Rahmen des Grundlagenvertrages die „Unverletzlichkeit der gemeinsamen Grenze“ anzuerkennen. Hiermit war das als Annäherungshindernis angesehene „Grenzproblem“ ausgeräumt; Ungarn entledigte sich der Hauptverantwortung für die Hinauszögerung des Grundlagenvertrages. Nun war Rumänien am Zug, doch die rumänische Regierung stand vor einem Dilemma: Zur Sicherung einer Koalitionsmehrheit im Parlament hatte sie zwei ultra-nationalistische Parteien in die Regierungsverantwortung eingebunden, die Partei der Rumänischen Nationalen Einheit (PUNR) und die Partei Großrumänien (PRM), die schon seit Jahren das Misstrauen gegen die ungarische Minderheit schürten. Sie interpretierten jegliche Forderungen der ungarischen Minderheit (im Minderheiten-, Bildungs- oder Verwaltungsbereich) als Tendenz zur Abtrennung Siebenbürgens und lehnten sie ab. Im Januar 1995 forderten die beiden nationalistischen Parteiführer sogar ein Verbot des Ungarnverbandes. Mit diesen Koalitionspartnern waren deshalb auch die zwischenstaatlichen Verhandlungen zum Scheitern verurteilt. Der Abbruch der Gespräche beruhte auf der Weigerung Rumäniens, die Empfehlung 1201 der Parlamentarischen Versammlung des Europarates – die eine detaillierte Definition des Begriffs „nationale Minderheiten“ und der Minderheitenrechte enthält – in den Grundlagenvertrag einzubeziehen, da dies nicht mit der rumänischen Verfassung in Einklang stünde. Erst nach zwei Jahren erfolgte eine Kehrtwendung, als der rumänische Regierungschef Nicolae Văcăroiu – für viele Beobachter unerwartet – am 16.09.1996 den rumänisch-ungarischen Grundlagenvertrag doch unterzeichnete. Die Partei der Rumänischen Nationalen Einheit (PUNR) verurteilte diesen Schritt als „Verrat an den nationalen Interessen“ und verließ aus Protest die Regierungskoalition.

Nach dem Regierungswechsel vom November 1996 hat das neu gewählte rumänische Parlament den Grundlagenvertrag ratifiziert. Der

Der Vertrag von 1996 erkennt die Unverletzbarkeit der gemeinsamen Grenze Ungarns und Rumäniens sowie die territoriale Integrität beider Staaten an und garantiert die Rechte der nationalen Minderheiten.

Vertrag erkennt die Unverletzbarkeit der gemeinsamen Grenze sowie die territoriale Integrität beider Staaten an und garantiert die Rechte der nationalen Minderheiten. In Artikel 15 ist die Empfehlung 1201 der Parlamentarischen Versammlung des Europarates zwar aufgeführt, durch eine auf rumänische Initiative eingefügte Fußnote jedoch entkräftet: Die Fußnote hebt hervor, dass sich die „Empfehlung 1201 nicht auf Kollektivrechte“ beziehe und dass sie mit „keiner Verpflichtung zur Gewährung von territorialer Autonomie auf ethnischer Basis verbunden“ sei. In der Folgezeit kam es zum Abschluss weiterer Wirtschafts- und Kulturabkommen wie auch zur Gründung der Euroregion „Donau-Kreisch-Mieresch-Theiß“. Mit diesen Entwicklungen ist die politische Entspannung der rumänisch-ungarischen Nachbarschaftsbeziehungen wesentlich vorangekommen.

Die ungeklärte Grenzfrage im Nordosten Rumäniens

Besonders schwierig gestalten sich die Beziehungen Rumäniens zu seinen nordöstlichen Nachbarländern. In dieser Frage bildete sich in Rumänien bereits 1990 ein politischer Konsens, wonach der Ribbentrop-Molotow-Pakt, der die Regionen Bessarabien und Nord-Bukowina von Rumänien abtrennte, ein „historisches Unrecht“ darstelle. Bis 1996 wurden diese Regionen als „rumänische Territorien“ beansprucht und die Grenzen zur Republik Moldova und zur Ukraine nicht anerkannt. Während Rumänien mit der Ukraine letztendlich 1997 einen Grundlagenvertrag unterzeichnet und ratifiziert hat, steht bis heute die Ratifizierung eines Vertrages mit der Republik Moldova noch aus. Solange dies nicht vollzogen wird, bleibt die Grenzfrage offen und könnte in der Region zu Konflikten führen.

Die Beziehungen zur Ukraine

Nachdem sich die Ukraine im August 1991 zu einem unabhängigen Staat erklärt hatte, sprach ihr das rumänische Parlament im November 1991 das Recht ab, die „früheren rumänischen Territorien“ als integralen Bestandteil ihres Staatsgebietes zu betrachten:⁶ Die von Rumänien beanspruchten Gebiete waren die Nord-Bukowina und das bessarabische

⁶ Ingrid Oswald: Nationalitätenkonflikte im östlichen Teil Europas. Hrsg. in: Politik kurz und aktuell Nr. 49, Landeszentrale für politische Bildungsarbeit Berlin, 1993, S. 80.

Küstengebiet am Schwarzen Meer, auf das übrigens auch die Republik Moldova Anspruch erhebt. In diesem Zusammenhang spitzte sich die politische Debatte in Rumänien auf die Beseitigung der „Konsequenzen des Ribbentrop-Molotow-Paktes“ zu, was die Infragestellung der heutigen Grenzen bedeutete. Vor allem die ultra-nationalistische Partei Großrumänien (PRM) zielte auf Grenzrevisionen und belastete damit die Beziehungen zur Ukraine. Bei den Verhandlungen über einen Nachbarschaftsvertrag forderte die rumänische Seite eine Klausel zur Verurteilung des Ribbentrop-Molotow-Paktes, die jedoch von den ukrainischen Verhandlungspartnern nicht akzeptiert wurde. Erst der Macht- und Regierungswechsel vom November 1996 leitete ein Umdenken in der Grenzfrage ein. Der damalige rumänische Präsident Emil Constantinescu setzte sich für eine vertragliche Regelung mit der Ukraine ein und begründete diese Wendung mit der Notwendigkeit „historischer Opfer“, damit Rumänien in der ersten Runde in die NATO aufgenommen wird. Der Grundlagenvertrag wurde am 03.05.1997 unterzeichnet und im Oktober 1997 vom rumänischen Parlament ratifiziert. Die PRM bezeichnete dies als „Hochverrat“.

Der rumänisch-ukrainische Grundlagenvertrag hebt die territoriale Integrität beider Staaten hervor und betont in Artikel 13 die Sicherung der Rechte der nationalen Minderheiten. Hierin wird auch auf die Empfehlung 1201 der Parlamentarischen Versammlung des Europarates Bezug genommen, doch wie im Fall des Vertrages mit Ungarn durch eine Zusatzanmerkung entkräftet: „(...) diese Empfehlung bezieht sich nicht auf Kollektivrechte, und die Vertragsparteien sind nicht verpflichtet, ein Recht auf Territorialautonomie auf ethnischer Basis zu gewähren“. Ein weiterer Vertragsartikel schreibt die Intensivierung der Kooperation fest, die u.a. durch die Entstehung von zwei Euroregionen („Oberer Pruth“ und „Donaumündung“) realisiert werden soll. Im Hinblick auf die geplanten Euroregionen hat Rumänien mit der Ukraine und der Republik Moldova ein weiteres Dokument über grenzüberschreitende Zusammenarbeit abgeschlossen.

Die Beziehungen zur Republik Moldova

Im Zuge der Perestrojka bildete sich auch in der Moldauischen Sozialistischen Sowjetrepublik eine Nationalbewegung. Im Herbst 1989 wurde Moldauisch zur Amtssprache erklärt und 1990 die rumänische Trikolore als Landesflagge eingeführt. Die zunehmend pro-rumänische Haltung

der Regierungsverantwortlichen wie auch die Propagierung eines Anschlusses an Rumänien verunsicherte die nichtrumänische Bevölkerung: 1989 lebten neben den 64,5 % Moldauern u.a. 27 % Slawen (13 % Russen und 14 % Ukrainer) und 3,5 % Gagausen. Im Gebietsstreifen entlang des Dnjestr proklamierte der selbsternannte Führer Igor Smirnov die souveräne Transnistrische Republik (Transnistrien), die 11 % des Gebiets der Republik Moldova umfasst. Parallel hierzu beanspruchten auch die Gagausen, ein christliches Turkvolk im Süden des Landes, ein souveränes Autonomiegebiet.

In der 1991 als unabhängig erklärten Republik Moldova kam es in der Folgezeit zu bürgerkriegsähnlichen Zuständen. Im Sommer 1992 brach in der Transnistrischen Republik ein bewaffneter Konflikt aus, der erst durch eine Kompromisslösung beendet wurde: Die Präsidenten Russlands, Rumäniens, der Republik Moldova und der Ukraine einigten sich auf die Schaffung einer 225 km langen und 10 km breiten „Sicherheitszone“ entlang des transnistrischen Gebietsstreifens, die von einer gemischten Blauhelmtuppe kontrolliert wird. Die OSZE überwacht seitdem die Einhaltung der Vereinbarungen und vermittelt bei den Statusverhandlungen.

Die Erfahrungen der bewaffneten Zusammenstöße führten zu einem Umdenken und einer pragmatischeren Politik. Das neue Parlament von Moldova, das mehrheitlich aus gemäßigten Kräften bestand, bemühte

Während die Regierungen Moldovas darauf bedacht waren, die inter-ethnischen Spannungen abzubauen, hielt die rumänische Seite die Option eines Anschlusses latent aufrecht.

sich zunehmend um die Regelung der transnistrischen und gagausischen Statusfrage. 1994 gewährte die moldauische Regierung den Gagausen eine Territorialautonomie (Gagauz Yeri mit der Hauptstadt Comrat).⁷ Ein Zusatzpassus hält fest, dass Gagausien im Fall eines An-

schlusses an Rumänien das Recht erhält, seine staatliche Zugehörigkeit neu zu bestimmen. Eine ähnliche Autonomieregelung lehnten die transnistrischen Separatisten ab, da sie weiterhin eine souveräne Staatseinheit anstrebten.

Während die Regierungen Moldovas darauf bedacht waren, die inter-ethnischen Spannungen abzubauen, hielt die rumänische Seite die Op-

⁷ In dem südlichen Gebiet, das 5,4 % der Gesamtfläche Moldovas ausmacht, leben 78,7 % Gagausen. In der Autonomen Region sind Gagausisch, Russisch und Moldauisch gleichberechtigte Amtssprachen.

tion eines Anschlusses latent aufrecht. Diese divergierenden Ambitionen erschwerten die Verhandlungen über einen Grundlagenvertrag. Erst nach acht Jahren schwieriger Verhandlungen unterzeichneten die Außenminister am 28.04.2000 einen Grundlagenvertrag über privilegierte Partnerschaft und Zusammenarbeit zwischen Rumänien und der Republik Moldova. Eine Ratifizierung durch das rumänische Parlament wird durch mehrere „Probleme“ erschwert. So stößt die 1994 gewährte Territorialautonomie für die Gagausen in Rumänien auf Kritik, weil befürchtet wird, dass die ungarische Minderheit in Rumänien dies zum Vorbild für eigene Forderungen nehmen könnte. Außerdem stellt die bislang ungeklärte Statusfrage der Transnistrischen Republik ein Problem dar. Viele rumänische Parlamentarier bemängeln den Verzicht auf die Verurteilung des Ribbentrop-Molotow-Paktes, außerdem die Tatsache, dass „Rumänisch“ nicht explizit als offizielle Sprache in der Republik Moldova erwähnt wird. Mit der Ratifizierung anerkannten zudem beide Staaten gegenseitig ihre Unabhängigkeit und Souveränität, womit die Anschlussambitionen endgültig beseitigt würden.

Die offiziellen Beziehungen zwischen Rumänien und der Republik Moldova haben sich seit dem moldauischen Regierungswechsel vom Februar 2001 wesentlich verschlechtert: Die Regierung Moldovas warf Rumänien vor, national-rumänische Oppositionskräfte in der Republik Moldova zu unterstützen und „expansionistische Tendenzen“ zu verfolgen. Durch die gegenseitige Ausweisung von Diplomaten⁸ haben die Beziehungen im März 2002 einen Tiefpunkt erreicht.

Schlussbemerkung

Die Normalisierung bilateraler und multilateraler Beziehungen ist für die politische wie auch für die ökonomische Entwicklung Rumäniens von Bedeutung. Eine Vorbedingung hierfür ist die endgültige Regelung der Grenzfragen. Der in jüngster Zeit aufkeimende Konflikt mit der Republik Moldova verdeutlicht, wie brüchig die nachbarschaftlichen Beziehungen weiterhin sind. Es ist zu hoffen, dass alsbald auch der Vertrag mit der Republik Moldova ratifiziert wird und entspanntere Beziehungen einleitet, wie sie beispielsweise zu Bulgarien und zur Jugoslawischen Föderation bestehen.

⁸ Nach der Ausweisung des rumänischen Militärattachés in Moldova hat das rumänische Außenministerium den moldawischen Botschaftsrat zur unerwünschten Person erklärt.

Alle Wege führen nach Europa

Das *gemeinsame Haus Europa* wurde in den achtziger Jahren zu einem zentralen Begriff der Reden Michail Gorbatschows über eine europäische Zukunft nach dem Ende des Kalten Krieges. Es war eine neue, vielleicht nach wie vor utopisch anmutende Idee, über ein gemeinsames Europa nach dem Überwinden der Grenzen zwischen Ost und West nachzudenken. Mit dem endgültigen Zerfall der staatssozialistischen Systeme im Osten und Südosten des Kontinents gewann diese Idee jedoch eine neue Qualität. In Rumänien war in der ersten Transformationsphase genauso wie in den anderen postsozialistischen Ländern die Rede davon, dass das Land nun nach Europa *zurückkehren* werde. Diese Formulierung war in zweifacher Hinsicht merkwürdig: Denn erstens hatte Rumänien selbst in der Zeit der Herrschaft Nicolae Ceaușescu gleichzeitig Kontakte zu Ländern beider Blöcke gewahrt und war also keineswegs nur ein von der übrigen Welt abgeschnittener sowjetischer Satellit. Und zweitens – dies gilt freilich nicht nur für Rumänien – gehört dieses Land unzweifelhaft zum europäischen Kontinent. Von einer Rückkehr im engeren Sinne konnte also nicht die Rede sein. Damit wurde wohl vielmehr der Wunsch nach einem politischen und ökonomischen Neuanfang verbunden. Die Transformation in Rumänien hat seit 1989 bemerkenswerte Erfolge gezeitigt und dokumentiert den unumkehrbaren Willen zu diesem Neubeginn. Nichtsdestotrotz waren und sind mit diesem Prozess erhebliche Probleme verbunden, die nicht nur den Weg in die Europäische Union, sondern auch den Weg nach Europa im Sinne einer politischen, kulturellen und ökonomischen Gemeinschaft erschweren.

Dr. Dorothee de Nève ist Assistentin am Institut für Politikwissenschaft der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg mit den Forschungsschwerpunkten Vergleichende Politikwissenschaft, Parteienforschung und Transformation Südosteuropas.

Politische Entwicklungen

In Rumänien gestaltete sich der politische Transformationsprozess in der ersten Phase anders als in den meisten anderen Ländern Ost- und Südosteuropas: Hier gab es nicht eine sanfte Revolution, sondern blutige Unruhen. Das gehasste Herrscherpaar, Nicolae und Elena Ceaușescu, wurde in einem Schnellverfahren verurteilt und hingerichtet. Hier gab es nicht ein breites antikommunistisches Forum, das die ersten wettbewerbsorientierten Wahlen gewann, sondern eine „revolutionäre Bewegung“, die so genannte Front der Nationalen Rettung, die einen langsamen Übergang vom alten zum neuen System organisierte. Hier gab es keine „Schocktherapie“ in der ersten Phase der Transformation, sondern den Versuch, durch ein langsames Tempo der Privatisierung und Wirtschaftsreform die sozialen Folgen der Transformation möglichst gering zu halten.

Es wäre jedoch falsch, aufgrund dieser Unterschiede anzunehmen, es habe in Rumänien kein richtiger Systemwechsel stattgefunden. Selbst wenn die Front der Nationalen Rettung in ihrer Anfangsphase als eine Nachfolgepartei bezeichnet werden kann, die das institutionelle, personelle und zum Teil auch ideologische Erbe der ehemaligen Staatspartei antrat, so schuf sie dennoch in der Zeit ihrer Regierungsverantwortung Grundlagen für einen politischen, sozialen und ökonomischen Neuanfang. Hierzu gehören beispielsweise die Organisation freier Wahlen, die neue Verfassung sowie zahlreiche andere neue Rechtsgrundlagen, die fundamentale bürgerliche und politische Freiheitsrechte sowie die Liberalisierung der Wirtschaftsordnung formal garantieren. Nur vor diesem Hintergrund ist zu verstehen, dass sich diese Partei über einen so langen Zeitraum (bis 1996 und seit 2000) einer so großen Zustimmung der Wähler erfreute und weiterhin erfreut. Und nur aufgrund dieser Errungenschaften kam es 1996 und 2000 in Folge von demokratischen Wahlen zu legitimen politischen Machtwechseln.

In Bezug auf die Frage der europäischen und transatlantischen Integration des Landes bestehen innerhalb der zahlreichen Parteien Rumäniens erhebliche Differenzen, die sich allerdings im Laufe der vergangenen zehn Jahre eher verringert haben. Dennoch steht die überwiegende

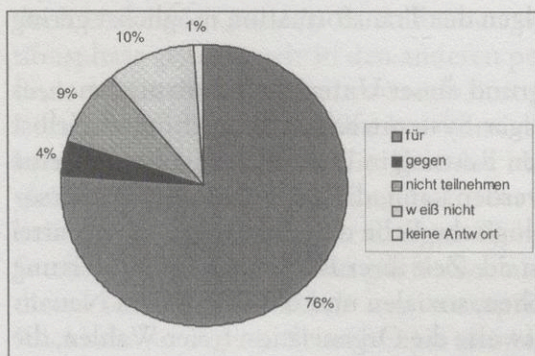
Die überwiegende Mehrheit der politischen Akteure Rumäniens steht einem europäischen bzw. transatlantischen Integrationsprozess aufgeschlossen gegenüber und stimmt damit auch mit den Erwartungen der Bürger überein.

Mehrheit der politischen Akteure einem europäischen bzw. transatlantischen Integrationsprozess aufgeschlossen gegenüber und stimmt damit auch mit den Erwartungen der Bürger überein.

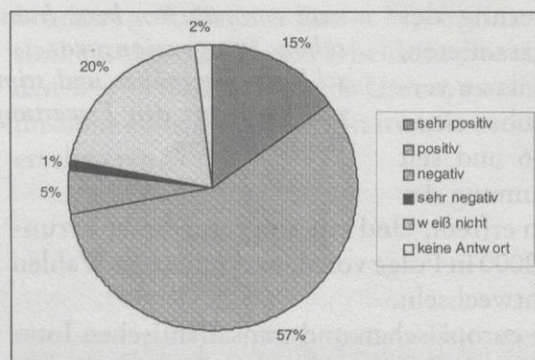
Meinungsbild der Bevölkerung

Repräsentative Umfragen haben in den vergangenen Jahren immer wieder ergeben, dass rund zwei Drittel der rumänischen Bürger ein positives Bild von der Europäischen Union haben und auch einen Beitritt des Landes befürworten würden.

Grafik 1: Würden Sie in einem Referendum für oder gegen einen Beitritt Rumäniens zur Europäischen Union stimmen?



Grafik 2: Wie ist im Allgemeinen Ihr Bild von der Europäischen Union, sehr positiv, positiv, negativ oder sehr negativ?



Quelle: Barometrul de Opinie Publică. November 2001. (<http://www.curs.ro>. Eigene Darstellung)

Trotz dieser Zustimmung werden auch Zweifel artikuliert: So waren beispielsweise ein Viertel (28 %) der Befragten der Meinung, dass Rumänien für einen EU-Beitritt noch nicht vorbereitet sei. Ein Drittel (33 %) ist außerdem davon überzeugt, dass die politische Führung des Landes nicht das Notwendige tue, um den Beitritt in naher Zukunft zu ermöglichen (<http://www.curs.ro>). Mit einer EU-Mitgliedschaft verbinden die Bürger sehr unterschiedliche Hoffnungen und Befürchtungen: So erwarten viele, dass sich ihre persönlichen Einkommensverhältnisse (32 %) bzw. die Einkommenssituation in Rumänien allgemein (45 %) verbessern würde. Gleichzeitig gehen sie davon aus, dass sich die Zahl der Ausländer auf dem Arbeitsmarkt (25 %) und ausländischer Touristen (55 %) in Rumänien erhöhen würde. Mit einer allgemeinen Zunahme der Arbeitslosigkeit rechnen 17 %. Nur ein kleiner Teil (5 %) befürchtet allerdings, dass er selbst den Arbeitsplatz verlieren würde, 26 % hingegen gehen von allgemein besseren Chancen auf dem Arbeitsmarkt aus. Insgesamt kann man also sagen, dass die große Mehrheit der rumänischen Bevölkerung einem EU-Beitritt zustimmt. Dabei scheinen die Bürger im Großen und Ganzen die Chancen eines baldigen Beitritts sowie die Konsequenzen, die sich aus einer möglichen EU-Mitgliedschaft ergeben, weder übertrieben optimistisch, noch pessimistisch zu beurteilen. Überzeugte Gegner eines europäischen Integrationsprozesses stellen sowohl bei den politischen Akteuren als auch in der Bevölkerung eine kleine Minderheit dar.

Fortschritte und Probleme auf dem Weg einer EU-Integration

Rumänien hat wie die anderen postsozialistischen Länder einen Antrag auf Beitritt zur Europäischen Union gestellt. Rumänien legte im Mai 2000 ein überarbeitetes Programm vor, in dem es seine Beitrittsstrategie darlegt und zugleich erläutert, wie die in der Beitrittspartnerschaft genannten Ziele erreicht werden sollen. Ende April 2002 waren bereits 24 Kapitel geöffnet; über 9 Kapitel konnte bisher Einigung erzielt werden. Die ehrgeizige Planung sieht vor, dass bis Ende dieses Jahres alle Kapitel abgeschlossen sind, damit dann die Verhandlungen bis Ende 2003, spätestens jedoch vor Juni 2004 zum Abschluss gebracht werden können. Auch Premierminister Adrian Năstase geht gegenwärtig davon aus, dass die Verhandlungen 2004 abgeschlossen werden können und Rumänien spätestens im Jahr 2007 der Europäischen Union beitreten

wird. Zu Beginn des Jahres 2002 wurde ein wichtiger Wunsch zahlreicher rumänischer Bürger erfüllt, indem die bisherigen strengen Visabestimmungen aufgehoben wurden. Rumänische Staatsbürger können nunmehr ohne Visa in die Schengen-Staaten reisen, vorausgesetzt sie verfügen über die hierfür notwendigen finanziellen Ressourcen (500 € in bar, Reiseschecks oder eine gültige Kreditkarte). Bereits in den ersten Wochen wurde von dieser neuen Reisefreiheit reger Gebrauch gemacht.

Seit Januar 2000 hat die Europäische Union insgesamt drei Instrumente zur Unterstützung der neuen Beitrittskandidaten geschaffen:

PHARE zum Aufbau der Verwaltung und Verbesserung der Infrastruktur, SAPARD für Maßnahmen in den Bereichen Landwirtschaft und Entwicklung des ländlichen Raumes sowie ISPA zur Finanzierung von Infrastrukturprojekten in den Bereichen Umwelt und Verkehr.

Rumänien kann bereits heute von erheblichen Transferleistungen profitieren; hinzu kommen die Fördermittel des Südosteuropa-Stabilitätspaktes.

Im Zeitraum 2000-2002 wird Rumänien im Rahmen von PHARE jährlich mindestens 242 Mio. € erhalten. Diese Mittel sollen unter anderem dazu genutzt werden, das Justizwesen zu stärken, den Zahlungsverkehr neu zu regeln, den Energiesektor zu liberalisieren und Investitionshilfen für zahlreiche Entwicklungsprogramme zu leisten. Im Rahmen von SAPARD sind jährliche Zahlungen in Höhe von 150 Mio. € und im Rahmen von ISPA von 270 Mio. € zu erwarten. Bei der Abrufung der SAPARD-Mittel kam es zum Teil zu Verzögerungen. Die ISPA-Zahlungen wurden unter anderem für die Trink- und Abwasserreinigung sowie die Abfallwirtschaft genutzt. Hinzu kamen Projekte zum Ausbau des Straßen- und Schienennetzes.¹ Rumänien kann also bereits jetzt von erheblichen Transferleistungen profitieren; hinzu kommen die Fördermittel des Südosteuropa-Stabilitätspaktes. Der Europäische Rat von Kopenhagen stellte für die Bewerberländer unter anderem folgende Beitrittskriterien auf: institutionelle Stabilität als Garantie für die demokratische und rechtsstaatliche Ordnung, Wahrung der Menschen- und Minderheitenrechte. Bereits 1997 kam die Kommission zu dem Ergebnis, dass Rumänien diese politischen Kriterien erfüllt. Die regelmäßigen Berichte der Kommission der Europäischen Gemeinschaften über die Fortschritte Rumäniens auf dem Weg zum Beitritt würdigen denn auch die

¹ Angaben aus dem Regelmäßigen Bericht 2000 der Kommission über die Fortschritte Rumäniens, Brüssel.

bereits erbrachten Anpassungsleistungen des Landes. Rumänien habe beträchtliche Fortschritte bei der weiteren Konsolidierung und Stabilisierung seiner Institutionen erzielt, welche Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, Wahrung der Menschenrechte sowie Achtung und Schutz der Minderheiten gewährleisten.

Dennoch werden in diesen Berichten auch Probleme angesprochen, von denen im Folgenden einige kurz diskutiert werden sollen:

- Der neueste Bericht der Kommission² hält fest, dass Rumänien Fortschritte beim Aufbau einer funktionierenden Marktwirtschaft gemacht habe und die makroökonomische Stabilisierung weiter voran gekommen sei.
- Dennoch wird Rumänien auch mittelfristig nicht in der Lage sein, dem Wettbewerbsdruck und den Marktkräften innerhalb der EU standzuhalten. Rumänien ist das ärmste Land unter den Beitrittskandidaten. Das Pro-Kopf-Bruttoinlandsprodukt beträgt lediglich 23 % des EU-Durchschnitts. 41 % der Bevölkerung leben unterhalb der Armutsgrenze. Die Inflationsrate betrug im Jahr 2000 45 %. In demselben Jahr wurde nach mehreren Jahren erstmals wieder ein geringes Wachstum des Bruttoinlandsprodukts (1,6 %) verzeichnet.
- Als wesentliche Hemmnisse für internationale Investoren werden die mangelnde Kontinuität und Stabilität der Gesetzgebung, unverhältnismäßige bürokratische Hemmnisse sowie die Korruption genannt. Durch Korruption entstehen direkt oder indirekt gravierende Verluste. Rumänien steht in einem Vergleich von 35 Ländern auf dem zweitletzten Platz vor Russland, was die Transparenz und Korruption anbelangt. Der aktuelle Bericht der Kommission weist darauf hin, dass es Rumänien bisher noch nicht gelungen ist, einen umfassenden Rahmen für die öffentliche interne Finanzkontrolle auszuarbeiten.
- Probleme gibt es darüber hinaus auch mit internationaler Kriminalität. Anfang 2002 wurden Ermittlungen gegen achtzehn Firmen und fünfzig Personen aufgenommen, die im Verdacht stehen, Geldwäsche zu betreiben und Verbindungen zur sizilianischen Mafia zu pflegen. Hinzu kommt der Menschenhandel, der sich in den vergangenen zehn Jahren explosionsartig entwickelt hat. Rumänien gilt in diesem Zusammenhang sowohl als Ursprungs- als auch als Transitland dieses

² Im Folgenden, wenn nicht anders vermerkt, alle Angaben aus dem Regelmäßigen Bericht 2001 über die Fortschritte Rumäniens auf dem Weg zum Beitritt der Kommission der Europäischen Gemeinschaften.

elenden „Geschäfts“. Inzwischen wurden mit internationaler Hilfe erste Opferschutz- und Betreuungseinrichtungen geschaffen.

- Nicht nur die Korruption in der Verwaltung, sondern auch deren Leistungsfähigkeit stellt ein Problem dar; hier konnten in den vergangenen Jahren nur begrenzte Fortschritte erzielt werden.
- Als besonderes politisches Problem gilt die Effizienz der Legislativen: Durch eine unverhältnismäßig hohe Zahl von Verordnungen und Dringlichkeitsverordnungen der Regierung wird erstens der reguläre Gesetzgebungsprozess torpediert, zweitens die Gewaltentrennung unterlaufen und drittens eine sehr instabile Gesetzgebung verursacht. In Zukunft wird es darüber hinaus erforderlich sein, die Unabhängigkeit der Judikative besser als bisher zu gewährleisten.
- Neben den bereits genannten wirtschaftlichen und politischen Problemen wird auch auf Defizite im Bereich der Menschen- und Minderheitenrechte hingewiesen. Kritisiert wurden vor allem die Defizite im Bereich der Kinderrechte (z.B. Adoptionsrecht), die Situation der Straßenkinder, die Lebensbedingungen in Kinderheimen sowie Heimen für körperlich und geistig behinderte Erwachsene und die Diskriminierung von Minderheiten, insbesondere der Roma. Ein neuer Bericht des Europarates vom 10. 01. 2002 bestätigt ebenfalls die weiter anhaltende Diskriminierung der Roma.
- Dass die Schwierigkeiten jenseits aller bereits erbrachten Leistungen, die in dem aktuellen Bericht benannt werden, ein Problem für einen

Im Bericht über die Fortschritte der EU-Kandidatenländer werden Rumänien Einmischung der Politik in die Justiz, Korruption, übermäßige Gewaltanwendung durch die Polizei sowie Beeinträchtigung der Pressefreiheit vorgeworfen.

schnellen EU-Beitritt darstellen, hat auch die vorläufig letzte Aussage des außenpolitischen Ausschusses des Europaparlaments gezeigt, der eine für Rumänien härtere Variante des Berichts über die Fortschritte der EU-Kandidatenländer gebilligt hat. Darin werden Rumänien Einmischung der

Politik in die Justiz, Korruption, übermäßige Gewaltanwendung durch die Polizei sowie Beeinträchtigung der Pressefreiheit vorgeworfen. Erweiterungs-Kommissar Günther Verheugen erklärte, er habe die rumänischen Behörden wiederholte Male auf diese ernststen Unzulänglichkeiten aufmerksam gemacht (<http://www.europarl.eu.int>).

Insgesamt betrachtet gilt es also festzuhalten, dass Rumänien die politischen Kriterien eines EU-Beitritts trotz der genannten Probleme

erfüllt. Weitere Reformen im Bereich der zentralen politischen Institutionen (Legislative, Justiz und Verwaltung) sind erforderlich, Maßnahmen zur Förderung und Einhaltung von Menschen- und Minderheitenrechten unabdingbar. Unsichere rechtliche Rahmenbedingungen sowie eine geringe Verwaltungskapazität und Korruption behindern die weitere wirtschaftliche Entwicklung.

Perspektiven

Bevor ein Beitritt in greifbare Nähe rückt, wird einerseits Rumänien die bisherigen Anpassungsbemühungen weiter vorantreiben und vertiefen müssen. Andererseits sind bei der Europäischen Union Reformen erforderlich, die freilich nicht nur aufgrund der Integration weiterer Länder notwendig erscheinen. Hinzu kommt eine neue, durchaus umstrittene Debatte innerhalb der EU über ihre eigenen Grenzen. Jenseits all dieser noch zu klärenden Fragen und Probleme gilt es allerdings auch, die weitere Argumentation für die EU-Osterweiterung nicht auf fragwürdige Argumentationslinien und Illusionen zu begründen. Für einen Beitritt Rumäniens spricht nicht, wie gelegentlich versucht wird, die EU-Osterweiterung als eine Art Hilfsprojekt zu deklarieren. Denn die EU-Osterweiterung dient selbstverständlich nicht dem Ziel, durch Expansion eine andere Art der „Entwicklungshilfe“ zu leisten. Ebenso wenig überzeugend sind letztlich immer wieder artikulierte historische, moralische oder kulturelle Verpflichtungen. Denn es gibt keinen Anspruch auf eine Aufnahme in die Europäische Union, und zwar ganz unabhängig von den Leistungen, die Rumänien bereits erbracht hat bzw. noch erbringen wird. Die Europäische Union entscheidet als Bündnis, wie jedes andere Bündnis auch, selbst und anhand eigener Kriterien über die Aufnahme weiterer Mitglieder. Da in diesem Entscheidungsprozess vielfältige Interessen und politische Erwägungen eine Rolle spielen, bleibt das Ergebnis trotz der bereits festgelegten Verfahrensregeln in gewisser Hinsicht offen und unkalkulierbar. Unabhängig davon aber, ob Rumänien in naher, mittlerer oder ferner Zukunft Mitglied der Europäischen Union wird, gilt es im Interesse einer gemeinsamen europäischen Zukunft, die kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Beziehungen auszubauen und zu intensivieren. Denn Europa kann es sich keineswegs leisten, einen Teil des gemeinsamen Hauses sich selbst zu überlassen, abzutrennen oder gar verfallen zu lassen.

Mein Rumänien

Der Personenzug fuhr langsam durch das Hügelland der Nordmoldau. Es dämmerte. Durch das Fenster, das lange nur vom Regen gewaschen wurde, schaute ich in die noch unklare Landschaft, die mir früher bekannt, sogar sehr bekannt gewesen war, wie mit anderen Augen. „Früher“ lag über zwanzig Jahre zurück, eine weite Zeitspanne. Die Sonne kam langsam hinter dem Horizont hervor, aus den entfernten Steppen Russlands, aus dieser Weite, von der die Rumänen nie etwas Gutes erwartet haben. Die Felder waren jetzt besser durch die feuchte Mailuft zu sehen. Getreide, Mais, Rüben und andere Pflanzen, die ich nicht erkennen konnte, aber auch viele brach liegende Felder folgten aufeinander. Zu wenig Bauern? Zu wenig Gewinn von der Feldarbeit? Ich erinnerte mich, dass man sogar vom Flugzeug, im tiefen Anflug auf Bukarest, in der fruchtbaren Bărăgan-Ebene viele unbebaute Felder sehen konnte. Ich habe darüber nicht wenig gestaunt, Rumänien noch ein „Agrarland?“ Die Mehrheit der Rumänen leben immer noch von der Landwirtschaft auf dem Lande und von der „kleinen“, vorstädtischen Agrarwirtschaft, obwohl manche der Letztgenannten längst in Städten wohnen. Es heißt jetzt, sie würden davon besser leben als die Arbeiter und Angestellten.

I.

Linker Hand sah ich durch das Zugfenster einen Hirten und seine Schafe. Unbeweglich stützte er sich auf seinen langen Stock. Er war mit einem grauen Überhang bekleidet und trug eine Schaffellmütze, wie im Klischee. So wie schon Grigorescu Hirten vor 1900 gemalt hatte. Ich konnte sein Alter nicht erraten, denn er drehte dem Zug gleichgültig den Rücken zu. Sah er sich den Sonnenaufgang an oder die ruhigen Schafe? Was

Dr. Cornelius R. Zach war lange Jahre wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für ost- und südosteuropäische Geschichte der Universität München und ist publizistisch im Bereich Südosteuropa (Schwerpunkt: Nationalismus im 20. Jahrhundert) tätig.

dachte er dabei? Er verschwand aus meinem Blickfeld, ein fast skythisches Bild, das Bild einer anscheinenden Unbeweglichkeit – einer technischen, aber nicht einer sozialen – auch ein Bild unveränderter Sitten? Ich erinnerte mich an einen anderen Bauern, den ich 1985, in den Jahren der berüchtigten Diktatur von Ceaușescu, gesehen hatte. Ich fuhr mit dem Wagen über die Berge, es war bei Kronstadt. In der Ebene des Burzenlandes, nicht weit von der Straße, pflügte ein Bauer ein Feld. Sein eigenes Feld, in der Zeit der Kollektivwirtschaft? Und vor den Pflug waren ein Pferd und ... eine Kuh gespannt. Ich hielt an. Ich erinnerte mich, früher gehört zu haben, dass es ein Zeichen größten Elends auf dem Lande sei, wenn man die Kühe zur Feldarbeit heranzieht. Ich bat den Bauern um Erlaubnis, sein Gespann zu fotografieren, und fragte ihn danach aus. „Wenn es kein Öl für Traktoren gibt ...“ kam die lakonische Antwort. Betrübt fuhr ich damals weiter. Das skythische Bild des Hirten bereitete mir Unbehagen, das Unbehagen der Unzeitmäßigkeit? Ein Urbild Rumäniens? Zahlreiche, unnütze Fragen über das Zivilisationsgefälle – haben sie etwas mit dem subjektiven Zufriedenheitsgefühl des Hirten, der dortigen Menschen zu tun?

Die Entfernung, die geographische wie die zeitliche, zeugt Entfremdung. Nicht nur zu den Menschen, sondern auch zu den Landschaften. Ich fuhr nach 1990, nach einigen Jahrzehnten der Abwesenheit, mit dem Auto durch das Prahovatal, die bergige Strecke zwischen Ploiești und Kronstadt. Dort in den Karpaten hatte ich als Schüler mit meinen Eltern oft die Sommerferien verbracht. Orte wie Predeal oder Sinaia (mit dem Königsschloss Peleș) galten damals in Rumänien als ein *non plus ultra* für die Sommerfrische, ein Gstaad der Karpaten. Und jetzt? Die Landschaft schien mir genau so wie immer, schön und doch nicht zu wild, aber die Suprastruktur fehlte, es war für mein entfremdetes Auge deutlich, es gab dort zu wenig Interventionen des Menschen, es war fast zu ursprünglich. Der neue Eindruck deckte sich nicht mit der Erinnerung, und auch das war unbehaglich.

Rumänien heute: Der politischen Unsicherheit hat die Sorge um die Arbeit, um die viel schneller als die Gehälter und die Pensionen steigenden Preise und um die Zukunft Platz gemacht.

II.

Die Menschen sind mir vertrauter als die Landschaften. In Bukarest, auf der Straße, sieht man dieselbe sich schnell bewegende, schnell redende,

anscheinend unbesorgt wirkende Masse. Wenn man aber mit Bekannten spricht, hört man Töne einer neuen Unruhe, neuen Kammers. Der politischen Unsicherheit hat die Sorge um die Arbeit, um die viel schneller als die Gehälter und die Pensionen steigenden Preise und um die Zukunft Platz gemacht. Die graue Masse niedergedrückter Bürger, die die städtische Landschaft in Ceauşescus Rumänien belebte, ist einer unruhiger, jünger wirkenden Bevölkerung gewichen. Die Menschen scheinen hinter etwas her zu laufen. Ein Vergleich aus dem Wald wirkt hier, in der Hauptstadt, skurril: Sie suchen nach Nahrung. Auf meine Frage nach Neuigkeiten antwortet mir ein junger Universitätsprofessor: „Ach, diese Veränderungen ...“ Ich weiß, dass nicht die politischen ihm zu schaffen machen. Ich habe oft in den letzten Jahren mit rumänischen Intellektuellen gesprochen. Ich bewundere ihre Bildung, die bei vielen vorhandene all-round-Bildung, die Beweglichkeit des Geistes, die Eleganz der Sprache, das sympathische Auftreten, die Gastlichkeit. Etwas charakterisiert aber die meisten von ihnen: eine Gleichgültigkeit den theoretischen Fragen der Existenz gegenüber. Oft höre ich den Satz: „Prinzipien, hohe Moral, Ökologie können wir uns noch nicht leisten. Das ist Luxus, das könnt ihr haben.“ Die politischen Witze sind inzwischen verschwunden; das würde ich als gutes Zeichen bewerten. Die alte Leichtigkeit des Seins ist aber geblieben, die meisten von meinen Bekannten haben ihren Humor nicht verloren. Das war Jahrzehnte lang – unter den drei Diktaturen zwischen 1938 und 1989 – für sie gemüts- und manchmal lebensrettend. Ein alter rumänischer Philosoph sagte einmal zu mir: „Ich hasse diese Witze. Alles auf die kalte Schulter nehmen. Wie soll man dabei noch ernsthaft nach Lösungen suchen?“ Jetzt hört man kaum neue Witze, ich kenne auch keine über Armut und Mangel in Rumänien.

Nichts scheint veränderlicher als die Bukarester Straßen nach der Wende von 1989. Neue Geschäfte werden gegründet und verschwinden genau so schnell wieder, Verkaufstheken auf den elegantesten Straßen erinnern lebhaft an Istanbul oder Kairo. Darauf haben früher Straßenkinder in der Nacht geschlafen. Jetzt sehe ich sie nicht mehr. Das Warenangebot in den besten Geschäften unterscheidet sich kaum vom Westen, die Preise auch nicht. Es wird trotzdem gekauft, es gibt anscheinend genug kaufkräftige Kunden, mindestens in Bukarest. Die Fassaden der Häuser werden nach Jahrzehnten kommunistischer Vernachlässigung zögernd renoviert. Es mangelt offensichtlich an Geld. Finanzielle Schwäche wird am schnellsten am Straßenbild erkannt. Doch die Spielkasinos florieren. Man sieht sie zu oft, manchmal in altherwürdigen

Gebäuden, wie dem Haus Vernescu, in dem lange Zeit das Haus der Schriftsteller untergebracht war. Ich konnte von niemandem erfahren, wer dort verkehrt. Meine Neugierde reicht nicht so weit, um selbst hinein zu schauen.

Die eigenen Erinnerungen an der Realität wieder zu erkennen, ist problematisch. Unvorsichtigerweise bin ich im Jahre 1995 in ein berühmtes Restaurant in Bukarest zu Mittag essen gegangen. Es war damals schon über 120 Jahre alt, ein ehemaliges Klein-*Maxim*, beliebt schon zu einer Zeit, als Bukarest selbst – zu Recht oder zu Unrecht – als „Klein-Paris“ des Balkans galt. Es war Capşa, auf der Calea Victoriei, mit kirschfarbenem Samt und vergoldeten Spiegeln, mit schönem Besteck und kompetentem Personal. Bei meinem vorletzten Besuch (in der Zeit von Ceauşescu) staunte ich nicht wenig, als mitten in einem verarmten Land bei Capşa über sechzig Speisen auf der Karte angeboten wurden. Auf meine Frage antwortete mir der alte Kellner: „Sie sind alle vorhanden“. Der Saal war voll, trotz Diktatur und hoher Preise. Um 22 Uhr musste man – laut polizeilichen Anordnungen – den Strom abschalten. Nicht aus moralischen, sondern aus wirtschaftlichen Gründen, um Energie zu sparen. In dem Jahr bin ich nachts in Bukarest Kilometer lang durch unbeleuchtete Straßen gegangen und habe stolz mein Hotel wieder gefunden. Eine für junge Leute reizvolle Erfahrung, mindestens ein wenig Mittelalter. Aber 1985, im kommunistischen Rumänien, war der Saal von Capşa voll. Die Kellner brachten Kerzenleuchter, und man konnte sich dabei weiter bis ein Uhr unterhalten. Die Kerzen passten zum Ambiente, sie hatten etwas Subversives, als hätte man die Regierung hintergangen. Zehn Jahre später aß ich allein zu Mittag in dem großen Raum. Etwa zehn Kellner „tapezierten“ die Wände, wie man zur Zeit des Hausgründers gesagt hätte. Alles war stilvoll, das Essen genau wie immer. Ich habe nicht gefragt, warum der Saal leer war. Ich bin früher als beabsichtigt gegangen, als hätte ich dort etwas Unanständiges getan.

Die alte Elite – die Professoren, die Mitglieder der Rumänischen Akademie, die bekanntesten Ärzte und Schriftsteller, Künstler, Wissenschaftler und ihre Familien – konnte sich während der ganzen kommunistischen Periode über Wasser halten.

Capşa und einige andere Adressen mehr waren die Lieblingstreffpunkte der rumänischen Elite, nicht nur bis 1944, sondern bis 1989. Diese – nach dem Krieg nur intellektuelle – Elite konnte sich während der ganzen kommunistischen Periode über Wasser halten. Es waren die Professoren, die Mitglieder der Rumänischen Akademie, die bekanntesten

Ärzte und Schriftsteller, Künstler, Wissenschaftler und ihre Familien. Sie gewährleisteten eine gewisse Kontinuität zwischen der Vor- und der Nachkriegszeit. Sie waren Wissensträger, sie trugen auch ein zweites, nichtberufliches, sehr kostbares Gut weiter: das Wissen, wie es „früher“ gewesen war. Diese Elite erneuerte sich zwar wie jede andere auch. Die Erneuerung wurde durch den Kommunismus forciert, aber die Neuen drangen trotz ihren beruflichen Positionen nicht bis zum harten Kern der alten Elite vor. Diese alte Elite relativierte kommunistische Revolution und höhnte sie aus. Hinsichtlich Bildung, Wissen und Lebensstil stand sie weit höher als die Masse des Volkes – auch das im Europa des 20. Jahrhunderts ein Anachronismus, Zeichen der „Zeitverschleppung“, der mangelnden Demokratie. Der Kommunismus hat die Elite unbeabsichtigt wie eine „Konserve“ erhalten. Für diejenigen, die sie wahr nahmen, wurde diese Elite zusammen mit den später auftretenden Dissidenten gleichsam zu einem intellektuellen, politischen und sozialen Silberstreif am Horizont in der Diktatur. Allerdings wollten einige Fundamentalisten der alten Garde nicht dazu gehören. Für sie waren ihre in Amt und Ehren wirkenden Kollegen Kollaborateure. Ihre Prinzipientreue ehrt sie gewiss, doch waren sie wenig bekannt, jedenfalls in der Jugend. Die Anonymität tötet die Beispielhaftigkeit. Diese alte Elite ist heute fast verschwunden. Eine technokratische Gruppe, auch unter den Geisteswissenschaftlern, hat ihren Platz eingenommen. Die neue rumänische Elite wird der westlichen immer ähnlicher, ein untrügliches Zeichen für den Fortschritt des Landes. Der Existenzkampf wird dort seit 1989 immer härter. Es gibt kaum mehr Platz für die Werte der Großeltern.

III.

Die Kirchen sind in Rumänien wieder voll. Den Satz habe ich oft gehört. Sie waren auch vor 1989 nicht leer. Nach zwei Jahrzehnten strengsten Kampfes gegen die Kirchen, ganz im Stil der Bolschewiken der zwanziger Jahre, hat sich die Bekämpfung des Christentums in Rumänien ab 1965 in Grenzen gehalten. Und unter Ceaușescu wurde dieser Kampf zur Leerformel. Schließlich hatte der kommunistische Staat von der Orthodoxen Kirche kaum etwas zu befürchten. Manchmal galt sogar das Gegenteil. Parteiaktivisten, Erziehern und einigen Gruppen mehr war es im Prinzip untersagt, die Kirchen zu besuchen. Die Anonymität der Großstadt führte das Verbot ad absurdum. Und die großen Feiertage – Weihnachten, Ostern – enthielten ohnehin soviel Bräuche, dass eine „na-

tionale“ Führung sie nicht von ganzem Herzen hätte bekämpfen können. Deshalb würde ich die vollen Kirchen heute nicht als Politikum, als Zeichen des Antikommunismus bewerten. Der orthodoxe Glaube ist nicht unbequem, er fordert kein Martyrium und erlaubt eine fast folkloristische Form von Religion, die sich noch immer in heidnisch anmutenden Begräbnisriten und Ähnlichem offenbart. „Das Dorf gewinnt die Oberhand“, sagte mir unlängst eine skeptische Rumänin. Bedeutet aber nicht Folklore allein die Verwässerung des Dogmas? Vor vielen Jahren hat mir die Tochter eines Nomenklaturisten gesagt: „Wir haben im Dezember zwei Tannenbäume, der eine bleibt sichtbar auf der Terrasse bis zum 31. Dezember, der zweite wird heimlich am 24. Dezember vom Keller nach oben gebracht und geschmückt. Danach haben wir eine ganze Woche keine Gäste, aber unsere Freunde machen es genauso.“ Die christlichen Bräuche haben den Kom-

munismus überlebt, aber nicht besiegt. Inzwischen gibt es immer mehr orthodoxe Priester, die sich selbst als Fundamentalisten entlarven. Sie sind aber Fundamentalisten der Bräuche. So dürfen

Fundamentalistische Priester polemisieren gegen die anderen Konfessionen im Land und praktizieren oft einen konfessionellen Nationalismus.

Frauen manche Kirche nicht ohne Kopfbedeckung betreten. Von einem Fundamentalismus der Moralthologie habe ich bis heute noch nichts gehört. Die fundamentalistischen Priester polemisieren aber auch gegen die anderen Konfessionen im Land, ja praktizieren oft einen konfessionellen Nationalismus, der heute wieder problematisch für die mit Rom Unierten und für die Katholische Kirche ist. Wenn bis vor Kurzem die Evangelische Landeskirche Augsburgischen Bekenntnisses Rumäniens fast ausschließlich eine Kirche der Deutschen im Lande war, die sich nach deren Auswanderung immer mehr anderen Nationalitäten öffnen musste, so sind die meisten Unierten und Katholiken Rumänen. Trotzdem gibt es unter den Orthodoxen eine starke, diskriminierende Ablehnung der unierten Sprachbrüder, die man als „abtrünnig“ ansieht. Diese Abtrünnigkeit wird als ein Abfall vom Rumänentum rezipiert, was einer Ignoranz der Fakten, einer Vermischung der nationalen und theologischen Ebenen gleich kommt, die wiederum als wenig demokratisch, ja unzeitgemäß gelten muss, aber kaum auszurotten sein wird. Denn diese Sichtweise ist nicht nur dem einfachen orthodoxen Klerus eigen.

Vor einigen Jahren wollte ich dem katholischen Bischof von Iași ein Buch über einen Amtsbruder aushändigen, der Anfang des Jahrhunderts Erzbischof von Bukarest gewesen war. Ich dachte, das Ganze würde sich

in zehn Minuten bei einer Tasse Kaffee erledigen lassen. Zu meinem Erstaunen lud mich der Prälat zum Mittagessen ein. Leicht verlegen, wegen der vermuteten Zeremonien, betrat ich die bischöfliche Residenz. Nach einem erfrischenden Gespräch speiste ich mit dem Bischof in einer Runde von etwa zwanzig Priestern. Alles verlief nicht förmlich, aber würdig, mit einer Note von Humor, aber ohne Familiarität, sodass ich nach über zwei Stunden mit dem Bedauern ging, zu weit von dieser Stadt zu wohnen. Unter den älteren Pfarrern habe ich noch einige getroffen, die die alte Generation der verfolgten katholischen Kleriker erlebt hatten. Ich erwähnte Namen von Priestern, die man in den Fünfigern eingesperrt hatte. Die Anwesenden konnten mir Manches über sie berichten. Und ich erinnerte mich, dass es in den schwersten Jahren des Kommunismus – vor 1964, aber auch danach – ein Politikum, ein Zeichen des Widerstands war, in die katholische Kirche zur Messe gehen, besonders für Nichtkatholiken.

Eine der prägnantesten Veränderungen der letzten Jahrzehnte in Rumänien ist die Ausreise von zwei ethnischen Gruppen: Juden und Deutsche sind aus dem Land fast verschwunden. Die Deutschen hinter-

Eine der prägnantesten Veränderungen der letzten Jahrzehnte in Rumänien ist die Ausreise von zwei ethnischen Gruppen: Juden und Deutsche sind aus dem Land fast verschwunden.

lassen einige der schönsten gotischen und barocken Kirchen des Landes, wie die Schwarze Kirche in Kronstadt und den Dom in Temesvar/Timișoara. Nur kann man sich fragen, wie viele der Normalbesucher wissen, dass es sich um eine Kirche der Deutschen handelt. Man kann auch diese Frage als gleichgültig betrachten,

nur würden mich einige Zeichen der Erinnerung an die verschwundenen Gruppen, mehr als die Anerkennung ihrer vergangenen Tüchtigkeit, freuen. Die mosaichen Denkmäler sind noch weniger präsent, wenn man von einigen (neuen) Synagogen und von drei oder vier sehr schönen, sehr alten Friedhöfen absieht. Die neologische Synagoge in Temesvar soll durch die Umgestaltung zum Konzertsaal vor dem Verfall bewahrt werden. In meiner Kindheit waren die meisten meiner Freunde in der Moldau Juden. Sie sind alle ausgewandert – ich auch. Ethnische Vielfalt ist eine Bereicherung, dafür hat aber die Mehrheit, in Rumänien wie anderswo auch, wenig Verständnis. Nichts ist so langlebig wie das xenophobe Klischee. Eine Neuerung in dieser Hinsicht habe ich allerdings nach 1990 beobachtet, man kann darin auf eine Rückkehr zur Tradition sehen: malerisch angezogene Roma, in den Städten und auf dem Lande,

oft auf ihren unverwechselbaren Pferdewagen. Sie waren früher unter Ceaușescu unsichtbar. Man kann das Ethnische, wie das Konfessionelle unterdrücken; für seine Ausrottung braucht man allerdings länger als fünfzig Jahre Diktatur.

Erinnerungen kann man schwer verlieren. Man kann sie als entfernt, in einer immer weiter zurückliegenden Vergangenheit behalten, man kann sie auch durch die erneuerte Betrachtung der Realität auffrischen und dadurch verändern oder sie durch Verklärung verschönern. Die Göttin Memoria war immer untreu. Mein altes Bild von Rumänien wandelt sich nach jedem Besuch ein bisschen mehr. Das freut mich nur mäßig, das Schönste an den Erinnerungen ist eben, dass sie beständig bleiben.

EMPFEHLEN & GENIEßEN

Als Leser unserer Zeitschrift kennen und schätzen Sie die vielen Vorteile eines Jahresabonnements von „Ost-West. Europäische Perspektiven“. Empfehlen Sie uns jetzt Ihren Freunden, Kollegen und Bekannten. Wenn Sie einen neuen Abonnenten für OWEP gewinnen können, belohnen wir Ihr Engagement mit einer guten Flasche Wein aus dem Rheingau.

☐

JA, ICH BESTELLE...

die Zeitschrift „Ost-West. Europäische Perspektiven“ im Abonnement (4 Hefte pro Jahr) zum Preis von € 18,40 / Sfr 33,50 zzgl. Zustellgebühr.

Antwort

Matthias-Grünewald-Verlag GmbH
Herrn Josef Wagner
Postfach 3080

D-55020 Mainz

Fax: +49 / (0) 6131 / 92 86 26

WERBER:

Kunden-Nummer

Vorname / Name

Straße / Hausnummer

Land / PLZ/Ort

NEU-ABONNENT:

Vorname / Name

Straße / Hausnummer

Land / PLZ/Ort

Datum / 1. Unterschrift

VERTRAUENSGARANTIE:

Innerhalb einer Woche kann ich durch Mitteilung an den Verlag diese Abo-Vereinbarung schriftlich widerrufen.

Datum / 2. Unterschrift



Zwischen Resignation und Hoffnung

Ein Stimmungsbericht aus Rumänien

Das, was wir in unserem beschränkten Gesichtskreis in Rumänien wahrnehmen, spiegelt sich auch in den Landesstatistiken wieder. Dennoch möchten wir uns über die Gespräche, Begegnungen in der Schule, im Bibelkreis und anderswo hinaus in unserem Stimmungsbericht auf einige schriftliche Quellen beziehen. Neben der ADZ, der „Allgemeinen Deutschen Zeitung für Rumänien“, die fast täglich erscheint, war für uns das Buch von Michael W. Weithmann, „Die Donau, ein europäischer Fluss und seine dreitausendjährige Geschichte“ (Verlag Pustet, Regensburg 2000) sehr aufschlussreich für das Verständnis der südöstlichen Hälfte Europas; außerdem das spannende Buch von Hannelore Baier und Cornelia Schlarb „Frauen in Rumänien“ (Verlag hora, Sibiu 2000), das Interviews mit 25 rumänischen Frauen enthält und ihre spannenden Lebensläufe dokumentiert.

Wir bewundern die rumänischen Frauen, hegen einen tiefen Respekt für sie. Sie sind mehrfach belastet; fast alle müssen berufstätig sein, weil man hier von einem Gehalt nicht leben kann. Außerdem ist die Hausarbeit wesentlich anstrengender als bei uns: Wer kann sich schon eine Wasch- oder gar Spülmaschine leisten? Häufig wird auch Gemüse angebaut und Kleinvieh gehalten. Dazu kommt noch die Pflege alter Familienangehöriger. Wir kennen in unserem Bekanntenkreis niemanden, der seine Eltern in ein staatliches Altersheim gegeben hat oder geben würde. Solche Heime sind unter allen westlichen Standards – mit bis zu zwölf Personen auf einem Zimmer.

Nein, es ändert sich nichts!

Allzu oft, jede Woche, manchmal täglich, hören wir den kleinen rumänischen Satz: „Nu se schimbă nimic!“ Übersetzt heißt er: „Nein, es

Gisela und Hartwig Paul leben und arbeiten im Rahmen des Lehrerentsendeprogramms Ost seit August 2000 in Caransebeș/Westrumänien. Gisela Paul engagiert sich zusätzlich noch als bildende Künstlerin.

ändert sich nichts!“ Woher kommen die tiefe Resignation und der Verlust an positivem Denken, ein Verlust an Selbstwertgefühl und damit auch ein Verlust an Vertrauen in den Staat und in die Zukunft des Landes?

Es gibt Lichtgestalten, junge Menschen, die entgegen dem allgemeinen Trend hier bleiben und mit großem Einsatz versuchen, sich eine Zukunft aufzubauen. Einer von ihnen heißt Herr Jurca. Er hat Informatik studiert, betreibt eine Computerfirma zusammen mit einem Kollegen und hat ein Reiseunternehmen eröffnet. Für unsere Schule reparieren sie die anfallenden Arbeiten in den Informatiklabors. Von den zwölf Personen seines Studienkurses sind gerade zwei im Lande geblieben.

Die anderen sind wie Zehntausende anderer gut ausgebildeter junger Menschen ins Ausland gegangen. Allein Kanada hat im letzten Jahr 225.000 Rumänen aufgenommen. Die staatliche Statistik sagt, dass 40 % der Jugendlichen das Land verlassen wollen. Unseren Umfragen nach sind es weitaus mehr. Erst vor wenigen Tagen hat einer der Wachmänner unserer Schule uns gefragt, ob wir nicht seine Tochter mit nach Deutschland nehmen könnten. Die rumänische Gesellschaft ist überaltert und hat mit Italien und Spanien zusammen die niedrigste Geburtenrate in Europa, nämlich 1,2 Kinder pro Familie. Bei den erbärmlichen Löhnen, Gehältern und vor allem Renten können sich die Rumänen nicht mehr als ein Kind leisten.

Die rumänische Gesellschaft ist überaltert und hat eine der niedrigsten Geburtenraten Europas. Bei den erbärmlichen Löhnen, Gehältern und vor allem Renten können sich die Rumänen nicht mehr als ein Kind leisten.

Die Ursachen liegen tiefer

Täglich fragen wir uns, warum das so ist – gerade angesichts des schönen, fruchtbaren Landes mit seinen freundlichen Menschen.

In unseren Überlegungen bleiben wir nicht beim Kommunismus und dem 25jährigen Ceaușescu-Regime stehen. Wir fragen uns, ob die Selbstentfremdung zumindest der älteren und sehr alten Generation nicht auch auf einen fatalen kirchlichen Einfluss zurück zu führen ist: Religion als System der Reglementierung eines gehorsamen Kollektivs, das im Vollzug der uralten Riten seinen Glauben zu leben hatte und das individueller Entfaltung zu wenig Raum bot?

Drei Monate nach unserer Ankunft im August 2000 haben wir begonnen, einen ökumenischen Bibelkreis aufzubauen. Inzwischen gehören 20 Personen zwischen 18 und 83 Personen aus drei Kirchen dazu – und einer der vier Juden von Caransebeș, der Stadt, in der wir wohnen. Es hat ein halbes Jahr gedauert, bis die Menschen angefangen haben, persönlich zu sprechen. Dieses erste schweigsame halbe Jahr hat uns fast in die Verzweiflung getrieben, denn keinesfalls wollten wir den Erwartungen der Teilnehmer genügen, die uns wissen ließen, wie sie es am liebsten hätten: Herr Paul faltet die Hände, Herr Paul hält einen Vortrag, Herr Paul faltet noch mal die Hände, und dann gehen wir alle nach Hause!

Es ist ein Wunder des Heiligen Geistes, dass jetzt alle reden. Und bemerkenswert ist, dass die meisten sagen: Wir wollen Bibeltexte lesen, die man uns vorenthalten hat. Wir gehen sogar noch weiter und sagen: Man hat den Menschen die eigene Individualität vorenthalten. In unseren späten Jahren, nachdem wir jahrzehntelang kirchlich engagiert waren, haben uns die kirchlichen Strukturen hier in eine tiefe Krise gestürzt. Es gab Situationen, da haben wir uns gefragt, in welchem Jahrhundert wir eigentlich leben? So z.B. als wir in der ältesten Kirche Rumäniens (Weltkulturerbe) in Densuș fünf ältere Frauen auf dem nackten Boden vor dem dicken Bauch eines Priesters knien sahen, die dort ihre Gruppenbeichte verrichteten.

Autoritäre Strukturen auch im Schulbetrieb

„A preda“ heißt unterrichten. Genau gesagt: vortragen. Die Älteren unter uns haben das noch so beschrieben: „Alles schweigt und einer spricht, das Ganze nennt man Unterricht“. Es ist schwer, in einer 12. Klasse Gruppenarbeit einzuführen und zur mündlichen Mitarbeit aufzufordern, die elf Jahre lang a preda genossen hat.

Nicht anders in den Kirchen – doch auch Hoffnungszeichen

Die Kirchen – leider müssen wir die orthodoxe an erster Stelle nennen – haben Veränderungen in der weithin patriarchalisch geprägten Gesellschaft verhindert. Die lange verschwiegene Gewalt gegen Frauen wurde aber jetzt zum ersten Mal anlässlich des Internationalen Frauentages in der ADZ angesprochen. Es wurden fünf Organisationen genannt, an die sich betroffene Frauen wenden können. Auch über das kleine Frauenhaus in der Stadt Temesvar wurde berichtet.

Ein Hoffnungszeichen war der Weltgebetstag der Frauen, der von rumänischen Frauen vorbereitet wurde. Es war eine beeindruckende Atmosphäre, als in der überfüllten orthodoxen Sfântu-Gheorghe-Kathedrale in Caransebeş Mädchen und Frauen im Altarraum standen und ihre Texte, ihre Bitten und Gedanken auch durch Spiel und Tanz vorgetragen haben. Ein ungewohnter Anblick, bahnbrechend, denn Frauen dürfen in der orthodoxen Kirche keine liturgischen Gegenstände berühren oder gar hinter die Ikonenwand treten, denn dann muss die Kirche, laut Aussage mehrerer orthodoxer Christinnen, die Kirche niedergerissen und wieder aufgebaut, zumindest aber neu geweiht werden. An diesem Gebetstag agierten Frauen in dem sonst den Priestern vorbehaltenen gottesdienstlichen Raum. Dass die Priester sich als Platzhirsche, zwischen durch Weihrauchfässer schwenkend, betätigen mussten, war klar. Aber in dieser Stunde ist etwas aufgebrochen, sehr spät, doch nicht zu spät. Es gab Tränen in der Kathedrale, auch unsere Rumänischlehrerin hat geweint. Seit Jahren war sie nicht mehr in ihrer Kirche gewesen, weil sie den Priestern nicht trauen konnte. Jetzt, nach diesem befreienden Erlebnis, möchte sie im Nationalen Weltgebetstagskomitee mitarbeiten.

Die Orthodoxie hängt bis heute an alten Formen und Bildern. Sie hat z.B. erst im Jahr 2000 ein Papier zur Notwendigkeit der Diakonie erstellt. Überall werden, statt Diakonie zu üben, mitten in den Städten neue Prunkdome erstellt, die die arme Bevölkerung finanzieren muss. Brauchen diese Menschen dann Kleidung, Medikamente und anderes, dann gehen sie scharenweise zur Caritas und zu den Kleiderkammern und Apotheken der katholischen Kirche. Die ganze Sozialarbeit in unserem Städtchen und darüber hinaus im Kreis Karaş Severin wird durch den bewundernswerten Einsatz der franziskanischen Schwestern getragen.

Selbst in vielen kleinen Dörfern gibt es Baptisten oder Pfingstkirchen. Dadurch gerät doch etwas in Bewegung – vielleicht auch in den verfassten, alten Kirchen.

Leider hängen aus sehr vielen Kirchen rumänische Flaggen heraus. Es ist die Staatskirche, die sich ihre besonderen Rechte gesetzlich verankern lassen will. Jahrhunderte lang hat sie die Regierungen mitgetragen. Der jetzige Patriarch war auch der alte unter Ceauşescu: Teoctist, 88 Jahre alt, ist nach wenigen Bußwochen in einem Kloster nach der Wende, nach dem Sturz des Diktators wieder in seinem Amt bestätigt worden.

Inzwischen ist jedoch der Markt der Möglichkeiten auf weltanschaulichem Gebiet sehr groß geworden. Selbst in vielen kleinen Dörfern gibt

es Baptisten oder Pfingstkirchen. Es ist gut, dass die Szene aufgemischt wird, gerät dadurch doch etwas in Bewegung – vielleicht auch in den verfassten, alten Kirchen.

Die Zukunft beginnt mit dir!

Wir möchten dem Satz „Nein, es ändert sich nichts“, einen anderen Satz entgegen stellen, den wir auf Wahlplakaten gelesen haben: „Viitorul începe cu tine“, „Die Zukunft beginnt mit Dir!“ – Ja, die Zukunft fängt mit jedem von uns an. An unserem Engagement oder unserer Weigerung entscheidet sich, wie gut oder wie bescheiden diese Zukunft sein wird. Doch wie gewinnt man Menschen dazu, bewusster zu leben und im eigenen, kleinen Bereich etwas zu verändern?

Unser langes, schmales Grundstück reicht bis zum Dammweg an der Timiș. Dieser kleine Gebirgsfluss entspringt nicht weit von hier im Semenikgebirge. Das schmale Flussbett ist bei uns zu einem 150–200 Meter breiten Bett erweitert, in dem der Fluss sich auf mehrere Arme aufgeteilt hat. Noch nie haben wir so viele Eisvögel, Stieglitze und Nachtigallen gesehen und gehört wie hier. Mit Sicherheit wäre bei uns dieses Stückchen Erde ein geschütztes Biotop. Hier, wo die Menschen mit dem täglichen Überlebenskampf beschäftigt sind, scheint niemand diese Schönheit zu bemerken, geschweige denn sie zu schützen, sonst wäre der Weg nicht von Dutzenden grässlicher Müllkippen gesäumt. Das Plastikzeitalter hat Rumänien unvorbereitet getroffen.

Folgende Szene wiederholt sich wöchentlich: Wir gehen mit unserem zugelaufenen Hirtenhund auf dem Weg entlang und hören und sehen, wie ein LKW seine Drecksladung die Böschung hinunterkippt. Wir nähern uns den Arbeitern und rufen ihnen zu: „Bitte fahren Sie doch zur öffentlichen Müllkippe und zerstören Sie nicht diese Landschaft für die kommenden Generationen!“ Blankes Erstaunen, auch vielleicht verlegenes Lachen und Äußerungen wie „Das macht doch nichts, es ist doch nur Bauschutt. Wir sind unschuldig. Uns schickt die Elektrofirma XY. Auch das Bürgermeisteramt lädt hier seinen Müll ab!“ Dann sagt einer: „Wir haben gehört, dass man in Deutschland gut Geld verdienen kann, können Sie uns nicht einen Arbeitsplatz dort besorgen?“ – Der Müll wird weiter ausgekippt. Frustriert gehen wir nach Hause. Bis wir bei der nächsten Gelegenheit wieder unser Sprüchlein aufsagen. Doch haben wir jetzt den Bürgermeister zu einem ökologischen Spaziergang an der Timiș eingeladen, ebenso die Eltern der Schülerinnen und Schüler.

Solidarität dringend erforderlich

Um sich für andere zu engagieren, muss man zuerst zu sich selbst gekommen sein, ein positives Verhältnis zu sich selber haben, um sich dann den anderen zuwenden zu können. Wir finden hier in Rumänien viel Selbstentfremdung vor. Durch kirchliche autoritäre Praktiken und staatliche Reglementierung hatten die meisten Menschen keine Chance, zu sich selbst zu finden. Ein pensionierter Lehrer hat uns voller Verbitterung gesagt: „Warum soll ich mich für die Caritas einsetzen, das bringt mir nichts!“

Vor kurzem hat Rumänien 200 Millionen Euro von der Europäischen Union bekommen für den Aufbau einer Zivilgesellschaft. Nichtregierungsorganisationen konnten sich bis Mitte Februar 2002 melden, um einen Anteil von diesem Geld zu erhalten. Wir würden gerne wissen, was mit dem Geld geschieht, und warten auf entsprechende Berichte in den Zeitungen. Gewiss, es gibt rühmliche Ausnahmen, doch ehrenamtliche Arbeit ist sehr selten.

Eine Haltung der Solidarität, der Verantwortlichkeit für das Gemeinwohl wäre dringend erforderlich. Es hat wohl auch mit Selbstentfremdung zu tun, wenn weithin eine Streitkultur und ein Miteinander- statt Über-einanderreden nicht anzutreffen sind. Die Scheinheiligkeit beim höflichen Reden miteinander ist oftmals unerträglich, wenn dann die Beteiligten hinter dem Rücken der jeweils anderen Kübel voller Gift und Galle ausspeien. Aber zum offenen Reden gehört eben eine gute Portion Selbstvertrauen, die es ermöglicht, ehrlich miteinander umzugehen. Oft haben wir den Eindruck, dass ein Kommunikationstraining wichtig wäre.

Denn der Wechsel der Mentalität ist unabdingbar für eine positive Zukunft dieser Gesellschaft. Der Glaube an die eigene Entwicklung und die des Landes kann nicht mit Spenden hergestellt werden. Dazu braucht es langwierige, mühsame und offene Gespräche. Der jüdische Philosoph, Schriftsteller und Theologe Martin Buber (1878–1965) hat gesagt: „Alles wirkliche Leben ist Begegnung.“

Eine Haltung der Solidarität, der Verantwortlichkeit für das Gemeinwohl wäre dringend erforderlich. Denn der Wechsel der Mentalität ist unabdingbar für eine positive Zukunft dieser Gesellschaft.

Weitergeben, was wir empfangen haben

Was uns schon zum zweiten Mal veranlasst hat, unseren Vertrag beim Lehrerentsendeprogramm Ost zu verlängern, ist die Herzlichkeit der Menschen in Rumänien. Wenn eine ganze Schulklasse auf uns zugestürzt kommt, um uns nach einer Zeit der Abwesenheit zu umarmen, dann wiegt das manche Pleiten und Pannen auf. Und wenn uns dann auch noch gesagt wird, dass wir doch bitte Geduld mit den Menschen hier haben sollten, und dass sie uns dringend brauchen würden, dann zerschmelzen wir und sehen dankbar, dass auch wir zwei älteren Menschen etwas zum Zusammenwachsen Europas beitragen können. Wir sind zuversichtlich, dass sich jeden Tag hier etwas zum Positiven ändert. Wir halten danach Ausschau: Jede neu verputzte Wand, jeder gepflegte Garten, jedes neu eröffnete Geschäftchen wird von uns bestaunt und besucht, wenn möglich. Jedes offene Gespräch, jeder Mensch, der sich nicht bestechen lässt, wo Korruption auf allen Ebenen an der Tagesordnung ist, all das sind Zeichen der Hoffnung auf eine bessere Zukunft.

Und nicht zu vergessen: Wie viel Unterstützung haben wir nach dem letzten Krieg von unseren ehemaligen Feinden erhalten, wie viele Inspirationen, wie viel Begleitung haben wir persönlich auf unserem Weg bis hierher geschenkt bekommen! Warum sollten wir da nicht gerne weitergeben, was wir selbst empfangen haben?

Länderinfo Rumänien

Fläche: 237.500 km²
Einwohner: 23.000.000 (1992)
Hauptstadt: București / Bukarest
(ca. 2,5 Millionen Einw.)

Ethnische Gruppen:

89 % Rumänen
9 % Ungarn
2 % andere Ethnien*
(Deutsche, Roma, Serben, Türken)



Geschichtlicher Überblick:

Nach den Römern beherrschten Steppenvölker (u.a. Goten, Hunnen) bis ins 10. Jahrhundert das Gebiet des heutigen Rumänien. Etwa 400 Jahre später bildeten sich die Donaufürstentümer Walachei und Moldau, die sich seit dem 16. Jahrhundert in lockerer Abhängigkeit vom Osmanischen Reich befanden; Siebenbürgen (Transsilvanien) hingegen war seit dem 11. Jahrhundert Teil des Königreichs Ungarn. In den russisch-türkischen Kriegen (seit 1768) gerieten die Donaufürstentümer unter russische Schutzherrschaft. Fürst Alexandru Ioan Cuza einte sie im Jahre 1859 unter dem Namen Rumänien (seit 1881 Königreich). Nach dem Ersten Weltkrieg verdoppelte sich die Fläche Rumäniens durch den Anschluss Siebenbürgens, Bessarabiens und anderer Gebiete, wodurch der Staat zum Vielvölkerstaat wurde. Teile davon gingen nach 1945 wieder verloren.

Zwischen den Weltkriegen konnte sich Rumänien weder innen- noch außenpolitisch stabilisieren. Nach dem Zweiten Weltkrieg gelangte Rumänien (seit 1947 Republik) unter sowjetischen Einfluss. Parteichef Nicolae Ceaușescu (1965–1989) zeigte sich anfangs unabhängig von Moskau, sodass der Westen erst in den späten siebziger Jahren auf die wachsende Unterdrückung der Bevölkerung reagierte. Eine blutige Revolution mit ca. 1.500 Toten besiegelte im Dezember 1989 das Ende des letzten kommunistischen Regimes im „Ostblock“.

Politisches System:

Rumänien ist in 40 Bezirke (județe) und Bukarest als städtische Körperschaft (municipiu) gegliedert. Das Parlament besteht aus zwei Kammern. Der Staatspräsident hat eine starke Stellung (vergleichbar Frankreich).

Staatsoberhaupt: Ion Iliescu (seit Dezember 2000)

Regierungschef: Adrian Năstase (seit Dezember 2000)

Ökonomische und soziale Rahmendaten:

Nach dem Zweiten Weltkrieg begann in Rumänien ein rascher Industrialisierungsprozess, der zu einer gigantischen Staatsverschuldung führte. In den achtziger Jahren steckte Ceaușescu alle Energie in die Rückzahlung der Schulden, was u.a. zu Massenverarmung

* Die Angaben schwanken stark. Andere Quellen geben die Zahl der Roma mit bis zu 10% an. Man wird auf die Ergebnisse der derzeit durchgeführten Volkszählung gespannt sein dürfen.

und Hungernot führte und erst mit dem Sturz des Regimes 1989 endete. – Haupthandelspartner sind Deutschland, Russland, Italien und die USA. Rumänien verfügt über reiche Erdölvorräte. Von großer Bedeutung ist aber auch immer noch die Landwirtschaft. Hauptanbauprodukte sind Weizen und Mais, außerdem Zuckerrüben, Sonnenblumen, Kartoffeln, Wein und Obst. Wie auch in anderen ehemals kommunistischen Ländern führte die Wirtschaftsreform, die u.a. den Verkauf von Staatsbetrieben beinhaltete, zu einem starken Anstieg von Inflation und Arbeitslosigkeit. 1991 hat ein Gesetz die Rückgabe von landwirtschaftlichen Flächen an ihre ursprünglichen Eigentümer geregelt.

Kirchliche Strukturen:

Der größte Teil der rumänischen Bevölkerung (ca. 97 %) bekennt sich zum Christentum. Unter den Rumänen überwiegen mit 86 % die Angehörigen der *Rumänischen orthodoxen Kirche*; die deutsche und die ungarische Minderheit sind hingegen überwiegend römisch-katholisch oder protestantisch, wobei die Zahl der deutschsprachigen Protestanten durch Auswanderung (überwiegend nach Deutschland) ständig sinkt. Die von Patriarch Teoctist geleitete Rumänische Orthodoxe Kirche gliedert sich in insgesamt 30 Eparchien, davon drei außerhalb der Staatsgrenzen. 20 Millionen Gläubige, darunter etwa 11.000 Priester und Diakone, leben in 13.630 Gemeinden. Außerdem gibt es über 500 Klöster mit über 7.000 Ordensleuten. Im Mai 1999 besuchte Papst Johannes Paul II. auf Einladung des Patriarchen und des rumänischen Staatspräsidenten Emil Constantinescu Rumänien.

7 % der Bevölkerung Rumäniens gehören der *katholischen Kirche* an, davon gut zwei Drittel der *griechisch-katholischen* (unierten) Kirche; außerdem sind ein kleiner Teil unierte *armenische* Christen. Es bestehen sechs römisch-katholische und fünf griechisch-katholische Diözesen. Die zahlenmäßig größte Diözese ist die römisch-katholische Erzdiozese Alba Iulia unter der Leitung von Erzbischof György Jakubinyi. Die übrigen römisch-katholischen Diözesen gehören zur Kirchenprovinz Bukarest unter Erzbischof Ioan Robu. Die fünf unierten Diözesen bilden die Metropole Alba Iulia und Fagaras unter Erzbischof Lucian Muresan.

Renovabis-Projekte und Schwerpunkte der Förderung:

Die Projektpolitik in Rumänien orientiert sich an der Komplexität der Situation. Während in den römisch-katholischen Diözesen insbesondere die Sozialarbeit (Hilfen für Straßenkinder und Roma) und der Aufbau verbandlicher Strukturen gefördert werden, sind in den unierten Diözesen erhebliche Anstrengungen notwendig, die seit der Wiederzulassung erforderliche Infrastruktur zu errichten und zu erneuern. In vielen Orten feiern die unierten Christen ihre Gottesdienste unter freiem Himmel, weil es an Kirchen und Gemeinderäumen fehlt. Bei der Zusammenarbeit mit orthodoxen Partnern geht es insbesondere um die Qualifizierung von Nachwuchskräften auf dem Gebiet der Jugend- und Sozialarbeit.

Interessante Internet-Adressen:

<http://www.mediafax.ro> (aktuelle Meldungen, rumänisch und englisch)
<http://www.acad.ro> (homepage der Rumänischen Akademie der Wissenschaften)
<http://www.siebenbuerger.de> (Informationen zur Geschichte Siebenbürgens)
<http://www.catholica.ro> (Portal der katholischen Kirche)

Feuer in der Nacht

Die Caritasarbeit mit den Kindern von Satu Mare

Im Flughafen von Cluj, dem früheren Klausenburg, in Westrumänien, nahe der ungarischen Grenze, fragt mich ein mürrischer Beamter hinter Glas nach meinem Vorhaben: „For business?“ „Yes!“, sage ich und bin durch.

Mein „business“: Ein Besuch bei den Kindern von Satu Mare/Sathmar. Die Stadt hat rund 140.000 Einwohner. Viel alte, herunter gekommene Bausubstanz, Pferdewagen in den Straßen, qualmende Autos, Brücken über den großen, schmutzigen Fluss, Roma, im Stadtbild, die Menschen eher ärmlich gekleidet. Irgendwie ist die Zeit hier stehen geblieben.

Die Menschen erholen sich nur langsam und seufzend von der Zeit der kommunistischen Diktatur. Der Westen hat lange Zeit Nicolae Ceaușescu, den Herrscher über Rumänien, für liberaler gehalten als andere kommunistische Führer. Heute, immer mehr, kann man sehen, was er angerichtet hat. Er hat nicht nur das Land verkommen lassen. Er hat den meisten Menschen auch die Zukunft genommen. Vor allem den Kindern und Jugendlichen. Und viele von ihnen machen Radau, weil sie nicht weinen wollen. In ihren Augen kann man lesen, tief blicken ...

Ich habe in Satu Mare aber nicht nur Kinder kennen gelernt, die mir ans Herz gegangen sind, sondern auch ein paar mutige Frauen, die das wörtlich nehmen, was wir immer wieder hören, aber meist nicht befolgen: „Da rief er ein Kind herbei und stellte es in ihre Mitte“ (Mt 18,2). Männer sind dort weniger zu sehen, ein paar nur. Leider. Warum eigentlich?

Durchdachte Arbeit

Die Caritas der Diözese leitet weit über 60 Projekte in der Stadt und auf den Dörfern in der näheren und weiteren Umgebung. Vor allem für Kinder: Kindergärten, Ganztagskindergärten, Sonderkindergärten, of-

Dr. theol. Michael Albus ist Journalist beim Zweiten Deutschen Fernsehen (ZDF) und verantwortlicher Redakteur dieser Zeitschrift.

fene Sozialzentren für Straßenkinder, Schülerhorte, Alphabetisierungskurse, vor allem auch besondere Programme für die Kinder aus den Romasiedlungen am Rande der Dörfer. Ihnen geht es besonders schlecht. Aber es gibt auch Programme für alte Menschen, für Behinderte, medizinische Programme und auch ein Frauenhaus. Neuerdings auch verstärkt soziale und strukturelle Hilfe für Familien.

Da wird nicht hektisch „action“ gemacht oder nur betreut. Die Arbeit geschieht planvoll und durchdacht. Die, denen geholfen wird, müssen selbst mithelfen. Auch die Kinder. Das macht Sinn. Denn: wer nur betreut wird, der wird auf eine ganz andere Weise entmündigt.

Man arbeitet zusammen mit den Gemeinderäten, mit den Schulen und mit der Schulbehörde. Keine leichte Arbeit. Zäh und langsam geht es voran. Hindernisse über Hindernisse, viel sinnlose Bürokratie, viel Lethargie und Teilnahmslosigkeit. Die Erblast lässt grüßen! Die bleiern Jahre, sie wiegen schwer.

Schlechte Rahmenbedingungen erschweren die Hilfe

Rumänien ist ein vergessenes Land. Ein großes Armenhaus hinter dem Mond. Die wirtschaftlichen und finanziellen Verhältnisse sind katastrophal, sind dramatisch. Die Inflationsrate ist die höchste unter den Beitrittskandidaten zur EU, über 40 %! Eine wirksame, mittelfristige Strategie existiert nicht. Von der langfristigen ganz zu schweigen. Man lebt von der Hand in den Mund. Die Hand ist leer. Und die Armut wächst weiter. Kein Ende in Sicht. Höchstens ein Ende mit Schrecken. Das sind die Vorzeichen, unter denen die Menschen der Kirche und

Rumänien ist ein vergessenes Land. Ein großes Armenhaus hinter dem Mond. Die wirtschaftlichen und finanziellen Verhältnisse sind katastrophal, sind dramatisch.

des Glaubens ihre Arbeit tun. Sie sind, mit Verlaub gesagt, die einzigen, die etwas tun. Man muss das sagen, darf es nicht aus falscher Bescheidenheit verschweigen. Ohne die Caritas und die vielen kleinen und großen Spender, darunter auch einzelne Kirchengemeinden aus Deutschland und Österreich, geschähe hier nichts, fiele nicht einmal ein Tropfen auf die heißen Steine. Auch Renovabis hat geholfen und wird weiter helfen. Wer hier hilft, wirft sein Geld nicht zum offenen Fenster hinaus. Auch bei kritischer Betrachtung kommt man zu dem Schluss, dass sorgfältig und verantwortungsvoll gewirtschaftet wird. Das ist ja nicht immer so. Auch bei der Kirche nicht, wie man weiß.

Block 79 – eine schlechte Adresse

Wer schnell der Verzweiflung nahe sein will, der muss den Block 79 in der Stadt besuchen. Kein Einzelfall. Nur ein besonders extremer.

Von weitem schon hat man den Gestank von verfaulenden Abfällen und Exkrementen in der Nase. Von nahem packt einen das Entsetzen, bleibt einem die Spucke weg. Man atmet flach. Ich gehe mit Schwester Hanni, die schon einige Jahre hier arbeitet, hinein. Und mit Robbi, einem 16jährigen, dessen Familie hier wohnt. Wohnt? Das Wort bleibt mir im Halse stecken. Leere Fensterhöhlen, von Brandspuren eingerahmt, Urin auf den Treppen, überquellende Abfalleimer. Die rund 120 Zimmer sind klein, zu klein. In einem davon hausen Robbis Eltern und seine Geschwister. Zu sechst. Titti, einen Jungen, der kein Zuhause mehr hat, haben sie noch dazu aufgenommen. Immerhin haben Robbi und Titti eine Arbeit in der Sozialwerkstatt. Das Geld, das sie dort verdienen, hilft der Familie zum Leben. Zum Leben? Zum Überleben!

In den dunklen Gängen stehen Menschen mit verhärmtten Gesichtern, blass, elend, still. Viele krank. Block 79 ist eine verdammt schlechte Adresse. Und eine Änderung zum Besseren kommt nur langsam in Gang. Immerhin gibt es schon ein paar Sozialwohnungen, als Alternative. Aber eben zu wenige.

Schwester Hanni ist hier wohl bekannt. Sie wird drunten auf der Straße von vielen Kindern umringt, begrüßt, in den Arm genommen. Sie hat Erfahrung in solchen Milieus. 25 Jahre hat sie in Peru gearbeitet. Ihre Mitschwester Anna, die auch in Satu Mare arbeitet, hat es auf 31 peruanische Jahre gebracht. Wer zwei emanzipierte Frauen treffen will, soll sie besuchen.

Block 79 ist eine offene Wunde, die sich trotz aller zupackenden Hilfe nur langsam schließt. Bert Brecht fällt mir ein: „Das Gute, wer hätt's nicht gern, wer möcht's nicht gern, aber die Verhältnisse, die sind halt so“ ...

Straßenkinderzentrum – eine gute Adresse

Das Zentrum für die Straßenkinder platzt aus allen Nähten. Aber es wird schon an einem neuen, größeren gearbeitet. Hoffnung auf Fortschritt ist in Sicht. Der ist auch dringend notwendig.

Auf engstem Raum sitzen viele Kinder, machen Hausaufgaben, spie-

len Puzzle. In der kleinen Küche bereiten zwei Jungen das Mittagessen vor: Brote mit einem Rädchen Wurst und zwei Gurken. Die beiden Küchenchefs sind Respektspersonen für die anderen. Sie machen ihre Arbeit mit Leidenschaft und sichtbarem Selbstbewusstsein. Die Kinder lernen hier, Verantwortung zu übernehmen, üben Selbstständigkeit ein.

Die beiden Frauen, die ihnen an diesem Morgen zur Seite stehen, Eva und Lucie, sind still, aber sehr gegenwärtig. Sie sind mit Leidenschaft und Kompetenz bei der Sache, das heißt: bei den Kindern. Lucie berichtet später über die Verhältnisse, aus denen die Kinder kommen: zerstörte Familien, wechselnde, alkoholisierte Väter, Mütter, die mit Prostitution in der Stadt Geld verdienen. Lucie redet ganz leise. Aber eindringlich: Die Armut ist progressiv, die Zahl der verwahrlosten Kinder wird wachsen, das Elterninteresse weiter sinken, die Welle des Unglücks nicht abebben. Und dennoch sagt Lucie: „Es verändert sich aber etwas zum Guten!“ Hier an diesem Ort mag man es glauben.

Einige Kinder, wie schon am Block 79, fallen auf durch deutlich sichtbare Spuren von Drogenkonsum. Noch schnüffeln sie „nur“ Klebstoff. Für mehr reicht das Geld nicht. Aber das kann sich schnell ändern. Da braut sich was zusammen in den dunklen Straßenschluchten von Satu Mare.

Die Armut ist progressiv, die Zahl der verwahrlosten Kinder wird wachsen. Und dennoch: Es verändert sich aber etwas zum Guten.

Die Caritas hat jetzt die Obergrenze ihrer Straßenkinderhilfe festgelegt: 80 Kinder, mehr vorläufig nicht. Es geht nicht um Prestige, sondern um mögliche Hilfe. Mehr geht nicht im Augenblick. Hart, aber ehrlich, denke ich beim Hinausgehen. Und doch: In Baia Mare, einer 70 Kilometer von Satu Mare entfernten Stadt, ist vor kurzem ein neues Straßenkinderzentrum eröffnet worden.

Ardud – keine dörfliche Idylle

Draußen vor der Stadt liegt Ardud, ein stilles Dorf. Hier geht es vor allem um die Kinder der Roma. Für sie gibt es einen Ganztagskindergarten, einen Kindergarten, einen Schülerhort und einen Alphabetisierungskurs.

Als ich um die Mittagszeit dort ankomme, treffe ich keine Kinder an. Heute steht die Fortbildung der Erzieherinnen an. Auch hier ist kein

Mann zu sehen. Frauen jeden Alters sitzen auf Kinderstühlchen und sind in Gruppenarbeit vertieft. An den Wänden hängen große Papiere. Vor einem bleibe ich stehen. Darauf stehen ein paar Regeln, die erarbeitet wurden für den Umgang der Frauen mit den Kindern, die ihnen anvertraut sind. Schwarz auf weiß. Ich schreibe ab:

„Aktiv teilnehmen,
zusammenarbeiten,
Initiative entwickeln,
auf die Kinder hören, ihre Ideen diskutieren,
ehrlich sein,
Mut haben,
Respekt vor den Kindern,
kein Handy benutzen, wenn man mit Kindern zusammen ist,
Humor haben,
pünktlich sein.“

Nachher spielen die Frauen im Garten ein Rollenspiel, wie man einem Blinden die Umwelt erklärt. Sie führen einander am Arm wieder ins Haus hinein.

Ein paar hundert Meter weiter, neben der Dorfkirche, im Schülerhort arbeiten die Kinder im Garten, lockern die Erde, säen und pflanzen. Wirklichkeit! Keine programmatische Idylle. Manches mag auch gar nicht schnell wachsen, einiges unter Dornen begraben werden, Misserfolge wird es geben. Aber: Ich bin überzeugt, dass die Kinder, die das Glück haben, auf diese Weise Zuwendung und Hilfe zu erfahren, nicht ohne Eindruck bleiben werden. „Eindruck“ ist die wörtliche Übersetzung des griechischen Wortes „Charakter“.

Sozialwerkstatt – kein Kinderspiel

Man traut seinen Augen kaum: Mitten in der Stadt liegt eine kleine Sozialwerkstatt, in der nahezu 30 jüngere und auch ältere Männer arbeiten. Sie stellen Kinderspielzeug her. Aber keines von der billigen und hässlichen Sorte, sondern aus Holz und von einer Ästhetik, die besticht. Man bekommt Lust zum Spielen. Aber das Ganze ist kein Kinderspiel.

Gabor Amik ist der Chef und auch der Unternehmer. Die Werkstatt gehört ihm. Ursprünglich fand die Arbeit im Rahmen der Caritas statt. Dann hat man den Betrieb auf eigene Füße gestellt. Und damit eine konkrete Hilfe geschaffen. Das kleine Unternehmen trägt sich selbst. Gabor

Amik muss mit spitzem Bleistift rechnen. Und es gibt auch Rückschläge, die ihm zu schaffen machen. Aber immerhin liefert er schon nach Deutschland, Österreich und Frankreich.

Mir kam Gabor Amik wie ein Vater vor, der mit schwierigen Kindern sehr gut umgehen kann. Er nimmt seine Arbeiter ernst. Manch einen hat er dadurch schon auf Dauer aus dem Dreck geholt und auf sicheren Boden gebracht. Ein guter Typ! Fürsorglich und kompetent. Man verlässt diesen Ort mit einem spürbaren Schuss Optimismus und Hoffnung.

Turulung – das Ganze im Fragment

20 Kilometer entfernt von Satu Mare liegt Turulung. Dort läuft die ungarische Tiefebene aus, und die Berge der Karpaten erheben sich aus der Landschaft hinter dem Dorf. Die ukrainische Grenze ist nur 10 Kilometer entfernt. Ab und zu brummen große Lastwagen durch das Dorf.

In Turulung wird strukturell dieselbe Arbeit gemacht wie in Ardud. Und dennoch ist vieles anders, auch atmosphärisch.

Die Romakinder im Kindergarten führen mich voller Stolz hinter das Gebäude und zeigen mir ihren Garten. Sie erklären mir mit blitzenden Augen, welche Kräuter und welches Gemüse sie gepflanzt haben. Die Vorstellung ist bald beendet, weil sie zur Probe für die Erstkommunion am kommenden Sonntag müssen. Zurück bleiben die Erzieherinnen. Eine von ihnen, Melinda, hat im Projekt eine halbe Stelle als Pädagogin und eine halbe Stelle als Filialleiterin. Monatsverdienst: umgerechnet 60 Euro. In der Landeswährung sind das 1.700.000 Lei. Melinda ist, so gesehen, Millionärin. Aber das Geld reicht hinten und vorne nicht. 80 % des Gehalts gehen allein für Lebensmittel drauf.

Alle Frauen kommen aus dem Dorf. Die Kinder fühlen sich wohl bei ihnen. Den Eindruck bekommt man sehr schnell. Die Arbeit mit den Romakindern wurde und wird im Dorf nicht nur mit freundlichen Augen gesehen. Es gilt noch immer, viele Widerstände zu überwinden.

Turulung zerfällt in zwei Welten, die unterschiedlicher nicht sein könnten: Das Dorf, das einen schönen und geradezu gepflegten Eindruck macht, ist die obere Welt. Die Romasiedlung am Rand, hinter dem Damm am Fluss, ist die untere. Julia, eine resolute Frau, gerade die richtige Persönlichkeit für diese Arbeit, ist zuständig für das kleine Ghetto. Sie führt mich dorthin. Auf den ersten Blick stechen die hygienischen

Probleme ins Auge. Die Roma leben in schrecklichem Schmutz. Zwischen stinkenden Wassertümpeln führen kleine Wege zu den strohgedeckten Häusern. Überall liegt Müll herum. Wenn hier der große Regen kommt, versinkt alles im Schlamm. Der Kinderreichtum ist augenfällig. Da fehlt es nicht an Männern. Das Romaghetto von Turulung ist, oberflächlich betrachtet, ein kleines Nest der Hoffnungslosigkeit, eine verbaute Welt. Und dennoch: Julia erzählt mit berechtigtem Stolz, dass die Kinder aus diesem Loch nun schon immerhin sauber und anständig gekleidet zu Schule kämen.

Der Fortschritt kommt auf leisen Kinderfüßchen. Wer hier arbeitet, muss auch eine Begabung zur Hoffnung haben.

Fazit: Es besteht Interesse

In Satu Mare stimmen die pädagogischen Konzepte. Sie werden fortgeschrieben und den sich rasch wandelnden Verhältnissen und Bedürfnissen angepasst. Theorie und Praxis sind eng miteinander verzahnt.

In Satu Mare wird keine Show abgezogen, sondern hart, liebevoll und mit Interesse gearbeitet. „Interesse“ heißt, wörtlich übersetzt: dazwischen sein, mittendrin sein.

Die Frauen im Caritasprogramm von Satu Mare reden nicht „fromm“ daher, sie sind von einer leidenschaftlichen Nüchternheit und einer nüchternen Leidenschaftlichkeit für Kinder durchdrungen. Als ein auffälliges Beispiel – und für alle namentlich nicht genannten stehend – erschien mir Eva Nyéki, die Verantwortliche für die Kinderarbeit in Satu Mare. Klug, geschickt, kenntnisreich, erfahren im Dschungel der Bürokratie, wach, offen. Ein Mensch eben, wie ihn Kinder brauchen, die in der Gefahr sind, ums Leben gebracht zu werden, bevor es noch richtig begonnen hat.

Die Caritasarbeit für die Kinder von Satu Mare ist wie ein Feuer in einer dunklen und lang andauernden Nacht. Es wärmt und macht – ein wenig – hell. Und noch etwas: Glaubwürdigkeit ist und bleibt das stärkste Argument.

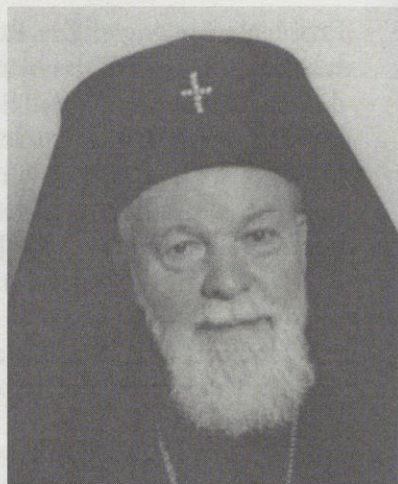
Das Zusammenleben der Konfessionen in Rumänien

Interview mit Nicolae Corneanu, Erzbischof von Timișoara und Metropolit des Banats. Die Fragen stellte Martin Buschermöhle, Projektreferent bei Renovabis.

Metropolit Nicolae Corneanu erwarb sich hohes Ansehen, weil er bereits unmittelbar nach der Wiederzulassung der griechisch-katholischen Kirche 1990 im Banat zahlreiche zwischenzeitlich von den Orthodoxen genutzte Kirchen zurückgab, dies oft in feierlicher Form. Internationales Aufsehen erregte sein persönliches Schuldbekenntnis im Jahr 2000, in dem er für die Schwäche der rumänischen-orthodoxen Kirche während der Zeit des Kommunismus um Vergebung bat.

OWEP: *Vor wenigen Wochen feierten die orthodoxen Christen das Osterfest, in diesem Jahr sogar fünf Wochen nach den Katholiken des lateinischen Ritus, die den gregorianischen Kalender verwenden. Wie empfinden das die Menschen in Rumänien, was bedeutet es für gemischtkonfessionelle Ehepaare, und sehen Sie eine Chance für den Vorschlag des Papstes, den Ostertermin zu vereinheitlichen?*

Corneanu: Tatsächlich wurden dieses Jahr die Osterfeiertage der Katholiken und der Orthodoxen in ei-



nem Abstand von einem Monat gefeiert. Nicht immer kommt so etwas vor, manchmal feiern wir Ostern am selben Tag. Bekanntermaßen ist dies durch die Kalenderunterschiede bedingt. Die diesjährige Situation hat viele und berechtigte Unzufriedenheiten gebracht. Viele orthodoxe Gläubige haben sich dieses Jahr an mich gewandt und haben sich negativ überrascht gezeigt. Eigentlich ist es nicht das erste Mal. Abgesehen von den geschichtlichen Hintergründen handelt es sich nicht um ein Glaubensproblem. Es wäre gut, wenn alle Christen an einem Datum Ostern feiern würden. Vorschläge dazu wurden schon von Papst Johannes Paul II., von den Bischöfen der orthodoxen Kirche, vom Internationalen Verband der Kirchen und auch von vielen anderen gemacht. Ich denke, dass man letztendlich zu einer Übereinkunft kommen wird.

OWEP: *In Ihrer Diözese wurden seit 1990 zahlreiche griechisch-katholische Kirchen wieder in den Besitz der griechisch-katholischen Kirche übergeben.*

liche Kirchen, die nach dem Zweiten Weltkrieg enteignet wurden, an die ursprünglichen Eigentümer zurück gegeben. Sie stehen jedoch damit unter den orthodoxen Diözesen recht alleine da. Die griechisch-katholischen Bischöfe beklagen, es würden nicht einmal unbenutzte Kirchen zurück gegeben. Welche Gründe gibt es dafür? Wie sehen Sie die Chancen für eine zukünftige Annäherung?

Corneanu: Die Auflösung der griechisch-katholischen Kirche in Rumänien im Jahre 1948 wurde von Moskau und der damaligen kommunistischen Diktatur angeordnet. Aus diesem Grunde – so glaubten wir alle nach dem Ende der kommunistischen Diktatur – wäre es normal, zu dem zurückzukehren, was vorher war. Deswegen habe ich dies für meine Person auch versucht. Aus politischen Gründen war es jedoch nicht in allen Regionen möglich: Politisch nicht, weil die neue Regierung nach der Revolution einerseits nicht wusste, wie sie vorgehen sollte, andererseits nicht die Unterstützung der orthodoxen Mehrheit verlieren wollte; regional, weil insbesondere in Siebenbürgen die Überbleibsel konfessioneller und nationaler Auseinandersetzungen aus der Vergangenheit bestanden. Darüber hinaus setzte sich in vielen Köpfen die kirchenrechtlich völlig irrige Idee fest, das Kirchengebäude würde den Gläubigen gehören, das Eigentumsrecht hinge also von der Anzahl der Gläubigen ab. Und dadurch, dass die griechisch-katholischen Gläubigen nach der fast ein halbes Jahrhundert lang dauernden Unterdrückung so

stark dezimiert waren, bestritt man deren Anspruch auf Wiedererstattung ihrer Kirchen.

OWEP: *Von mancher Seite wird behauptet, konfessionelle Spannungen in Rumänien seien bedingt durch über Jahrzehnte gewachsene ethnische Konflikte. Teilen Sie diese Einschätzung und glauben Sie, dass durch einen Beitritt zur EU dieses Feld entschärft werden könnte?*

Corneanu: Zweifelsohne sind die Gründe konfessioneller Spannungen unter anderem auch ethnische Konflikte, insbesondere in Siebenbürgen. Sie lösen sich langsam auf und werden letztendlich verschwinden müssen. In dieser Perspektive wird sich die Situation nach dem Eintritt in die Europäische Union sicherlich verbessern, auch hinsichtlich der zwischenkirchlichen Beziehungen.

OWEP: *In vielen Ländern, welche die Aufnahme in die Europäische Union beantragt haben, besteht die Sorge, dass dies zum Verlust nationaler und kultureller Identität führen könnte. Wie sehen das die Menschen in Rumänien, und wie bewerten das die orthodoxen Bischöfe? Immerhin wäre Rumänien, von Griechenland abgesehen, allein unter zwanzig überwiegend nicht-orthodoxen Staaten.*

Corneanu: Es existieren tatsächlich auch hier Bedenken, dass der Eintritt in die Europäische Union zum Verlust der kulturellen Identität führen könnte. In den mehrheitlich orthodoxen Ländern, in denen sich die

Kirchen selbst als „national“ bezeichnen, wird die Angst von Vertretern dieser Kirchen geschürt. Andererseits werden aber eigentlich auch in einigen westeuropäischen Ländern diese Ängste genährt, denn nur so kann man sich den Aufstieg einiger Parteien mit nationalistischer Prägung erklären. Man wird wohl viel tun müssen, um die Menschen davon zu überzeugen, dass die Europäische Union nicht das Verschwinden der nationalen oder kulturellen Identität nach sich zieht. Aus kirchlicher Sicht ist es die Pflicht der Bischöfe, darauf hinzuweisen, dass Kirchen nicht national sein können, weil es nur *eine* Kirche gibt. Es kann lediglich lokale Kirchen geben, jedoch nicht nationale. Es wird jedoch noch einige Zeit verstreichen, ehe man zu der alten Einstellung von der *einen* Kirche kommen wird.

OWEP: *Nicht nur während der Feiertage nehmen auffällig viele orthodoxe Christen in Rumänien am kirchlichen Leben teil. Angenommen, die Lebensbedingungen der Menschen in Rumänien verbesserten sich nach einem EU-Beitritt erheblich, wie würde sich dies nach Ihrer Einschätzung auf die Partizipation der Gläubigen und das Leben der Kirche auswirken? Welche neuen Ansätze gibt es in der orthodoxen Kirche in Rumänien auf dem Gebiet der Caritas, der Katechese oder auch der Erwachsenenbildung?*

Corneanu: Der Eintritt in die Europäische Union und die euro-atlantischen Strukturen werden von einigen als Anlass der Steigerung säkularer Einflüsse, als eine Gefahr der Über-

nahme einiger „Sünden“ aus dem Westen angesehen. Natürlich gibt es da Übertreibungen, selbst die Mitbrüder aus dem Westen sprechen vom Atheismus oder der Gleichgültigkeit, die bei ihnen existiert. Was jedoch die orthodoxen Kirchen betrifft, kann der Kontakt mit dem Westen auch extrem gewinnbringend sein, wie die letzten Jahre zeigen. Die orthodoxe Kirche hat sich bis vor kurzem vor allem für die liturgische Seite des christlichen Lebens interessiert. Die Kontakte mit dem Westen haben jedoch die Bedeutung der katechetischen, didaktischen und sozialen Aspekte aufgezeigt. Es lässt sich klar erkennen, dass in den orthodoxen Kirchen in Rumänien ein besonderes Interesse an der Erziehung und geistlichen Bildung der Gläubigen besteht. Dies gilt insbesondere für die Kinder-, aber auch für die Erwachsenenkatechese. Die Bräuche und die Teilnahme am liturgischen Leben sind wichtig, das Christentum kann hier jedoch nicht aufhören. So geschah es, dass sich der Katholizismus entwickelte, dass Geistliche in der Armee auftauchten, in den Krankenhäusern, in Gefängnissen, überall. Insbesondere aber entwickelten sich die karitativen Aktivitäten. Diese Entwicklung setzt sich ständig fort. Hinzu kommt, dass bis vor nicht allzu langer Zeit in der Kirche nur die Kleriker ein gewisses Ansehen hatten. Jetzt werden auch die Laien in der Kirche immer wichtiger, was zur Entwicklung einiger Organisationen von Jungendlichen, Männern und Frauen geführt hat.

OWEP: Welche Reaktion gab es von orthodoxer, katholischer und staatlicher Seite auf Ihr Schuldbekenntnis im Jahr 2000? Wie bewerten Sie dies selbst?

Corneanu: Sowohl der Pontifex maximus als auch weitere Vertreter des Katholizismus haben in letzter Zeit ihr Reuegefühl wegen Fehlern der Vergangenheit zum Ausdruck gebracht, sowohl gegenüber anderen Kirchen als auch gegenüber der ganzen Welt. Persönlich empfinde ich das

als sehr positiv, und es wäre gut, wenn ein jeder dafür um Verzeihung bitten würde, was er gegen die christlichen Prinzipien getan hat. Schließlich hat jeder seine eigenen Fehler. Leider haben wir Orthodoxen bislang nicht so gehandelt. Vielleicht werden wir es fortan tun. Das Beispiel, das uns der Heilige Vater Papst Johannes Paul II., wo immer er auch war, gegeben hat, verdient es, nachgeahmt zu werden.

Aus dem Rumänischen übersetzt von Monika Knuff.

Am 11. Februar 2002 erhob Papst Johannes Paul II. die vier auf dem Territorium der Russischen Föderation bestehenden Apostolischen Administraturen der Römisch-katholischen Kirche zu Diözesen und errichtete gleichzeitig die Kirchenprovinz Moskau, die aus der Erzdiözese „Mutter Gottes“ in Moskau, der Diözese „Verklärung des Herrn“ in Nowosibirsk, der Diözese „St. Josef“ in Irkutsk und der Diözese „St. Clemens“ in Saratow besteht. Dieser Schritt löste scharfe Kritik seitens des Moskauer Patriarchats aus und führte u.a. zur Absage eines schon für Ende Februar vorbereiteten Russlandbesuchs des Präsidenten des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, des deutschen Kurienkardinals Walter Kasper, durch die orthodoxe Kirche. In der Folgezeit wurde der Vorgang in Teilen der russischen Öffentlichkeit auch zum Anlass für eine wochenlang andauernde Protest- und Diffamierungskampagne gegen die Anwesenheit der katholischen Kirche in Russland genommen. In einem Grundsatzartikel untersucht Kardinal Kasper die Ursachen der gegenwärtigen Schwierigkeiten und zeigt Perspektiven für den künftigen Umgang der beiden Kirchen miteinander auf. Die Diskussion wird im nächsten Heft mit einem Beitrag von Erzpriester Chaplin, Stellvertreter von Metropolit Kirill, fortgesetzt.

Walter Kasper

Theologische Hintergründe im Konflikt zwischen Moskau und Rom*

Die Errichtung einer Kirchenprovinz mit vier Diözesen im Bereich der Russischen Föderation durch den Heiligen Stuhl wurde in einer Erklärung des Patriarchen der Russisch-orthodoxen Kirche, Alexij II., und der Heiligen Synode der Russisch-orthodoxen Kirche als unfreundlicher Akt bezeichnet, welcher die Aussichten auf bessere Beziehungen zwischen beiden Kirchen untergräbt. Das russisch-orthodoxe Patriarchat hat daraufhin die offiziellen Beziehungen zum

Heiligen Stuhl – hoffentlich vorübergehend – suspendiert und den bereits vereinbarten Besuch einer Delegation abgesagt.

Ein grundsätzliches Problem wurde offensichtlich

Aus der Sicht der katholischen Kirche handelte es sich bei der Errichtung der vier Diözesen nicht um einen außerordentlichen Vorgang, schon gar nicht um eine Herausforderung oder um einen feindseligen Akt gegenüber der Russisch-orthodoxen Kirche, sondern um einen Akt der Normalisierung, d.h. des Übergangs von der vorläufigen Struktur Apostolischer Administraturen zu der Normal-

* Es handelt sich um den deutschen Erstabdruck. In italienischer Sprache ist der Beitrag erschienen in: *La civiltà cattolica* 153 (2002), S. 531–541, in russischer Sprache in: *Sibirskaja katolitscheskaja Gaseta*, Nr. 5/2002, S. 16–21.

struktur, in welcher die katholische Kirche überall in der Welt, wo sie in dauerhafter Form präsent ist, strukturiert ist. Die Russisch-orthodoxe Kirche dagegen hat diesen Vorgang als einen Akt bezeichnet, der auf Aggression, Ausdehnung, Missionierung, kurzum auf das hinausläuft, was in ihrer Terminologie Proselytismus heißt.

Auf die schwerwiegenden historischen wie kanonistischen Fehlurteile und Missverständnisse, welche sich in der russisch-orthodoxen Argumentation finden, haben Erzbischof Kondrusiewicz und Vatikansprecher Navarro-Valls inzwischen hingewiesen. Auf sie soll hier nicht nochmals eingegangen werden. Im Folgenden sollen die grundsätzlichen Probleme und Positionen behandelt werden, die sich hinter dem Vorwurf des Proselytismus verbergen.

Bei einer Analyse der vom russisch-orthodoxen Patriarchat vorgebrachten Argumente fällt auf, dass sie ganz und gar nicht neu sind. Sie finden sich seit der politischen Wende von 1989/90, als die griechisch-katholische Kirche in der Westukraine wieder ins öffentliche Leben zurückkehrte, sowie 1991 und 1999, als die bisherigen Apostolischen Administraturen in Russland errichtet wurden. Sie fanden sich wieder anlässlich des Besuchs von Papst Johannes Paul II. in der Ukraine im Juni 2001.

Die Tatsache, dass jetzt genau dieselben Argumente, welche in den letzten Jahren und Monaten fast gebetsmühlenartig oft und oft zu hören waren, nochmals wiederholt werden, zeigt, dass durch die Errichtung der vier Diözesen keine grundsätzlich

neue Situation entstanden sein kann, welche einen so weitgehenden Schritt wie die Suspension der Beziehungen begründet. Vielmehr ist jetzt ein schon länger schwärendes grundsätzliches Problem zu Tage getreten. Deshalb geht es um weit mehr als um die Frage des diplomatischen Geschicks, die Errichtung der vier Diözesen früher oder später, vor oder nach dem Besuch einer Delegation des Heiligen Stuhls in Moskau vorzunehmen. Die Reaktion und die Argumente wären dieselben gewesen. Der Eklat, zu dem es jetzt kam, hat ein grundsätzliches Problem offengelegt, das grundsätzlich geklärt werden muss.

Die Klärungen sind, obwohl kritisch, von einem ökumenischen Anliegen geleitet, freilich von einem Ökumenismus nicht der unverbindlichen Freundlichkeiten, sondern der Wahrheit und der Ehrlichkeit.

Das Prinzip des kanonischen Territoriums

Ein Argument, das von russisch-orthodoxer Seite immer wieder vorgebracht wird, ist der Verweis auf ihr „kanonisches Territorium“. Bereits dieser Begriff legt einen wesentlichen Unterschied offen. Denn die katholische Kirche kennt den Begriff des kanonischen Territoriums nicht. Zwar ist auch sie – von Personalstrukturen wie Orden, Personalprälatur, Militärseelsorge u.a. abgesehen – territorial gegliedert. In ihrem Binnenbereich gilt die altkirchliche Regel, dass ein Bischof sich nicht in Belange außerhalb des Bereichs seiner Diözese einmi-

schen darf. Doch die katholische Kirche als solche versteht sich als universale Kirche mit einem universalen Auftrag entsprechend dem Wort des auferstandenen Herrn: „Geht hinaus zu allen Völkern“ (Mt 28,19). Von einer Aufteilung der Welt in kanonische Territorien ist hier nicht die Rede.

Auch die orthodoxe Kirche bezeichnet sich als die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche. Die Russisch-orthodoxe Kirche hat auf ihrer Synode in Moskau vom 13.–16.08.2000 in dem Dokument „Grundlegende Prinzipien für die Einstellung der Russisch-orthodoxen Kirche zu den anderen christlichen Konfessionen“ den universalen, alle Grenzen der Rasse, der Sprachen und der sozialen Unterschiede übersteigenden Charakter der Kirche ausdrücklich betont (Nr. 1.4).

Entscheidend ist freilich, dass dieses Dokument sofort hinzufügt, dass die universale Kirche in der Welt in verschiedenen Ortskirchen existiert (Nr. 1.7). Dies ist nicht nur in dem Sinn gemeint, den diese Aussage im Rahmen der katholischen Ekklesiologie hat. Denn auch die katholische Kirche existiert „in und aus Ortskirchen“ (Zweites Vatikanisches Konzil, Kirchenkonstitution „Lumen gentium“, 23). Doch im Bereich der Orthodoxie hat diese Aussage einen weiterreichenden Sinn. In dem auf derselben Synode von 2000 verabschiedeten Grundlagenpapier zur Soziallehre der Russisch-orthodoxen Kirche wird der Begriff „Ortskirche“ im Sinn von „autokephalen nationalen Kirchen“ präzisiert (Nr. II.2). Diese autokephalen Nationalkirchen haben jeweils ihr

national umschriebenes Territorium, das freilich besonders im Zusammenhang politischer Umbrüche oft umstritten ist.

Die Verwurzelung in der jeweiligen Nation und ihrer Kultur hat ihre Stärken, aber sie ist – wie auch orthodoxe Theologen sagen – zugleich die große Schwäche der Orthodoxie und Grund für vielfältige Spannungen zwischen den orthodoxen Kirchen. Trotz aller Spannungen und gelegentlich harter Töne stehen die autokephalen orthodoxen Kirchen unter sich geistlich in Kommuniongemeinschaft. Deshalb braucht und darf eine autokephale Kirche auf dem Gebiet einer andern nicht tätig werden und dort keine eigene Hierarchie errichten. Jede autokephale Kirche hat vielmehr die territoriale Integrität der anderen zu achten. In diesem Sinn findet unter den orthodoxen Kirchen das altkirchliche Prinzip Anwendung, wonach in einer Stadt nur ein Bischof sein soll.

Das Prinzip des kanonischen Territoriums hat demnach seine Gültigkeit zwischen orthodoxen Kirchen, welche unter sich in voller Kommuniongemeinschaft stehen. Es wird aber von den orthodoxen Kirchen selbst nicht auf ihr Verhältnis zu nicht-orthodoxen Kirchen angewandt, mit denen keine Kommuniongemeinschaft besteht.

Das gilt nicht nur für das Verhältnis zur katholischen Kirche, sondern auch im Verhältnis zu den orientalischen Kirchen. So gibt es in Jerusalem und in Konstantinopel nicht nur einen griechisch-orthodoxen, sondern auch einen armenischen Pa-

triarchen (außerdem einen lateinischen Patriarchen bzw. einen katholischen Bischof), im Bereich des Patriarchats Alexandrien neben dem griechisch-orthodoxen Patriarchen den koptischen Papst-Patriarchen und einen armenischen Erzbischof (außerdem den katholisch-koptischen Patriarchen), im Bereich von Antiochien neben dem griechisch-orthodoxen Patriarchat das syrisch-orthodoxe Patriarchat (außerdem das melkitische und das maronitische Patriarchat). Im Bereich der Diaspora der orthodoxen und altorientalischen Kirchen gehen die Jurisdiktionen vollends unkoordiniert nebeneinander her. Es ist den orthodoxen Kirchen bisher nicht gelungen, diese Frage, welche seit langem auf der Tagesordnung des geplanten panorthodoxen Konzils steht, einer Klärung zuzuführen.

Auch die Russisch-orthodoxe Kirche hat nicht gezögert, im lateinischen Westen, der zweifellos nicht zu ihrem kanonischen Territorium gehört, nicht nur eine Art kirchlicher Administraturen einzurichten, sondern auch kanonisch vollgültige Diözesen (Eparchien). So gibt es etwa einen russisch-orthodoxen Erzbischof von Berlin und Deutschland, einen Bischof von Wien und Budapest, einen Bischof von Brüssel und Belgien.

In Russland selbst existierte schon längst vor der Revolution von 1917 die katholische Diözese von Mohilew; sie wurde nicht etwa von Rom aufgezungen, sondern 1773 von Kaiserin Katharina II. ohne vorhergehende Konsultation mit Rom errichtet und 1782 zur Metropole für ganz Russland gemacht. Später kamen die Diö-

zese Tiraspol und die Diözese Wladiwostok sowie ein Apostolisches Vikariat für Sibirien hinzu.

Heute kann man nicht mehr einfach auf diese vorrevolutionären Strukturen zurückgreifen. Die seelsorgerlichen Notwendigkeiten haben sich seit der russischen Oktoberrevolution von 1917 und seit dem Zweiten Weltkrieg vor allem aufgrund der von Stalin befohlenen gewaltsamen Deportationen dramatisch verändert. Es leben heute in allen Teilen Russlands katholische Christen, die russische Staatsbürger sind. Sie haben ein Recht auf pastorale Betreuung, und sie können darin gegenüber den orthodoxen Christen nicht benachteiligt werden. Es ist nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht der katholischen Kirche, den neuen pastoralen Notwendigkeiten durch „normale“ kirchliche Strukturen im Bereich der heutigen Russischen Föderation Rechnung zu tragen.

Um die Empfindlichkeiten der russisch-orthodoxen Seite nach Möglichkeit zu berücksichtigen, ist der Heilige Stuhl bei der Ausübung dieses Rechts wie seiner Pflicht bei der jüngsten Erhebung der Apostolischen Administraturen zu Diözesen sehr taktvoll vorgegangen. Er hat bewusst keine Erzdiözese von Moskau parallel zum Patriarchat von Moskau errichtet oder gar mit der Absicht dieses zu verdrängen, wie man in Moskau fehlinterpretiert hat; er hat vielmehr die „Erzdiözese der Mutter Gottes in Moskau“ errichtet. Der Name der Erzdiözese ist also nicht auf die Stadt Moskau, sondern auf den Namen der Kathedrale bezogen (entsprechend

Diözesen *in* Saratow, *in* Nowosibirsk, *in* Irkutsk). Damit ist dem altkirchlichen Prinzip „eine Stadt – ein Bischof“, soweit dies in der Situation der Spaltung möglich ist, Rechnung getragen.

Die leider notwendige Existenz von kanonischen Parallelstrukturen ist also im Bereich der Orthodoxie, auch der Russisch-orthodoxen Kirche, ganz und gar nichts Unbekanntes und nichts Neues, sondern eine seit Jahrhunderten von allen Kirchen geübte Praxis. Eine Lösung dieses Problems wäre nur ökumenisch, d.h. durch die Wiederherstellung voller Kirchengemeinschaft möglich. Man kann deshalb nicht so genannte Parallelstrukturen beklagen, die wegen der Kirchenspaltung leider notwendig sind, und gleichzeitig den ökumenischen Dialog verweigern.

Was heißt Proselytismus?

Das richtig verstandene Prinzip der kanonischen Territoriums kann der Grund der harschen Reaktion Moskaus nicht sein. Der Grund ist vielmehr dessen Umdeutung im nationalkirchlichen Sinn. Um dies richtig zu verstehen, muss man sehen, dass das genannte Grundlagenpapier zur Soziallehre eine doppelte Bedeutung von „Nation“ kennt: Nation als ethnische Gemeinschaft und als Gesamtheit der Bürger eines bestimmten Staates (Nr. II.1). Da die Russisch-orthodoxe Kirche heute die Unterscheidung (nicht Trennung) von Staat und Kirche kennt (Nr. III.3) und ihre Freiheit gegenüber dem Staat betont

(Nr. III.5), meint die nationalkirchliche Umdeutung des „kanonischen Territoriums“ nicht ein Staatskirchentum alter Art, sondern die Identifikation mit den Bürgern eines Staates und darüber hinaus mit dem ethnischen Bereich russisch-orthodox geprägter Kultur, der – wie etwa im Fall der Ukraine – über das Staatsgebiet der gegenwärtigen Russischen Föderation hinaus reicht.

Nach diesem Verständnis gehören nicht nur alle russischen Staatsbürger, sondern alle dem russischen Kulturraum Angehörigen entweder der Russisch-orthodoxen Kirche an oder sie sind ihr zuzuordnen – wie die vielen Ungläubigen oder Nichtpraktizierenden, die es im heutigen Russland nach der über 70 Jahre dauernden atheistischen kommunistischen Zwangsherrschaft, Propaganda und Erziehung in großer Zahl gibt. Der Übertritt eines Russen zur katholischen Kirche gilt darum als Verrat.

Es gibt in der gegenwärtigen Russisch-orthodoxen Kirche deutliche Anzeichen einer Wiederaufnahme slawophiler Traditionen, die sich etwa in Bezugnahmen auf Dostojewskij im Unterschied zu dem ökumenischen Pionier Wladimir Solowjew ausdrückt. Diese sich patriotisch gebenden Tendenzen verbinden sich oft mit einem nationalen russischen Chauvinismus, der in Kreisen der gegenwärtigen russischen Gesellschaft verbreitet ist und der sich gegen alles Westliche und gegen alles Römisch-katholische abschotten will. So konnte Patriarch Alexij II. bei der Eröffnung des 6. russischen Weltkonzils am 13.12.2001 sagen: „Die russische Or-

thodoxie ist zutiefst national.“ Diese Aussage war auf dieser Konferenz mit starker, teilweise unflätiger antiwestlicher Polemik hoher hierarchischer Teilnehmer verbunden, welche letztlich auch den von der Synode 2000 formulierten Prinzipien widerspricht (vgl. Nr. II.4).

Dieses Verständnis des kanonischen Territoriums engt den pastoralen Spielraum der katholischen Kirche – wie auch der anderen Kirchen und Kirchengemeinschaften – erheblich ein. Für die Russisch-orthodoxe Kirche ist die katholische Kirche in Russland kein Partner, keine Schwesterkirche; sie wird vielmehr in eng gezogenen Grenzen nur geduldet. Sie darf sich nach russisch-orthodoxem Verständnis pastoral nur um die von ihrer Tradition her katholischen Gläubigen kümmern. Das ist eine Position, die – von theologischen Gründen ganz abgesehen – den heutigen Realitäten nicht mehr entspricht. Denn die katholischen Christen in Russland sind heute, obwohl ethnisch meist nicht russischer Herkunft, gleichwohl von der russischen Kultur geprägt und sprechen die russische Sprache. Deshalb ist die katholische Kirche im heutigen Russland nicht mehr – wie die Moskauer Reaktion glauben machen möchte – eine Ausländerkirche; ihre Glieder sind laut der Verfassung der Russischen Föderation gleichberechtigte russische Staatsbürger. Die Privilegierung der Russisch-orthodoxen Kirche durch das Religionsgesetz von 1997 und die Diskriminierung der katholischen Kirche wie der anderen Kirchen und Kirchengemeinschaften ist darum historisch ein Anachronis-

mus und verfassungsrechtlich ein Problem.

Erst vor diesem Hintergrund kann der Proselytismusvorwurf richtig verstanden werden. Bei diesem Vorwurf geht es nicht nur darum, dass „Mitgliederwerbung“ mit Methoden, die dem Evangelium und der menschlichen Freiheit nicht angemessen sind (finanzielle Zuwendungen oder andere Vorteile), selbstverständlich untersagt ist. Es geht auch nicht nur darum, dass die katholische Kirche nicht in dem Sinn proselytenmacherisch wirken darf, dass sie orthodoxe Christen „abwirbt“ und zu sich herüberzieht, oder wie man sagt: Schafe von der orthodoxen Herde stiehlt. Als Proselytismus gilt auch jede evangelisierende Tätigkeit, welche sich direkt oder indirekt an die vielen Nichtgläubigen des heutigen Russland wendet, ja sogar jede Form pastoraler Präsenz, welche auf Nichtgläubige attraktiv wirkt oder auch nur wirken könnte.

Die orthodoxe Kirche spürt ihre eigene pastorale und evangelisatorische Schwäche und hat deshalb Angst vor der zahlenmäßig zwar geringen, aber pastoral wesentlich effektiveren katholischen Präsenz. Sie verteidigt ihren traditionellen Kulturraum und will verhindern, dass aus der von ihr als Ausländerkirche betrachteten katholischen Kirche ein zahlenmäßig sowie kulturell und religiös maßgeblicher Faktor wird.

Das Proselytismusproblem ist nicht nur in Russland zu einem die ökumenischen Beziehungen belastenden Problem geworden. Es stellt sich für die katholische Kirche heute etwa in Lateinamerika angesichts des Auf-

treten neuer Sekten mit aggressiver missionarischer Praxis. Eine Reihe von ökumenischen Dokumenten haben sich mit diesem Problem beschäftigt. Dabei haben sich Übereinstimmungen und auch Übereinkünfte ergeben, welche auch für die Lösung der Probleme in Russland hilfreich sein könnten.

Im Unterschied zu den Sekten besteht zwischen allen so genannten historischen Kirchen Einigkeit in der Ablehnung des im ursprünglichen Sinn verstandenen Proselytismus; man ist sich also einig, dass man nicht mit unlauteren Mitteln für das Evangelium werben darf. Weitgehende Einigkeit besteht inzwischen auch darin, dass zwischen den Kirchen grundsätzlich keine „Abwerbung“ stattfinden soll. Da die katholische Kirche die orthodoxen Kirchen als wahre Kirchen und ihre Sakramente als wahre Sakramente und damit als Heilmittel für ihre Gläubigen anerkennt, ist eine auf orthodoxe Gläubige bezogene missionarische Tätigkeit fehl am Platz. Dies wurde bereits von Metropolit Andrej Szeptycki (1865–1944), der heute als das große Vorbild der griechisch-katholischen Kirche in der Ukraine gilt, anerkannt.

Es gibt zwar einzelne Übereifrige; doch gibt es auch in der orthodoxen Kirche wie in allen anderen Kirchen. Um deren Praxis nach Möglichkeit abstellen zu können, haben die katholischen Bischöfe die Russisch-orthodoxe Kirche mehrfach gebeten, konkrete, nach deren Meinung missbräuchliche Fälle zu nennen, damit sie nicht über allgemein gehaltene Vorwürfe, sondern über konkrete Fakten

sprechen können. Darauf haben sie nie eine Antwort erhalten. Dabei ließe sich in Gesprächen das meiste ohne weiteres klären. Auf diese Weise konnte das Problem etwa im Bereich des antiochenischen Patriarchats durch zweiseitige Absprachen weitgehend entschärft werden.

Auch in der Frage der Bewahrung der von der orthodoxen Tradition geprägten kulturellen Identität Russlands ließen sich mit gutem Willen Lösungen finden. Es kann ja nicht die „Politik“ und die „Strategie“ der katholischen Kirche sein, die gegenwärtige Schwäche der orthodoxen Kirchen auszunützen und aus Russland ein katholisches Land zu machen. Selbst wenn wir das wollten, wären wir dazu nicht in der Lage. Doch es ist gar nicht unsere Absicht. Im Gegenteil, wir wollen der orthodoxen Kirche helfen, ihre missionarische und pastorale Verantwortung besser und effektiver auszuüben.

Dies geschieht schon seit vielen Jahren und bis heute mit erheblichen finanziellen Beiträgen durch unsere kirchlichen Hilfswerke („Kirche in Not“, „Renovabis“ u.a.), durch zahlreiche Diözesen und katholische Institutionen wie durch die Förderung theologischer Ausbildungsstätten der Russisch-orthodoxen Kirche und durch Stipendien zur Förderung von orthodoxen Priestern, welche von ihrem Bischof zum Weiterstudium in den Westen geschickt werden. Solche Hilfe und Zusammenarbeit könnten ausgeweitet werden. Doch solange die russisch-orthodoxe Seite das Gespräch ablehnt, ist weder die Lösung von Einzelfällen noch die von ihr

selbst gewünschte Zusammenarbeit möglich.

Durch den Gesprächsabbruch schadet die Russisch-orthodoxe Kirche sich selbst und ihren wohlverstandenen eigenen Interessen am meisten. Vor allem gibt sie dadurch nicht den besonnenen, sondern den eifernden und übereifrigen Kräften Auftrieb; sie fördert dadurch genau das, was sie so sehr fürchtet und bekämpft.

Es bleibt freilich ein grundsätzliches Problem: die Konversionen einzelner. Dabei handelt es sich – was selten der Fall ist – um einzelne orthodoxe Christen oder – was häufiger der Fall ist – um einzelne Nichtgläubige, welche sich vom katholischen Glauben und Leben angezogen fühlen und sich nach gewissenhafter Überlegung, aus freien Stücken und aus Gewissensgründen der katholischen Kirche anschließen wollen. Solche Einzelkonversionen sind nicht das Ziel der ökumenischen Bewegung, die auf die volle Gemeinschaft zwischen den Kirchen selbst ausgerichtet ist; sie stehen aber auch nicht im Gegensatz zum ökumenischen Anliegen (vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Ökumenismusdekret „Unitatis redintegratio“, 4). Denn keine Kirche kann die Möglichkeit von Einzelkonversionen ausschließen und Menschen, die sich ihr aus ehrlicher Überzeugung anschließen wollen, abweisen. Dies würde der universalen Sendung der Kirche widersprechen. Auch die orthodoxen Diözesen im Westen verhalten sich nicht anders und nehmen ganz selbstverständlich Konvertiten auf.

Sofern die Russisch-orthodoxe Kirche den Proselytismusvorwurf

auch auf die relativ wenigen, aber grundsätzlichen Fälle von Einzelkonversionen ausdehnt, misst sie nicht nur mit zweierlei Maß, sie macht auch den Versuch, die katholische Kirche in Russland einer Wesensdimension ihres Kircheseins zu berauben. Dies ist theologisch inakzeptabel. Das Zweite Vatikanische Konzil hat formuliert: „Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch“ (Zweites Vatikanisches Konzil, Missionsdekret „Ad gentes“, 2). Papst Paul VI. hat darauf aufbauend die Evangelisierung als die tiefste Identität der Kirche bezeichnet (Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntian-di“ (1975, Abschnitt 14). Papst Johannes Paul II. hat diese missionarische Aufgabe in seiner Missionsenzyklika „Redemptoris missio“ (1990) erneut mit Nachdruck herausgestellt.

Vielerorts hat man inzwischen zwischenkirchliche Absprachen getroffen, wie bei Einzelkonversionen in gegenseitigem Einvernehmen praktisch zu verfahren ist. Das sollte auch in Russland möglich sein. Aber die katholische Kirche kann nicht zulassen, dass ihr im Namen eines missbräuchlich ausgeweiteten Proselytismusbegriffs die missionarische Dimension ihres Kircheseins aberkannt wird. Die Identifizierung der Russisch-orthodoxen Kirche mit einer ethnisch bestimmten Kultur, die hinter einer solchen Ausweitung des Proselytismusvorwurfs steht, führt letztlich in eine ekklesiologische Häresie. Sie hätte eine Säkularisierung der Kirche zur Folge, welche nur in einer tiefen geistlichen Krise der Russisch-orthodoxen Kirche enden könnte.

Die Religionsfreiheit als Grundproblem

Die Konvertitenfrage wirft die grundsätzliche Frage der Religionsfreiheit auf. Gemeint ist das grundlegende Menschenrecht, zu keiner Religion und zu keinem religiösen Akt gezwungen zu werden, sondern seine Religion frei wählen und auch öffentlich ausüben zu können. Der Konflikt zwischen Moskau und Rom ist letztlich ein Ausdruck der russisch-orthodoxen Kritik an den Menschenrechten und insbesondere an dem Menschenrecht der Gewissens- und der Religionsfreiheit.

Auch die katholische Kirche hat sich lange schwer getan, bis sie sich zur Anerkennung der Religionsfreiheit durchringen konnte. Die Überzeugung, dass der Glaube seinem Wesen nach ein freier Akt ist, wurde zwar bereits von den Kirchenvätern betont und von den Märtyrern der ersten Jahrhunderte mit ihrem Blut bezeugt. Doch die Freiheit der Religionsausübung war nach der konstantinischen Wende und nach der Erklärung des Christentums zur Staatsreligion durch Kaiser Theodosius (325) eingeschränkt. Es gab höchstens Toleranz, aber keine Religionsfreiheit. Vor allem mit dem in der neuzeitlichen Aufklärung aufkommenden liberalen Verständnis der Religionsfreiheit konnte sich die katholische Kirche nicht anfreunden. Sie vertrat, dass allein die Wahrheit ein Recht auf Existenz hat, nicht jedoch der Irrtum, und sie verwarf so die liberale Idee der Gewissens- und der Religionsfreiheit.

Erst das Zweite Vatikanische Kon-

zil brachte nach langen und dramatischen Debatten mit der Erklärung „*Dignitatis humanae*“ einen Durchbruch. Der damalige Erzbischof von Krakau, Kardinal Karol Wojtyła, hielt in der Konzilsaula eine bedeutende Rede, in der er herausstellte, dass Wahrheit und Freiheit gegenseitig aufeinander bezogen sind. Denn die Wahrheit kann nur in Freiheit erkannt und anerkannt werden, umgekehrt findet die Freiheit ihre Erfüllung nicht in inhaltsloser Beliebigkeit, sondern in der Orientierung an der Wahrheit.

Auf dieser Linie der gegenseitigen Bezogenheit von Wahrheit und Freiheit fand die katholische Kirche auf dem Konzil ihren Weg, auf dem sie sich von der konstantinischen Ära verabschieden konnte, ohne dem modernen liberalen Freiheitsverständnis zu verfallen. Sie fand ihre Position zwar in der freiheitlichen pluralistischen modernen Welt, aber nicht in Anpassung, sondern in konstruktiver Auseinandersetzung mit ihr und mit ihrem individualistischen Freiheitsverständnis.

Die Russisch-orthodoxe Kirche ist nach der langen Zeit kommunistischer Unterdrückung erst seit etwas mehr als einem Jahrzehnt mit der modernen pluralistischen Welt konfrontiert. So ist sie verständlicherweise noch auf der Suche nach ihrem Ort. Das erfordert von unserer Seite Geduld. Denn bisher schließt sie sich ab und verurteilt die Religionsfreiheit als Ausdruck westlichen liberalen Individualismus'. Für sie hat die soziale und kulturelle Einbindung auch in Fragen der Religionsausübung den Vorrang vor der persönlichen Freiheit.

Damit wird der tiefere theologische Hintergrund der Auseinandersetzung um das Prinzip des kanonischen Territoriums und des Proselytismus deutlich. Die Argumentation der Russisch-orthodoxen Kirche hat im Grunde ideologischen Charakter; sie verteidigt nicht nur eine inzwischen nicht mehr gegebene russische Wirklichkeit sondern auch ein theologisch problematisches Kirche-Volk bzw. Kirche-Kultur-Verhältnis, das darauf zielt, die Vormachtstellung der Russisch-orthodoxen Kirche auf Kosten nicht nur der katholischen Kirche, sondern auch der persönlichen Freiheit des Einzelnen abzusichern.

Solange die Russisch-orthodoxe Kirche an dieser ideologischen Position fest hält, kann sie mit der modernen Gesellschaft ebenso wenig in einen konstruktiven Dialog eintreten wie mit der katholischen Kirche. Ihre Position ist zwar in sich konsequent, aber nicht zukunftsfähig. Sie täte deshalb gut daran, statt den Dialog mit der katholischen Kirche abubrechen, ihn aufzunehmen, um aus der Sackgasse, in der sie sich befindet, herauszufinden und in der heutigen Welt, besonders im einswerdenden Europa, kritisch-konstruktiv den ihr zukommenden Platz einzunehmen. Die katholische Kirche ist zu einem solchen Dialog und zur Zusammenarbeit bereit.

Bücher

Behrens, Kathrin: Die Russische Orthodoxe Kirche: Segen für die „neuen Zaren“? Religion und Politik im postsowjetischen Russland (1991–2000). Paderborn: Schöningh, 2002.

ISBN: 3-506-70794-9

Gabanyi, Anneli Ute: Die Roma im EU-Erweiterungsprozeß. Fallbeispiel Rumänien. (Stiftung Wissenschaft und Politik). Berlin: Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit, 2001.

Gatz, Erwin (Hrsg.): Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder von 1945 bis 2001. Ein biographisches Lexikon. Berlin: Duncker & Humblot, 2002.

Hoffnung für Osteuropa, in Zusammenarbeit mit dem Hilfswerk der Evangelischen Kirche (Hrsg.): Bericht aus Rumänien: Eine Kindheit

auf der Straße. Stuttgart: Diakonisches Werk der EKD, 2002.

Klein, Christoph: Ausschau nach Zukunft. Die Siebenbürgisch-Sächsische Kirche im Wandel. Erlangen: Martin Luther, 1998.

ISBN: 3-87513-114-2

Matei, Horia C. (Hrsg.): Rumänien. Ein enzyklopädischer Abriss, 2. Aufl. Bukarest: Meromia, 2000.

ISBN: 973-99451-6-4

Negulescu, Oana: Politische und wirtschaftliche Transformation in Rumänien 1989–1996. (Zugl. Diss., Univ. Frankfurt/Main). Stuttgart: Ibidem, 2002.

ISBN: 3-89821-171-1

Szasz, Cristina (Red.): Handbuch Rumänien-Kontakte. Institutionen, Projekte, Initiativen. Osnabrück: fibre, 2002.

ISBN: 3-929759-71-3

Schwerpunktthema des nächsten Heftes:

Interreligiöser Dialog

Wie kann man miteinander ins Gespräch kommen, wenn man sich nicht kennt? Nicht nur in Mittel- und Osteuropa, sondern eigentlich in der ganzen Welt leben Menschen unterschiedlichster religiöser Herkunft und Tradition auf engstem Raum zusammen, ohne dass es zu einem Austausch der religiösen Erfahrungen kommt. Freilich gab es und gibt es zahlreiche Beispiele des Miteinanders, meist aber eher pragmatisch gelebt als durchreflektiert. Die europäische Geschichte ist reich an Modellen des religiösen – oder genauer gesagt: konfessionellen – Ausgleichs, der die Auseinandersetzungen in der Epoche der Reformation, Gegenreformation und Katholischen Erneuerung beendete. Man sprach aber auch weiterhin selten miteinander, wenn überhaupt eher übereinander. Auch im 20. Jahrhundert hat sich daran insgesamt wenig geändert.

Angesichts dieses ernüchternden Befundes will das vorliegende Heft Anstöße vermitteln, um damit zu einem Dialog der Religionen und Konfessionen beizutragen. Eine grundlegende Sichtung der Situation in Europa eröffnet die Reihe der Beiträge. Daran schließen sich Analysen der Situation in Bosnien und Herzegowina, der Ukraine und der Kaukasusregion an. Dem Islam kommt in den meisten Ländern eine wichtige Rolle zu; das gilt besonders auch für Kasachstan und Usbekistan, die in den Länderinformationen kurz vorgestellt werden.

Die derzeitigen Spannungen zwischen Moskau und Rom sind leider ein Beispiel für einen unterbrochenen interkonfessionellen Dialog. Im Anschluss an den Beitrag von Walter Kardinal Kasper im vergangenen Heft kommt diesmal die orthodoxe Sicht in zwei Beiträgen von Metropolit Filaret und Erzpriester Vsevolod Chaplin zu Wort. Über Zuschriften aus dem Leserkreis zu dieser Thematik würden wir uns freuen.

Die Redaktion

Inhaltsverzeichnis

John D'Arcy May

- Der Osten des Westens. Europa vor der Herausforderung
des interreligiösen Dialogs 243

Niko Ikić

- Der Bosnienkrieg und seine Folgen für den
interreligiösen Dialog 254

Viktor Yelensky

- Religion und Kirchen in der Ukraine 266

Hacik Rafi Gazer

- Völker auf der Suche nach Frieden und Freiheit
im Kaukasus 277

Länderinfo

- Kasachstan (*Christine Dodt*) 288

- Usbekistan (*Christine Dodt*) 290

Anzeige

- Ausschreibung von zwei Forschungsstipendien 292

Diskussion

Metropolit Filaret

- Eine orthodoxe Stimme zum Konzept des
„kanonischen Territoriums“ 294

Vsevolod Chaplin

- Handeln im Bewusstsein der Verantwortung
vor Gott und den Menschen 301

Porträt

Johanna Deimel

- Nadeshda Michajlowa. Eine „starke Frau“ in Bulgariens
Politik 314

- Bücher 319

Der Osten des Westens

Europa vor der Herausforderung des interreligiösen Dialogs

Auf dem Höhepunkt der Bosnien-Kriege schrieb eine englische Journalistin: „Europa hat einen Schatz verloren, von dessen Existenz es nichts ahnte: die einzige islamische Gemeinschaft europäischer Kultur.“ Die gezielte Zerstörung aller Merkmale islamischer Kultur und Identität durch die bosnischen Serben – man denke an Sarajevo, Srebrenica und auch durch katholische Kroaten wie in Mostar – und die weitgehende Gleichgültigkeit, die diese Schandtat in der europäischen Öffentlichkeit hervorrief, haben dazu beigetragen, den Europäern die Notwendigkeit einer neuen Verständigung zwischen den Religionen einzuprägen. Andere Vorkommnisse wie der Fall Salman Rushdie in Großbritannien und die Kontroverse um die Kopfbedeckung muslimischer Frauen in Frankreich kommen hinzu. Die andauernde Krise im Nahen Osten, die unruhige Lage in Afghanistan und Zentralasien und die Anschläge des 11. September 2001 verleihen dem Dialog der Religionen eine besondere Dringlichkeit.

Voraussetzungen des interreligiösen Dialogs in Europa

Alles, was bisher erwähnt wurde, betrifft in irgendeiner Weise den Islam, und auch historisch rührt die Beziehung zum Islam an tiefliegende europäische Ängste und Ressentiments (Eroberung Spaniens, Kreuzzüge, Belagerung Wiens). Noch tiefer jedoch an Europas religiösen Wurzeln ist die Beziehung zum Judentum angesiedelt. Sowohl das Christentum als auch der Islam sind Abkömmlinge des jüdischen Glaubens; alle drei bilden die „abrahamitische Familie“, und alle drei sind mit der Geschichte Europas verwoben. Aber das europäische Christentum hat die eine Schwesterreligion zum inneren, die andere zum äußeren Feind ge-

Prof. Dr. John D'Arcy May lehrt interreligiösen Dialog an der Irish School of Ecumenics, Trinity College Dublin.

macht. Die Juden, in Ghettos eingesperrt, wurden im Holocaust fast vernichtet; die Muslime, als böswillige Häretiker und gefährliche Feinde abgestempelt, wurden mit Mühe ferngehalten. Die Beziehungen zwischen den Mitgliedern der abrahamitischen Familie in Europa sind mit größten Verständigungsschwierigkeiten befrachtet.

Hinzu kommt die europäische Moderne, die im Osten und im Westen einen ganz unterschiedlichen Verlauf genommen hat. Die mächtigsten Nationen Westeuropas haben durch einen Imperialismus, der im Kern christlich motiviert war, sich selbst konstituiert und die Globalisierung der Welt eingeleitet. Der Bevölkerungsrückfluss aus den ehemaligen Kolonien spült jetzt Einwanderer und Flüchtlinge nach Europa – ob „wirtschaftliche“ oder „politische“, sei dahingestellt –, mitsamt den Religionen, die ihnen fern der Heimat in der säkularisierten Umgebung moderner Industriegesellschaften Halt bieten. So befinden sich bedeutende Hindu- und Sikhgemeinschaften in Großbritannien und den Niederlanden, während dort wie auch in Deutschland, Frankreich und fast überall sonst in Westeuropa – neuerdings auch in Irland – Muslime verschiedenster Herkunft sich als Bürgerinnen und Bürger anderen Glaubens einrichten.

Die religiöse Situation Osteuropas ist weniger durchsichtig, auch noch nicht intensiv erforscht. Die interreligiösen Kontakte sind durch die Beziehungen der christlichen Kirchen zu den ehemaligen kommunistischen Regimen in einer Weise vorgeprägt, die für den Westen nicht gilt. Die Strategien, mittels derer die römisch-katholische Kirche in Polen, die evangelische Kirche in der ehemaligen DDR, die reformierten Kirchen in Rumänien und Ungarn und die orthodoxen Kir-

Nach der Wende waren die einheimischen christlichen Kirchen nicht in der Lage, sich gezielt und schnell auf die veränderte Situation einzustellen. Die meisten sind von der Welle der Konsum-, Entscheidungs- und Bewegungsfreiheit überrollt worden.

chen in der ehemaligen Sowjetunion und im früheren Jugoslawien versuchten, die bestehenden Machtverhältnisse zwischen Kirche und Sozialismus zu beeinflussen, reichten von Opposition bis zur Kollaboration. Am Abschütteln der Sowjetherrschaft und an der neuen Selbstbestimmung ihrer Gesellschaften waren sie ganz unterschiedlich beteiligt.

Nach der Wende ist jedoch in den meisten osteuropäischen Ländern eine Art religiösen Vakuums entstanden: Die einheimischen christlichen Kirchen waren nicht in der Lage, sich gezielt und schnell auf die veränderte Situation einzustellen. Die meisten sind von der Welle der Kon-

sum-, Entscheidungs- und Bewegungsfreiheit überrollt worden, und obwohl die Orthodoxie eine gewisse Renaissance erlebt, strömen allerlei neureligiöse Bewegungen (Scientology, Hare Krishna usw.) sowie protestantische Missionare in den weitgehend leerstehenden religiösen Raum hinein, während die katholische Kirche ihre Amtsstrukturen wieder einrichtet, ohne die Empfindlichkeit der Orthodoxen zu beachten. Die Spannungen, die daraus resultieren, verkomplizieren den interreligiösen Dialog erheblich. Weder die Alteingesessenen noch die Neuankömmlinge dürften viel Interesse am Dialog der Religionen haben; vielen muss er als heidnisches Komplott vorkommen, sie noch mehr zu enteignen und zu entfremden. Dies ist umso bedenklicher, als es am Schnittpunkt von europäischem Osten und asiatischem Westen, in den ehemaligen Sowjetrepubliken Zentralasiens und im Westen Chinas, islamische und buddhistische Bevölkerungen in Millionengröße gibt.

Die Lage in den ehemaligen Sowjetrepubliken Turkmenistan, Usbekistan, Kyrgystan, Tadschikistan und Kasachstan ist besonders brisant. Dies wurde den Europäern allerdings erst bewusst, als klar wurde, dass diese Region das Hinterland zu den Konflikten in Afghanistan bildet und durch konkurrierende islamistische Bewegungen aus dem Iran, Pakistan und Saudi-Arabien beeinflusst wird. Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion 1991 wurden die fünf Republiken in eine unsichere und ungewollte Unabhängigkeit entlassen, waren sie doch von der Sowjetwirtschaft in jeder Hinsicht abhängig gewesen. Seit den stalinistischen Säuberungen der dreißiger Jahre waren sie vollständig von der Außenwelt abgeschnitten. Die gesamte politische, bürokratische und Management-Elite war russisch. Doch im Untergrund lebte der Islam weiter, und nach der Einführung der Perestroika und vollends nach dem Umsturz blühte er mit erstaunlicher Schnelligkeit wieder auf. Moscheen wurden gebaut, Schulen eingerichtet, politische Parteien gegründet. Das persische Kulturerbe der Tadschiken vertrug sich allerdings schlecht mit der türkischen Herkunft der Usbeken, und die saudischen Wahabiten – die den einheimischen Traditionen recht puritanisch vorkommen mussten – gewannen ständig an Einfluss, weil sie über Ressourcen verfügten und Schulung im islamischen Ausland anbieten konnten. Aufstieg und Niedergang der Taliban sowie die Ausbreitung der al-Qaida, die die religiöse Situation in Europa seit dieser Zeit unmittelbar betreffen, werden erst vor diesem Hintergrund voll verständlich.

So sind die ‚Anderen‘, d.h. die Religionen, die mit der europäisch-christlichen verwandt, aber von ihr entfremdet sind (Judentum und Is-

lam) bzw. gänzlich von außerhalb kommen (Hinduismus und Buddhismus), nunmehr und auf Dauer in Europa präsent. Großstädte in Großbritannien, Frankreich und Deutschland weisen zahlreiche Moscheen und konkurrierende muslimische Organisationen auf; Hindus bauen exakte Nachahmungen heimischer Tempel; Buddhisten aller Schulrichtungen nehmen unauffällig an religiösem Einfluss zu. Welche sozialen und politischen Prozesse werden dadurch ausgelöst? Auch dies ist ein wichtiger Faktor im interreligiösen Dialog. Soll man nach dem Muster „Trennung von Kirche und Staat in der pluralistischen Gesellschaft“ vorgehen und diese äußerst unterschiedlichen Gemeinschaften zu „integrieren“ versuchen, damit sie durch den europäischen Säkularismus „assimiliert“ werden? Vielen von ihnen sind diese Begriffe fremd, obwohl sie sehr schnell begreifen, dass sie die europäischen Freiheiten zu ihren eigenen Zwecken ausnutzen können. Bedeutet die bloße Präsenz dieser Religionsgemeinschaften die Etablierung „multikultureller Gesellschaften“? Multikulturalismus geschieht nicht von selbst, wie die Erfahrung in Einwanderungsländern wie Kanada und Australien zeigt; man muss daran arbeiten. Doch die Annahme, dass religiöse Minderheiten ein Problem darstellen, das durch Integration gelöst werden muss, ist kein geeigneter Ausgangspunkt.

Die „Anderen“ sind nunmehr und auf Dauer in Europa präsent.

nung von Kirche und Staat in der pluralistischen Gesellschaft“ vorgehen und diese äußerst unterschiedlichen Gemeinschaften zu „integrieren“ versuchen, da-

mit sie durch den europäischen Säkularismus „assimiliert“ werden? Vielen von ihnen sind diese Begriffe fremd, obwohl sie sehr schnell begreifen, dass sie die europäischen Freiheiten zu ihren eigenen Zwecken ausnutzen können. Bedeutet die bloße Präsenz dieser Religionsgemeinschaften die Etablierung „multikultureller Gesellschaften“? Multikulturalismus geschieht nicht von selbst, wie die Erfahrung in Einwanderungsländern wie Kanada und Australien zeigt; man muss daran arbeiten. Doch die Annahme, dass religiöse Minderheiten ein Problem darstellen, das durch Integration gelöst werden muss, ist kein geeigneter Ausgangspunkt.

Die Europäer selbst sind sich noch nicht darüber im Klaren, ob „Säkularisierung“ das Verschwinden oder die Verwandlung der Religion bedeutet und ob sie die unerlässliche Voraussetzung für Pluralismus sei. Kann es einen religiösen Pluralismus geben, nicht nur als äußerlich-formalen, weltanschaulich neutralen Rahmen, sondern von innen her, vom Standpunkt der jeweiligen Religionen aus? Dies würde eine Neubestimmung der Rolle der Religionen in der Öffentlichkeit voraussetzen. Sobald bedeutende religiöse Minderheiten vorhanden sind, stellt sich die Frage ihrer Repräsentation in der Öffentlichkeit und in den politischen Gremien. Wer spricht für „die Muslime Frankreichs“, „die britischen Hindus“ oder „die Buddhisten in Deutschland“? Wer in diesen Gemeinschaften hat Interesse daran, eine solche Funktion zu übernehmen, und sind Strukturen vorhanden, die dies ermöglichen?

Die Kirchen haben sich – nach einem Prozess, der z.T. Jahrhunderte gedauert hat – heute damit abgefunden, als „Denominationen“ des Christentums, d.h. als anerkannte religiöse Interessengruppen aufzutreten; ist dies für Muslime denkbar, für die der Staat selbst, ideal gesehen,

islamisch sein müsste? Ist es für Buddhisten, die politischen Systemen grundsätzlich gleichgültig gegenüberstehen, überhaupt ein Anliegen? Wie stehen Hindus und Sikhs, die auf die durch die Hindu-Rechte geschaffene Situation der kommunalen Spannungen in ihrer verfassungsmäßig säkular-pluralistischen indischen Heimat schielen, dazu? Nicht nur Mentalitäten, sondern auch Strukturen müssen sich fortentwickeln, wenn sich die neuen religiösen Minderheiten in Europa heimisch fühlen sollen. Der interreligiöse Dialog gehört zu den Voraussetzungen dieser Entwicklungen, aber das Bedingungsverhältnis ist gegenseitig: Es ist ebenso wahr, dass der Dialog nicht recht vom Fleck gehen kann, bis die Beziehungen auf sozialer und politischer Ebene geklärt sind.

Der interreligiöse Dialog in Europa kann sich also nicht auf die Unterhaltung über abstrakte Lehrsätze beschränken. Es geht um „Konvivenz“, um die Findung neuer Arten des Zusammenlebens und der Verständigung. Dies lässt sich klären, wenn wir auf die zwei Religionsgemeinschaften näher eingehen, die im Westen wie im Osten Europas besonders zahlreich und gewichtig sind, allerdings auf völlig unterschiedliche Weise: den Buddhismus und den Islam.

Der Buddhismus in Europa

Der Buddhismus ist urplötzlich ins europäische Bewusstsein hineingebracht. Zwar erhielt Zar Peter der Große 1720 einige Blätter in tibetischer Sprache, aber die besten Gelehrten Deutschlands und Frankreichs konnten sie nicht entziffern. Vor etwa 1830 hat kein Europäer geahnt, dass Buddha nicht bloß einer von vielen Hindugöttern, sondern ein „Häretiker“ der alten vedischen Religion war, der durch die Tiefe seiner Spiritualität und die Originalität seines Geistes die Religionen und Kulturen ganz Asiens geprägt hat. Nach etwa 1850 jedoch war einigen Hellsehtigen klar, dass der Buddhismus die größte Herausforderung des Christentums überhaupt darstellt. Als bald kam allerdings die Einstellung zum Tragen, die Edward Said treffend als „Orientalismus“ gekennzeichnet hat: Der Buddhismus wurde sofort als Irrationalität und Nihilismus abgewürdigt. Um europäische Überlegenheitsgefühle zu bestätigen, musste er als die Kehrseite europäischer Tugenden dargestellt werden. Auch seine Befürworter verzerrten das europäische Buddhismusbild: Für die Romantiker war er die ersehnte Alternative zum öden Rationalismus der Nachaufklärungszeit, was besonders für die Theoso-

phen wichtig war; für die Rationalisten dagegen war der Buddhismus die Bestätigung ihrer Kritik am christlichen Glauben als Metaphysik und Mythologie. Die Kantianer fanden im Buddhismus Kants Kritik wieder, die logischen Positivisten den Empirismus, sowie heute die Postmodernden den Dekonstruktionismus darin finden.

Durch diese Polemik hindurch fanden einige Europäer jedoch zu einem ernsthaften Engagement. Das erste buddhistische Kloster auf europäischem Boden entstand 1915 in St. Petersburg (nach dem Untergang des Stalinismus wurde es restauriert und 1991 wieder eröffnet). Während Karl Seidenstücker, Gründer der ersten europäischen buddhistischen Organisation – bezeichnenderweise „Buddhistischer Missionsverein für Deutschland“ genannt – eine antichristliche Kampagne entfachte, gründete Paul Dahlke 1924 in Berlin-Frohnau das erste buddhistische Zentrum Europas, das immer noch besteht. In England schuf Christmas Humphreys ebenfalls 1924 den Vorläufer der 1943 formalisierten Buddhistischen Gesellschaft. Andere Europäer traten in den buddhistischen Mönchsorden ein, einige davon in Birma (heute Myanmar) und Ceylon (heute Sri Lanka). Texte wurden übersetzt und fanden eine breite Leserschaft.

Die sechziger Jahre leiteten eine ganz neue Phase der europäischen Buddhismus-Rezeption ein. Die Alternativkultur war ohnehin für neue – möglichst außereuropäische – Impulse offen; die Besetzung Tibets durch die Chinesen trieb zahlreiche tibetische Mönche ins Exil, was eine Diaspora philosophisch geschulter und spirituell erfahrener buddhistischer Lehrer in ganz Europa und Nordamerika schuf. Die Anwesenheit japanischer Einwanderer auf Hawaii und in Kalifornien trug dazu bei, den Zen-Buddhismus mit seiner schroffen Ablehnung aller Vernunft und Tradition in den USA populär zu machen, aber auch Bewegungen wie Soka Gakkai, die von dem rebellischen japanischen Mönch Nichiren (1222–1282) stammen, fanden großen Anklang, nicht zuletzt bei Afroamerikanern. Der Engländer Sangharakshita hat die „Freunde des Westlichen Buddhistischen Ordens“ ins Leben gerufen als Versuch, eine spezifisch europäische Form buddhistischen Lebens zu schaffen.

Dabei lässt sich der Buddhismus immer noch nicht in europäische Kategorien einordnen. Er ist weder Religion, noch Ethik, noch Philosophie, noch Psychologie, obwohl er Entsprechungen zu all diesen Disziplinen enthält; er erschöpft sich weder in Meditation, Ritual noch Mönchsregel, obwohl alle drei wichtig sind. Für das westlich-christliche Verständnis bleibt er ein Rätsel; dennoch praktizieren immer mehr

Europäer ernsthaft den buddhistischen Weg, darunter auch zahlreiche Priester, Ordensleute und christliche Laien, ohne ihren christlichen Glauben preiszugeben, obwohl es andere Buddhisten gibt, die ‚Religion‘ zuallererst im Buddhismus entdeckten oder antichristlich eingestellt sind.

Der Islam in Europa

Die europäische Geschichte des Islam ist viel älter und unendlich schwieriger als die Auseinandersetzung mit dem Buddhismus, obwohl der Islam weniger fremd sein müsste. Bald nach der Entstehung des Islam im 7. Jahrhundert kontrollierten die Muslime fast die gesamte Mittelmeerküste und drangen bis nach Poitiers vor. Im Osten hinterließen die Osmanen eine Erbschaft, die bis in die Balkankriege der neunziger Jahre eine Rolle gespielt hat, teilen doch Muslime, Orthodoxe und Katholiken dort Sprache und ethnische Herkunft. Anders als der Buddhismus war der Islam bald nach seiner Entstehung im europäischen Bewusstsein immer, wenn auch unterschwellig, präsent. In Deutschland sind Muslime seit etwa 270 Jahren ansässig, und in den siebziger und achtziger Jahren traten zahlreiche Konvertiten zur – allerdings als häretisch geltenden – Ahmaddiyah-Bewegung über. Seit den sechziger Jahren haben die Auflösung der Kolonien, der Bedarf nach (euphemistisch so genannten) „Gastarbeitern“ und Flüchtlinge die Anzahl der Muslime in Europa ständig anschwellen lassen. Es handelt sich fast durchweg um arme, aber entschlossene Menschen aus „unterentwickelten“ Regionen, die von Europa, seinen Kulturen und der christlichen Religion – und wohl auch von islamischer Theologie und Jurisprudenz – wenig Ahnung haben und ihre heimischen Bräuche mit sich bringen.

Zuerst kamen Männer, die keine Gelegenheit hatten, die Gebete zu verrichten und die Scharia-Gesetze einzuhalten. Als ihre Familien nachzogen und sich kleine islamische Gemeinschaften bildeten, wurde die Ausübung der Religion möglich, doch dadurch mehrten sich auch die Anpassungsprobleme. In der Kleidung (Kopftuch), in der Ernährung (Schweinefleisch), in der Fastenzeit (Ramadan), im Eherecht (Polygamie, Scheidung), in der Behandlung der Frau (Geschlechtertrennung, Beschneidung), in der Beisetzung der Toten (Friedhofsordnung) und in der Kindererziehung (Koranschulen) wichen die Muslime von europäischen Normen erheblich ab. In Schweden und den Niederlanden wur-

den die Gesetze entsprechend geändert, während Deutschland und Frankreich unbeweglich blieben; nicht etwa in Großbritannien, sondern in Spanien genießen Muslime die meisten Rechte, die 1992 zugesichert wurden. Trotzdem dürfen sich Muslime auch der zweiten und dritten Generation nur sehr bedingt in Europa willkommen und zu Hause fühlen.

Dies ist auch nicht verwunderlich, denn im islamischen Rechtsverständnis wird angenommen, dass Staat und Religion eine Einheit bilden, während in Europa Religion zur Privatsache abgewertet worden ist. Muslime erkennen sehr wohl die Chance, die die Bürgerrechte und die zivilen Freiheiten des Westens ihnen bieten. So betätigen sie sich auf kommunaler und selbst auf nationaler Ebene politisch, und inzwischen verarbeiten die Begabtesten unter der jüngeren Generation ihre interkulturellen Erfahrungen literarisch. Doch es fehlen islamische Rechtsgelahrte und Intellektuelle, die die notwendigen Anpassungen in Kontinuität mit der Tradition vornehmen könnten; derweil klammern sich die meisten Muslime an arabische und afrikanische Dorfsitten, als ob diese die Gebote des Islam selbst wären. Die verständliche Angst vor der totalen Integration schlägt in ihr Gegenteil um, nämlich den „Islamismus“ bzw. „Fundamentalismus“. Die kaum gelungene, weil viel zu rasch vor sich gehende Eingliederung von Europas Muslimen hat dazu beitragen, den Boden für radikale und militante Reislamisierungsbewegungen zu bereiten, die aus den islamischen Ländern (Ägypten, Pakistan, Saudi-Arabien) stammen und neuerdings globale Netzwerke des Protests und des Terrors wie al-Qaida hervorgebracht haben. Der europäische Osten und der islamische Westen begegnen sich in Zentralasien, das ehemals Gegenstand des „Großen Spiels“ zwischen Russland und Großbritannien um Einfluss in dieser Region war. Heute wird diese Gegend schon wieder zum Spielball der Großmächte USA, Russland und China. Dass der Islam eine Schlüsselrolle in dieser Auseinandersetzung spielt, wird den Europäern erst nach und nach bewusst.

Aussichten des interreligiösen Dialogs in Europa

Es gab einst, im Westen wie im Osten, ein unverwechselbar europäisches Judentum, ob sephardisch oder aschkenasisch, aufgeklärt oder orthodox, das trotz Pogromen und Ghettoisierung in den europäischen Kernländern mehr oder weniger heimisch war. Schwelender Antisemitismus

und der Naziwahn haben dieses Judentum bis auf Überreste zerstört. Wie wird es den anderen Religionen ergehen, die nunmehr, ob gewollt oder nicht, überall in Europa dauerhaft ansässig sind? Kann die Religion der Hindus oder der Sikhs überhaupt „europäisch“ werden? Wird es eines Tages einen durch und durch europäischen Islam oder Buddhismus geben? Es wird Jahrzehnte dauern, wenn nicht Jahrhunderte, bis wir wissen, ob solche Inkulturation möglich und auch wünschenswert ist. In der Zwischenzeit muss der Dialog die Verständigungs- und Anpassungsmöglichkeiten ertasten – auf allen Seiten, auch und gerade bei Christen, die allzu sehr dazu neigen, europäische Kultur und christlichen Glauben gleichzusetzen.

Kann die Religion der Hindus oder der Sikhs überhaupt „europäisch“ werden? Wird es eines Tages einen durch und durch europäischen Islam oder Buddhismus geben?

Im Laufe des 20. Jahrhunderts sind zahlreiche interreligiöse Bewegungen und Institutionen entstanden; es ist kaum übertrieben zu sagen, dass die weltweite interreligiöse Bewegung am Anfang des 21. Jahrhunderts an dem Punkt steht, wo die ökumenische Bewegung der Weltchristenheit Anfang des 20. Jahrhunderts stand. Das Weltparlament der Religionen (1893) sowie die Nachfolgekonzferenz in Chicago (1993) haben dazu wichtige Impulse gegeben. Auf dem Weltparlament traten eindrucksvolle hinduistische und buddhistische Persönlichkeiten zum ersten Mal in der westlichen Öffentlichkeit auf. In der Folgezeit sind die Internationale Gesellschaft für Religionsfreiheit (IARF, gegr. 1900), der Weltkongress der Religionen (WCF, 1936), der Tempel der Verständigung (TU, 1960) und die Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (WCRP, 1970) auch in Europa aktiv geworden. Gleichzeitig entsteht die Frage: Was zählt als „Religion“? Sind die Moon-Kirche, die Scientology-Bewegung und die Hare Krishna-Sekte willkommen in solchen Organisationen? Viele würden zustimmen, wenn der interreligiöse Dialog wirklich durch Toleranz und Offenheit gekennzeichnet werden soll; andere dagegen bestehen auf Kriterien, die neureligiöse Bewegungen ausschließen würden. In den meisten europäischen Ländern im Westen wie im Osten sind immerhin Arbeitsgemeinschaften der Christen und Juden fest etabliert, aus denen neuerdings auch jüdisch-christlich-muslimische Gruppen entstanden sind. Es gibt andere interreligiöse Organisationen, die noch breiter angelegt sind.

Dringend notwendig, aber immer noch kaum vorhanden ist eine Theologie des Dialogs bzw. eine Theologie der Religionen, die diese

Initiativen geistig untermauern könnte. Eine solche Theologie müsste in der Lage sein, die Integrität jedweder Religion anzuerkennen, ohne die der Anderen unter das eigene Lehrsystem einzuordnen („Inklusivismus“) oder sie gar prinzipiell auszuschließen („Exklusivismus“). Das Dokument der vatikanischen Glaubenskongregation *Dominus Iesus* vom 6. August 2000 sowie die Maßregelung führender Theologen, die sich dem religiösen „Pluralismus“ verschrieben haben, zeigen an, dass diese Auseinandersetzung in der katholischen Kirche noch lange nicht zum Abschluss gekommen ist. Weder die ökumenisch-liberalen noch die evangelisch-konservativen Kirchen sind viel weiter, und die Orthodoxie hat sich den Problemen der Inkulturation und des Dialogs noch kaum gestellt. Es wird allerdings auch offenkundig, dass sich die einfache Dreiteilung der Dialogtheologien in exklusivistische, inklusivistische und pluralistische überlebt hat. Die wirkliche Sachlage ist viel nuancierter. Einerseits hat die durch das Zweite Vatikanische Konzil eingeleitete Besinnung auf den nie gekündigten Bund zwischen Gott und Israel eine Erneuerung der Bundestheologie verursacht, welche alle Menschen einschließt, die arm, leidend oder „anders“ sind. Anerkannt wird, dass die Kirche ihren Ursprung außerhalb ihrer eigenen Geschichte hat, nämlich im jüdischen Volk, das sowohl als Vorläufer wie auch als Gegenüber der Kirche nicht etwa verschwindet, sondern präsent bleibt. Andererseits

Auf allen Seiten müssen Absolutismen abgebaut werden, jedoch ohne Preisgabe der Glaubenskerne.

hat Postmoderne die Überzeugung erschüttert, dass es ewige und universal geltende Wahrheiten gibt, die der Kirche anvertraut sind. Man stellt sich einen Pluralismus der Heilswege oder gar

eine Pluralität des Heils selbst vor. Diese Entwicklungen tragen dazu bei, die interreligiösen Beziehungen weniger absolutistisch und genuin dialogisch zu begreifen. Hinzu kommen die Impulse asiatischer Christen, die als kleine, manchmal verängstigte Minderheiten unter Hindus, Buddhisten und Muslimen leben und den Dialog immer mehr als selbstverständlich ansehen.

Dennoch sind sich die meisten christlichen Theologinnen und Theologen der Fragen, die der interreligiöse Dialog aufwirft, viel bewusster, als ihre Gegenüber in den anderen Religionen es sind. Das Hindu-Denken, zu dessen Bezeichnung der Terminus „Inklusivismus“ erst geschaffen wurde, ist fähig, alles zu integrieren; sein Absolutheitsanspruch rührt von seiner Toleranz her. Der Islam betrachtet sich als die gottgewollte Religion schlechthin; die Bekehrung aller zum Islam wäre die Lösung

aller anstehenden Probleme. Der Buddhismus wähnt sich jenseits aller Dualismen, die zu Lehrstreitigkeiten und Religionskonflikten führen. Auf allen Seiten, scheint es, müssen Absolutismen abgebaut werden, jedoch ohne Preisgabe der Glaubenskerne, die die Einmaligkeit und die Geisteskraft der Religionsgemeinschaften ausmachen. Der Dialog ist in der Tat eine große Aufgabe, vor die alle gleichermaßen gestellt sind; aber er weist in eine Zukunft, in der ein neues Europa des Multikulturalismus und der Interreligiosität sichtbar wird.

Der Bosnienkrieg und seine Folgen für den interreligiösen Dialog

Zum besseren Verständnis: Historische Hintergründe, kulturelle und religiöse Rahmenbedingungen

Das „Doppelland“ Bosnien und Herzegowina¹ (BiH), das kartographisch gesehen ungefähr die Form eines Herzens hat, ist ein geschichtlich, kulturell und religiös komplex zusammengesetztes Gebilde. Eigenartig abgeschlossen und überwiegend gebirgig, entwickelte es sich im Laufe der Geschichte zu einem Berührungspunkt verschiedener Kulturen und Religionen. Erstaunlicherweise wurde es dabei gleichzeitig zu einem Raum von Begegnungen und Bekämpfungen, von Toleranz und Turbulenz, Koexistenz und Konflikten, Kooperation und Konfrontation.

Aus religiöser Sicht leben in BiH neben Katholiken und Orthodoxen seit der osmanischen Herrschaft, also seit dem 15. Jahrhundert, auch Muslime und eine sehr kleine, aber nicht unwichtige Gruppe von Juden, deren Vorfahren im 16. Jahrhundert aus Spanien vertrieben wurden. Zur konfessionellen Vielfalt in BiH gehören außerdem einige kleinere prote-

¹ Im Mittelalter gab es einen relativ starken bosnischen Staat, der aber fast immer in variablen Abhängigkeitsverhältnissen gegenüber Kroatien, Serbien, Ungarn oder Byzanz stand. Mit dem Jahr 1463 kamen osmanische Kultur, Staatsstruktur, Ideologie und Gedankengut nach BiH und blieben für über 400 Jahre. Seit Oktober 1918 war BiH Teil der verschiedenen jugoslawischen Staaten. Das von den Serben boykottierte Referendum vom 1. März 1992 gilt für die Bosnjaken und bosnischen Kroaten als staatliche Grundlage für die neue Unabhängigkeit von BiH, für die bosnischen Serben jedoch als Kriegserklärung. Das Dayton-Abkommen vom 21. November 1995 ermöglichte ein Ende des Krieges, aber kein Ende der Tragödie. Seither besteht BiH aus zwei Gebietskörperschaften: Der Föderation von Bosnien und Herzegowina und der Republika Srpska. – Nach der Volkszählung von 1991 hatte BiH fast 4,4 Millionen Einwohner. Zehn Jahre später waren es nur noch 4,1 Millionen.

Prof. Dr. Niko Ikić, Dozent an der Theologischen Hochschule Sarajevo, ist Vertreter der katholischen Kirche im Interreligiösen Rat von Bosnien und Herzegowina.

stantische und andere, nichtchristliche Religionsgemeinschaften. In keinem anderen Land Südosteuropas spielen Katholizismus, Orthodoxie und Islam gleichzeitig eine so bedeutende gesellschaftliche Rolle. Statistische Angaben aus der Geschichte belegen dabei die ständige Verringerung des Prozentsatzes von Katholiken und Orthodoxen gegenüber einer ständigen Vergrößerung des muslimischen Anteils.²

Ein reibungsloses Zusammenleben der verschiedenen Kulturen, Religionen und Nationen war in der Geschichte von BiH eher die Ausnahme. Einerseits wurden interkulturelle, interkonfessionelle und ethnische Konflikte nie restlos ausgeräumt, andererseits hat sich jedoch eine gewisse Form von Toleranz oder „Nachbarschaftskult“ entwickelt – gewissermaßen ein mehr gelebter als bewusst reflektierter theologischer und kultureller Dialog. Das hat sich durch den Kommunismus und die Kriegsergebnisse völlig verändert. Die heutigen Schwierigkeiten, vor allem hinsichtlich der christlich-islamischen Beziehungen, und Perspektiven für einen künftigen Dialog sollen den Rahmen für folgenden Artikel bilden.

Die Folgen des Kommunismus (1945–1991) und der Kriegszeit (1991–1995): Ein Requiem für den Dialog

Der Fall der Berliner Mauer 1989 bedeutete gleichzeitig den Beginn des Zusammenbruchs von Kommunismus und Sozialismus in den Ländern Südosteuropas. Für alle Kirchen und Glaubensgemeinschaften in BiH war der Fall des Kommunismus eine große Herausforderung, auf die keine der Gemeinschaften besonders vorbereitet war, obgleich jede von ihnen mit Hoffnung und Ungeduld darauf gewartet hatte.

Es ist wichtig, sich die Folgen der kommunistischen Zeit für den interreligiösen Dialog vor Augen zu halten. Kirchen und Glaubensgemeinschaften im früheren Jugoslawien waren in ihrem Wirken beschränkt. Weder der einzelne Gläubige noch die Glaubensgemeinschaften hatten völlige Freiheit, sodass sich viele Gläubige in die Illegalität zurückzogen und anonym wurden. Unter solchen Umständen waren die

² Die bloße Statistik zeigt, dass nach einer Volkszählung 1910 22,9 % Katholiken, 43,5 % Orthodoxe und 32,3 % Muslime in BiH lebten, es nach der letzten Volkszählung 1991 nur noch 17,4 % Katholiken und 31,3 % Orthodoxe, jedoch nun 43,5 % Muslime waren, also in 80 Jahren ein Zuwachs von mehr als 10 % an Muslimen und ein Rückgang an Christen von mehr als 17 % insgesamt zu verzeichnen ist.

Glaubensgemeinschaften von innen heraus für einen ernsthaften religiösen Dialog zu schwach. Das gemeinsame Unglück, das Kommunismus hieß, hatte sie im theologischen Dialog einander nicht näher gebracht, obwohl dies mit Menschen im Unglück sonst häufig geschieht.

Das gemeinsame Unglück, das Kommunismus hieß, hat die Menschen im theologischen Dialog einander nicht näher gebracht.

Der Zerfall des kommunistischen Systems verlief für die Völker des ehemaligen Jugoslawien nicht friedlich. Der Krieg dauerte vier Jahre lang und führte

zu entsetzlichen Verbrechen: In BiH wurden 250.000 bis 280.000 Menschen getötet oder sind verschwunden. 2.680.000 Menschen wurden vertrieben oder umgesiedelt, davon 509.770 katholische Kroaten, d.h. mehr als 50 % der gesamten kroatischen Bevölkerung von BiH. Etwa eine halbe Million Menschen haben die ungefähr 900 berüchtigten Gefängnisse oder Konzentrationslager durchlaufen müssen; ungefähr 20.000 Frauen wurden vergewaltigt; mehr als 150 Massengräber und einige Millionen über das Land verteilter Minen blieben als Folgen des Krieges zurück. 212 orthodoxe Kirchen wurden zerstört und 367 beschädigt, entsprechendes gilt für die Verwüstung von Pfarrhäusern. Etwa 1.000 katholische sakrale Objekte wurden in Mitleidenschaft gezogen, die meisten davon im Erzbistum Sarajevo. Die Muslime haben 619 zerstörte und 233 beschädigte Moscheen zu beklagen.

Die moralischen Folgen des Krieges werden noch jahrzehntelang zu spüren sein, denn das Ende der Aggression bedeutet nicht ein Ende der Tragödie. Weit mehr als die materiellen Schäden schmerzen die geistigen Wunden, die nicht leicht heilen. Der Sturm des Bösen und der Gewalt hat aus vielen Seelen die geistigen und moralischen Werte vertrieben. Spuren davon sind in der Nachkriegszeit deutlich zu erkennen, wenn es eine „Tugend“ ist, einen anderen anzugreifen oder zu verdächtigen, wenn das Recht des Stärkeren gilt, wenn politische Interessen vor ethische Normen gestellt werden.

Die Rolle der Religionsgemeinschaften im Krieg war nicht immer tadellos. Sie begannen und führten zwar keinen Krieg, aber manche taten zu wenig, um nicht politisch missbraucht zu werden. Die jeweilige Rolle im Krieg sollte einzeln untersucht werden, denn gerade der Einfluss und die Teilnahme der Vertreter mancher Religionsgemeinschaften im Krieg stellen ein großes Hindernis für den wahren Dialog dar.

Islamische Tendenzen in der Kriegs- und Nachkriegszeit

Der Islam entwickelte in Bosnien unter österreichisch-ungarischem Kultureinfluss bestimmte europäische Züge, Züge eines „Euro-Islam“ oder eines „europakonformen“ Islam, der sich seiner Grundbotschaft gemäß der allgemeinen Ethik, dem Vorrang der Menschenrechte, den bürgerlichen Freiheiten und der Demokratie verpflichtet fühlte.³ Ein Resultat dieser Entwicklung war, dass der Islam in BiH bis zum letzten Krieg (1991–1995) im Grunde nicht fundamentalistisch war. Während des Krieges und kurz danach enthielt der Islam in BiH manchen Muslimen auf einmal zu viel „Euro-Dimension“. Importierte radikale islamische Einflüsse bemühten sich darum, dies zu beseitigen. Unter diesem Einfluss übernahmen manche politischen Parteien⁴ eine quasi-religiöse Identität. Dies spürte man am stärksten im Bereich des Militärs. Während des Krieges (1994) riefen einige muslimischen Theologen zum Dschihad auf, was für BiH eher ungewöhnlich war. Sie versprachen aus religiöser Sicht einen „doppelten Lohn“ für alle diejenigen, die durch christliche Hand im Kampf fallen würden. Der Dschihad wurde als Kampf gegen die Ungläubigen ausgelegt, mit allen Konsequenzen: sie zu verprügeln, ihnen ihr Eigentum wegzunehmen, ihre Gebetsstätten zu zerstören, religiöse Symbole zu vernichten usw. Muslimische Soldaten sollten die christlichen auch dann angreifen, wenn sie von diesen nicht angegriffen werden, jedoch erst nach einem erfolglosen Versuch, sie zum Übertritt zum Islam zu bewegen.⁵ Vorher herrschte die allgemeine muslimische Überzeugung vor, die Christen seien keine Ungläubigen. Radikale Gedanken, während des Krieges nach BiH importiert, wurden von vielen Muslimen – auch einigen muslimischen Theologieprofessoren – sehr schnell angenommen und im Namen mancher islamischer Institution verbreitet. Für den christlich-islamischen Dialog waren solche Gedanken quasi ein tödlicher Angriff, und der Dialog wurde ja inoffiziell tatsächlich mit Waffen geführt. Trotzdem gab es auch während des Krieges religiöse Begegnungen auf offizieller Ebene.

Die während des Krieges begonnene starke Re-Islamisierung Bosniens wurde in der Nachkriegszeit durch bestimmte Projekte fortge-

³ Vgl. Balic Smail, Vision 2001. Der vergessene Islam oder Euro-Islam, 2001.

⁴ Vor allem die regierende Partei der demokratischen Aktion (SDA).

⁵ So eine Broschüre für muslimische Soldaten; vgl. Hasan El-Benna, Džihad – borba na Allahovom putu (Dschihad – ein Kampf auf dem Weg zu Allah); Übersetzung von Prof. Hasan ef. Makić, in: Takvim 1994, S. 17, S. 22 f.

setzt. Sehr deutlich wird dies am übermäßigen Bau von Moscheen. Während die christlichen Länder des Westens durch ihren Einsatz Fabriken, Brücken, Wohnhäuser und Strukturen in BiH zu renovieren versuchten, konzentrierten in der gleichen Zeit die islamischen Länder ihre Hilfe hauptsächlich auf den Wiederaufbau von zerstörten und den Bau neuer Moscheen. In einem Programm mit dem Namen „1.000 Moscheen für Bosnien“ wurden bereits fast 400 Gebäude neu errichtet oder renoviert. Viele der neuen Moscheen wurden in Gegenden errichtet, wo es vor dem

Durch die zahlreichen neuen Moscheen scheint das schon stark islamisierte Land einen noch stärkeren islamischen Charakter zu bekommen.

Krieg noch keine gegeben hatte. Nach dem Ende der kommunistischen Zeit gab es zwar einen gewissen Nachholbedarf an Gottesdienstgebäuden, aber das traf für alle Religionsgemeinschaften zu.

Man hat oft auch einfach nur die Gunst der Stunde genutzt. Durch die zahlreichen neuen Moscheen scheint das schon stark islamisierte Land jedoch noch stärkeren islamischen Charakter zu bekommen. Die Islamisierung mancher Gegenden verhindert oft die Rückkehr von Flüchtlingen und Vertriebenen in ihre Heimatstätten. Dies gilt umgekehrt allerdings auch für die Re-Christianisierung einiger Gebiete mit christlicher Mehrheit. Da der christliche Westen wenig Interesse am Wiederaufbau von zerstörten christlichen Objekten zeigt, trägt er eine Mitverantwortung für die Islamisierungstendenzen in diesem Teil von Südosteuropa.

Aufruf zur Intoleranz

Von großer Intoleranz zeugt ein offener Brief, der zum katholischen Weihnachtsfest 1997 in Sarajevo von der „Organisation der aktiven islamischen Jugend“ als Werbematerial verteilt wurde. Unter dem relativ harmlosen Titel: „Muslime sollten in keinem Fall mit den Christen deren Fest feiern“ verbirgt sich eine hasserfüllte Attacke auf die Christen mit Begriffen wie Feinde, Bewohner der Hölle, Heiden, Diener der Lüge und Irrende. Den Muslimen wird darin verboten, den Christen auf irgendeine Weise zu Weihnachten zu gratulieren. Sie werden pauschal des Mordes an Millionen von Muslimen in aller Welt bezichtigt, der Massenvergewaltigung usw. Man darf zwar solchen Angriffen nicht zu hohe Bedeutung beimessen (der Brief wurde außerdem vom muslimischen Oberhaupt Sarajevos verurteilt); dennoch zeigt sich darin die bei vielen Muslimen in BiH vorhandene antialogische Einstellung. Viele Köpfe sind noch immer mit Hass vermint, der abgebaut werden muss.

Stereotypen in der öffentlichen Meinung

Viele meist fundamentalistische Kriegsfreiwillige, die in BiH geblieben sind, versuchen weiterhin, jeglichen Dialog zu verhindern. Zwar geht ihre Bedeutung zurück, dafür zeigen jedoch immer mehr junge Studenten, die im islamischen Ausland studiert haben, eine sehr starke kämpferische Note in ihren Predigten. Sie stützen sich auf extremistische Literatur islamischer Theologen, wie etwa Mustafa Schachin aus Ägypten, der in seinem Buch „Das Christentum“ den christlichen Glauben einseitig und allein aus der Sicht des Korans darstellt und so die christlichen Dogmen „nachweislich“ widerlegt. Nach dem Vorwort des Buches, das das Saudische Kommissariat in Sarajevo in 100.000 Exemplaren drucken und kostenlos verteilen ließ, seien das heutige Christentum und das heutige Judentum so verfälscht, dass von ihrer ursprünglichen Lehre nichts übrig geblieben ist.

Reaktionen nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001

Sowohl führende islamische Politiker als auch hohe Vertreter der Islamischen Gemeinschaft in BiH verurteilten die Ereignisse vom 11. September 2001 in New York und Washington. Demgegenüber konnte man auf den Straßen und in der Bevölkerung eine gewisse Billigung der Vorfälle spüren. Als sich die Vergeltung für die Anschläge abzeichnete, stieg in der Bevölkerung die Sympathie für die Afghanen als Zeichen der islamischen Zugehörigkeit und Solidarität an. Die Islamische Gemeinschaft von BiH gab am 17. November 2001 eine Resolution heraus, in der unter anderem der Angriff auf New York und jede andere Form von Terrorismus verurteilt wird. Gleichzeitig richteten sie sich darin gegen die antiislamische Hysterie und eine allgemeine Kampagne gegen den Islam und die Muslime in der Welt. Ihre Zweifel an den wahren Absichten der Alliierten sehen sie darin bestärkt, dass die Alliierten ständig betonten, die Aktion sei eben nicht gegen den Islam und die Muslime gerichtet. Die Autoren befürchten, dass morgen bereits ein anderes islamisches Land an der Reihe sein könnte. Die Islamische Gemeinschaft sei besonders um die Lage in BiH besorgt. In ihrer Erklärung werfen sie der Regierung vor, im Rahmen der internationalen Antiterrorkampagne direkt zu einer antiislamischen, antibosnjakischen und antibosnischen Kampagne beizutragen zu haben. Sowohl die bosnischen als auch die internationalen

Medien seien völlig unkritisch, einseitig und ohne Argumente. Sie klagten sowohl in der Welt als auch in BiH allein die Muslime an. So würden in BiH nur die Muslime eingekerkert und Bürger aus islamischen Ländern vertrieben. Nach Terroristen werde allein unter den Bosnjaken gesucht und damit die Aufmerksamkeit von den wahren Kriegsterroristen in BiH abgelenkt. Offensichtlich werde also mit zweierlei Maß gemessen.⁶

Der christlich-islamische Dialog: Divergenzen und Möglichkeiten

Der Islam ist in Wesen und Wurzel eng mit der christlichen Tradition verbunden und verwoben. Trotzdem bleibt er dem Christentum zu-

Der Islam ist in Wesen und Wurzel eng mit der christlichen Tradition verbunden und verwoben. Trotzdem bleibt er dem Christentum zugleich nah und fern.

gleich nah und fern. Die Offenbarung des Koran versteht sich oft als Filter und Richter der biblischen Texte. Im Bezug auf die Bibel nimmt der Koran oft eine zweifelnde, verurteilende, anders deutende, die Gültigkeit und Rechtgläubigkeit

negierende Position ein. Obwohl beide Religionen oft die gleichen Begriffe verwenden, meinen sie nicht das Gleiche. Außerdem verstehen die Muslime nicht, warum Christen nicht den Islam als Offenbarungsreligion und Mohammed als Propheten Gottes akzeptieren.

Die Grundhaltung des Islams gegenüber den Christen bringt der Koran selbst zum Ausdruck. Es scheint, dass er zwei Arten von Christen unterscheidet: die Guten und die Bösen.⁷ Als Unterscheidungskriterium wird dabei scheinbar die Ablehnung oder die Annahme der Dreifaltigkeit Gottes verwendet. Da der richtige Glaube allein der Islam sei, sind die Christen den Muslimen grundsätzlich nicht Freunde, sondern ihre Feinde. In diesem Sinne sagt eine Sure: „Kämpft gegen sie, bis sie kleinlaut aus der Hand Tribut entrichten. Kämpft gegen die, denen das Buch gegeben wurde, die aber weder an Allah noch an das Jenseits glauben. Sie halten nicht für verboten, was Allah und sein Prophet verbieten, und

⁶ Zum Text der Resolution vgl. Preporod 21 (2001), S. 12. Zum Thema „Islam gegen den Terrorismus“ sprach der Reisu-l-ulema (geistliches Oberhaupt von BiH), Dr. Mustafa Cerić, in Wien am 14. Juni 2002 auf der Konferenz der NATO und des Euro-atlantischen Rates für die Partnerschaft, vgl. Preporod 13 (2002), S. 7.

⁷ Vgl. Adel Th. Khoury, Begegnung mit dem Islam, Freiburg 1980, S. 111. Vgl. die Suren XVII, 108; XXIV, 49; XXVIII, 51-53; II, 18; IV, 17; V, 19 usw.

bekennen keinen richtigen Glauben.“ (IX,29) Solche Verse zeigen einen kämpferischen Geist und können leicht zur Quelle von Intoleranz und Fundamentalismus werden. Im Koran sind aber auch solche Verse zu finden, die grundsätzlich Gläubige (Monotheisten) von Ungläubigen (Polytheisten) unterscheiden (XXII,17). So lässt der Koran den Pluralismus im Glauben zu (V,48). Auch Christen können nach Aussage des Korans gerettet werden: „Diejenigen, die glauben, und diejenigen, die dem Judentum angehören, und die Christen ... – (alle), die an Gott und den jüngsten Tag glauben und tun, was recht ist, denen steht bei ihrem Herrn ihr Lohn zu, und sie brauchen keine Angst zu haben und sie werden nicht traurig sein“ (II,62; V,69). Manche Koranverse ermuntern eindeutig zum Dialog, so z.B. „Kommt, ihr Inhaber des Buches, damit wir uns versammeln um das eine Wort, das sowohl uns als auch euch gemeinsam ist“ (III,64).⁸ Aus Sicht des Koran wäre der Dialog also möglich, da er Teil des göttlichen Plans ist, wenn auch die Überzeugung deutlich spürbar wird, dass er nicht notwendig ist, weil ja der Islam der richtige Glaube ist. Das Bewusstsein, den richtigen Glauben zu haben, ist allerdings für fast alle Weltreligionen charakteristisch und schließt immer auch eine gewisse Exklusivität ein. Nach dem Koran bildet das abrahamitische, monotheistische Erbe den Rahmen, in dem ein interreligiöser Dialog geführt werden kann.

Trotz allem oder gerade deswegen in BiH – Ein Dialog ohne Alternative

Nirgendwo in Europa fühlen sich Christen und Muslime, Kreuz und Halbmond so nahe und zugleich so fern wie in BiH. So ist es auch mit dem Dialog. Viele Gründe sprechen für ihn, aber viele auch dagegen. Mit Paulus lässt sich sagen, dass wir diesen Schatz – den Dialog in BiH – in zerbrechlichen Gefäßen tragen.⁹

Richtung Dialog

Ein theologischer Dialog zwischen Christen und Muslimen ist nicht leicht, aber durchaus möglich und vor allem notwendig. Das Zweite Vatikanische Konzil nimmt in der Erklärung über das Verhältnis der

⁸ Im ähnlichen Sinn sprechen auch die Suren XVI,125 und XXIX,46.

⁹ Vgl. 2 Kor 4,7.

Kirche zu den nichtchristlichen Religionen dem Islam gegenüber eine klare Dialogposition ein: „Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat“ (Nostra Aetate [NA] 3). Weiter ermahnt der Konzilstext alle klar dazu, „dass sie das Vergangene beiseite lassen, sich aufrichtig um das gegenseitige Verstehen bemühen und gemeinschaftlich die soziale Gerechtigkeit, die sittlichen Güter sowie Frieden und Freiheit für alle Menschen schützen und fördern“ (NA 3). Neben den Verschiedenheiten werden vom Konzil eindeutig auch gewisse Gemeinsamkeiten anerkannt. In diesem Sinne richtete auch Papst Paul VI. zum Monat Ramadan des Jahres 1972 seinen Gruß an die islamische Weltorganisation, in dem er hervorhob, dass die Menschen fähig sein sollen, zusammen zu arbeiten, jeder auf seine Art und Weise, auf einer höheren Stufe im Kampf um die moralischen Werte, für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt, und dabei sowohl die notwendige monotheistische und grundlegende Einheit in Glaubenswerten als auch die Identitätsverschiedenheiten als Gottesgaben betrachten.¹⁰ Geleitet von solchen Gedanken konziliarer Hochachtung besuchte Papst Johannes Paul II. am 7. Mai 2001 die Omayyaden-Moschee in Damaskus.

Auf islamischer Seite stellt sich der bosnische Reisu-l-ulema Cerić nicht erst die Frage nach einem Dialog, sondern danach, was für ein Dialog geführt wird.¹¹ Es gibt auch andere islamische Theologen in BiH, die sich voll und ganz für den echten Dialog einsetzen, so Rešid Hafizović, der einen sogenannten esoterischen, d.h. einen inneren interreligiösen Dialog auf den Grundlagen der jüdischen Kabbala, der christlichen Mystik und des islamischen Sufismus vorschlägt.¹²

Probleme des Dialogs als Folgen des Krieges

Zweifellos sind die jüngsten Kriegseignisse eine große Erschwernis und Hürde für den Dialog in BiH, denen man ohne weiteres den An-

¹⁰ Vgl. Khoury (wie Anm. 7), S. 119.

¹¹ Vgl. Preporod 3 (2002), S. 20. Das sagte er auf dem Symposium „Dialog der Zivilisationen und Kulturen – mit besonderer Berücksichtigung von BiH“, das am 22. Dezember 2001 in Sarajevo stattfand.

¹² Muslimani u dijalogu s drugima i sa sobom, svetopovijesne i hijeropovijesne paradigme, Sarajevo 2002, S. 331 f.

schein eines Religionskrieges zuschreiben kann. Dennoch ist zu betonen, dass nicht die christlichen Dogmen auf die „Säulen“ des Islam geschossen haben oder umgekehrt. Die Glaubensartikel beider Religionen wurden weder als Waffen noch als Munition verwendet. Schon die Tatsache unterschiedlicher Kriegskoalitionen in einzelnen Regionen spricht dagegen. Dennoch wurden die religiösen Gefühle der Menschen in einem solchen Ausmaß verletzt, dass der Dialog zwischen Christen und Muslimen seit dem Krieg vielen genauso unmöglich erscheint wie eine Verbindung von Feuer und Wasser. Zusätzlich scheint der momentane Kurs mancher Kreise eher zur Konfrontation als zur Kooperation zu führen. Die Kriegseignisse haben die psychologischen Barrieren vertieft. Auf der einen Seite verbinden manche Christen in BiH mit dem Islam nun eine ständige Angst und eine große Gefahr für Europa – er sei zu expansionistisch, zu fundamentalistisch, zu politisch, zu stark verwoben mit Terrorismus und mit universalistischen Tendenzen. Auf der anderen Seite sehen sich manche Muslime in BiH durch das Christentum einer ständigen Geringschätzung und einer Kreuzfahrermentalität ausgesetzt. Klar wird, dass es sich beiderseits um Stereotype handelt, die Xenophobie, Hass und Aggression produzieren und die man als Voraussetzung für den Dialog abbauen muss. Die gegenseitigen falschen Interpretationen und unbegründeten Vorurteile stellen wohl die größte Gefahr für die jeweils andere Seite dar.

Der interreligiöse Dialog in BiH wird auch durch historischen Ballast erschwert. Das Osmanische Reich blieb den Christen nicht in bester Erinnerung. Umgekehrt hatten viele Muslime sehr unter der österreichisch-ungarischen Herrschaft zu leiden. So wurden die Osmanen für die einen zu Befreiern, für die anderen zu Eroberern. National-konfessionelle Erschwernisse müssen als großes Hindernis für den interreligiösen Dialog betont werden. Selten sind in Europa nationale und konfessionelle Elemente so sehr miteinander verwoben, dass von einer konfessionellen Nationalität und einer nationalen Konfessionalität gesprochen werden kann. Der Katholizismus ist zu einem Wesens- und Unterscheidungsmerkmal der Kroaten geworden. Den gleichen Stellenwert nimmt die Orthodoxie für das Serbentum und der Islam für die Bosnjaken ein, die sich seit dem 27. September 1993 so nennen; bis dahin wurden sie als „Muslime“ bezeichnet. In

Selten sind in Europa nationale und konfessionelle Elemente so sehr miteinander verwoben, dass von einer konfessionellen Nationalität und einer nationalen Konfessionalität gesprochen werden kann.

der engen Beziehung von Nationalität und Konfessionalität wird sehr oft das konfessionelle Element ausgenutzt und manipuliert. So wird das Nationale leider zu einem großen Hindernis für den interreligiösen Dialog. Aber gerade in einem so sehr multiethnischen, multikulturellen und multikonfessionellen Land wie BiH, wo verschiedene Nationen, Kulturen, Zivilisationen und Religionen miteinander verwoben sind, hat der interreligiöse Dialog eine besondere „raison d'être“ und keine Alternative. Es gilt, den „Nachbarschaftskult“ theologisch einzurahmen und ethisch-moralisch zu vertiefen, um so durch einen konstruktiven Dialog gestärkt und geeint den Herausforderungen der Zeit gemeinsam entgegenzutreten.

Die psychologischen und nationalen Erschwernisse, die sich als Folgen des Krieges ergeben, sollen im folgenden in zehn Anti-Regeln für einen falschen Dialog gefasst werden. Sie gelten speziell für BiH, beziehen sich aber nicht primär auf den theologischen Dialog, sondern bilden – natürlich in entsprechend umgekehrter, positiver Form – Voraussetzungen für ihn:

1. Schuldverschiebung auf die anderen;
2. Beharren auf einer Position der ständigen Gefährdung der eigenen Religion oder Nation durch die anderen;
3. Schaffen einer Atmosphäre der Xenophobie gegenüber den anderen;
4. Friede mit Gott, aber Krieg mit andersartigen und andersgläubigen Menschen;
5. Entfaltung einer dreifachen Idolatrie: eigene Religion, eigene Nation und eigener Staat;
6. Höhere Wertschätzung des nationalen Dekalogs als des moralischen;
7. das Stellen der Gruppenidentität über die individuelle Identität;
8. das nationale Kollektiv wichtiger zu nehmen als die religiöse Verantwortung;
9. in der Reziprozität allein das Negative zu messen und zurück zu geben;
10. Mangel an Differenzierung und Selbstkritik.

Dagegen wäre es notwendig, nicht zu satanisieren, sondern zu humanisieren, nicht die Köpfe mit Hass zu verminen, sondern die Herzen mit Toleranz zu füllen, nicht nur das eigene Leid zu sehen, sondern das der anderen zu teilen.

Der interreligiöse Rat von BiH – Perspektive für den Dialog

Für viele Katholiken und Muslime in BiH ist klar, dass es zum Dialog keine Alternative gibt. Geleitet vom Geist des Dialogs gab es in BiH auch während des Krieges Kontakte miteinander, die nach dem Krieg im Rahmen des „Interreligiösen Rates von BiH“ institutionalisiert wurden. Vier Religionsgemeinschaften, die islamische, die orthodoxe, die katholische und die jüdische, gaben am 9. Juni 1997 die „Erklärung über die gemeinsame moralische Verpflichtung und das gemeinsame Engagement“ heraus.¹³ In diesem Sinne wurde auch ein gemeinsames Glossar veröffentlicht, um zu ermöglichen, einander besser und im richtigen Licht kennen zu lernen. Die Arbeit des Interreligiösen Rates hat zur Beruhigung der nationalen Gemüter beigetragen¹⁴, der Dialog in BiH konnte von einem Bach zu einem kleinen Fluss werden.

Ausblick

Leider gelang es nicht, die kulturelle und religiöse Verschiedenheit in BiH zu einem Reichtum zu machen – sie wurde eher zu einem Fluch. Gerade darin liegt die entscheidende religiöse und pastorale, interkulturelle und interkonfessionelle Aufgabe zu Beginn des dritten Millenniums. Bei seinem Pastoralbesuch in Sarajevo am 12. und 13. April 1997 spornte Papst Johannes Paul II. die katholischen Bischöfe an: „Mit herzlichen Worten und ehrlichster Einstellung sucht Anlässe für Zusammenkünfte und Verständigung mit den Anhängern des Islams, sodass ein friedliches Zusammenleben in gegenseitiger Hochschätzung der Rechte eines jeden Einzelnen und eines jeden Volkes ausgebaut werden können.“¹⁵ Für die Katholiken in BiH könnte die Ökumene und besonders der Dialog mit dem Islam zu einem erkennbaren und charakteristischen Kennzeichen in Europa werden. Darin sehen wir unseren Weg und unsere Sendung zu Beginn des 21. Jahrhunderts.

¹³ Vgl. *Vrhbosniensia* 2 (1997), S. 287 f. Das Dokument ist in Englisch und den drei offiziellen Landessprachen verfasst.

¹⁴ Nicht nur in BiH, sondern auch im Kosovo, wo im April 2000 ebenfalls ein Interreligiöser Rat von Kosovo gegründet wurde.

¹⁵ Vgl. Ivo Tomašević i Tomo Vukšić (Hrsg.), *Papa u Sarajevu (Der Papst in Sarajevo)*, Sarajevo 1997, S. 71, 77–79.

Religion und Kirchen in der Ukraine

Überblick über die konfessionellen Strukturen

Seit 1988 die Beschränkungen für die Gründung religiöser Organisationen fielen, ist ihre Zahl in der Ukraine bis zum Jahre 2002 um das Vierfache angewachsen und beträgt inzwischen mehr als 26.000. Die Statuten von 52 religiösen Zentren wurden offiziell registriert – in der Zeit vor der Perestroika waren lediglich das Ukrainische Exarchat der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) und die Vereinigung der Evangeliums-christen-Baptisten der Ukraine (als Teil des Bundes der Baptisten der UdSSR) legal tätig. Über 300 Klöster und klösterliche Gemeinschaften wurden gegründet, in denen 5.430 Mönche und Nonnen leben. Es gibt fast 140 geistliche Lehranstalten mit 18.500 Schülern und Studenten.¹ Etwa 200 religiöse Periodika erscheinen – vor der Perestroika gab es lediglich den „Orthodoxen Boten“, dessen Hauptziel eine möglichst intensive „Orthodoxisierung“ der griechischen Katholiken war.

Schließlich entstand im Laufe des vergangenen Jahrzehnts eine Reihe von religiösen Institutionen, deren Tätigkeit früher gesetzlich verboten war: mehr als 240 Missionen und 70 Bruderschaften, mehr als 9.000 Sonntagsschulen. Auf eine religiöse Gemeinschaft kamen zu Beginn des Jahres 2001 weniger als 1.900 Einwohner (1986: 8.200). Nach der Legalisierung der Ukrainischen griechisch-katholischen Kirche, der Wiedererstehung der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche, der Schaffung von Leitungsstrukturen und geistlichen Zentren der römisch-katholischen Kirche, der Siebenten-Tages-Adventisten, der Pfingstler, der Zeugen Jehovas und anderer hat sich eine dauerhafte konfessionelle Konfiguration in der Ukraine herausgebildet, deren Beschreibung die nachfolgenden Ausführungen gelten.

¹ Früher gab es nur neun Klöster und eine geistliche Lehranstalt (in Odessa). – Bei der Schreibweise der Eigennamen liegt teilweise die ukrainische Fassung zugrunde (Anm. der Redaktion).

Dr. Viktor Yelensky, Chefredakteur der Zeitschrift „Ljudyna i svit“ („Mensch und Welt“), ist als Sozialwissenschaftler an der Ukrainischen Akademie der Wissenschaften in Kiew tätig.

53 % aller religiösen Organisationen wurden von den Orthodoxen geschaffen. Davon gehören mehr als 70 % zur Ukrainischen Orthodoxen Kirche (UOK), die mit dem Moskauer Patriarchat eine kanonische Einheit bildet.² Etwa ein Fünftel der orthodoxen Organisationen gehört zur Ukrainischen Orthodoxen Kirche des Kiewer Patriarchats.³ Etwa 8 % der orthodoxen religiösen Organisationen, deren Statuten in Übereinstimmung mit der geltenden Gesetzgebung registriert sind, zählen zur Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche.⁴ Weniger als 2 % der orthodoxen Gemeinden gehören zur Russischen Auslandskirche, zur Wahren Orthodoxen Kirche oder sind unabhängige Gemeinden.

Zur Auseinandersetzung innerhalb der Orthodoxie

Der Konflikt zwischen den Orthodoxen ist das Hauptproblem des religiösen Lebens in der Ukraine, das nicht nur den Löwenanteil der sozialen Energie der orthodoxen Kirchen verschlingt, sondern auch die Grundlagen des bürgerlichen Friedens in der ukrainischen Gesellschaft bedroht. Im Zentrum des Konfliktes stehen der Gegensatz der Identitäten, der die politischen, kulturellen und religiösen Unterschiede widerspiegelt, das unterschiedliche Niveau des nationalen Bewusstseins und die Modelle des historischen Gedächtnisses. Für die Orthodoxen der Westukraine erscheint die Unterstellung unter das Moskauer Patriarchat absolut unannehmbar, für die Gläubigen im Süden und Osten des Landes ist diese Unterstellung im Großen und Ganzen natürlich, im Zentrum der Ukraine dauern die heftigen Diskussionen über diese Frage an.⁵ Seit 1992

Der Konflikt zwischen den Orthodoxen ist das Hauptproblem des religiösen Lebens in der Ukraine, das nicht nur den Löwenanteil der sozialen Energie der orthodoxen Kirchen verschlingt, sondern auch die Grundlagen des bürgerlichen Friedens in der ukrainischen Gesellschaft bedroht.

² Etwa 9.500 Gemeinden, 15 Lehranstalten mit 4.100 Lernenden, 131 Klöster mit 3.700 Mönchen und Nonnen, etwa 8.000 Geistliche und 3.000 Sonntagsschulen.

³ 3.000 Gemeinden, 2.400 Geistliche, 28 Klöster mit 131 Mönchen, 15 geistliche Lehranstalten mit ungefähr 1600 Lernenden, 823 Sonntagsschulen; Gottesdienst wird in 2.115 Kirchen abgehalten, weitere 267 befinden sich im Bau.

⁴ 1.052 Gemeinden, 3 Klöster, 653 Geistliche; Gottesdienst wird in 697 Kirchen gehalten, 97 befinden sich im Bau.

⁵ Vgl. auch Nikolaus Wyrwoll, Drei orthodoxe Kirchen in der Ukraine, in: OST-WEST. Europäische Perspektiven 2 (2001), S. 107–118.

stehen gleich drei ukrainische orthodoxe Kirchen miteinander in heftiger Konkurrenz: Die UOK in der Einheit mit dem Moskauer Patriarchat wird von Metropolit Wladimir (Sabodan) geleitet. An der Spitze der UOK des Kiewer Patriarchates (UOKKP) steht Patriarch Filaret (Denisenko), der von der Russischen Orthodoxen Kirche exkommuniziert und anathematisiert worden ist, und schließlich die Autokephale Orthodoxe Kirche (UAOK), deren Ersthierarch im Jahre 2000 Metropolit Medfodij (Kurdjakov) wurde. Die beiden letzteren werden von den orthodoxen Ortskirchen nicht anerkannt und vom Moskauer Patriarchat heftig kritisiert. Ihrerseits bestehen die beiden nicht anerkannten Kirchen darauf, dass die orthodoxe Ekklesiologie die Übereinstimmung der kirchlichen mit den staatlichen Grenzen fordert. Die Erlangung der Eigenstaatlichkeit durch die orthodoxen Nationen war von der Erlangung der Autokephalie der nationalen orthodoxen Kirchen begleitet. Die Nichtanerkennung der Autokephalie der orthodoxen Kirche bedeutet in einem unabhängigen Staat, dessen Bürger in der Mehrheit traditionellerweise der Orthodoxie angehören, nach der Überzeugung der beiden Kirchen die indirekte Nichtanerkennung der Unabhängigkeit dieses Staates.

Der innerorthodoxe Konflikt ist begleitet vom Kampf um Kirchengebäude und Besitz, Appelle an die Obrigkeit und einer scharfen Polemik in den Massenmedien. Die Subjekte des Konfliktes zeigen kein Interesse an seiner Regulierung, obgleich die Auseinandersetzung die Kirchen schwächt und sich außerordentlich negativ auf den Zustand der geistlichen Bildung, der Moral von Geistlichkeit und Gläubigen, den sozialen Dienst, die Missionsarbeit und Evangelisation sowie auf den Dialog mit der Gesellschaft auswirkt. Allerdings wird die Kirche als „Idealtypus“, als gottmenschlicher Organismus, im Massenbewusstsein nicht mit den postkommunistischen Pathologien assoziiert.⁶ Im Gegenteil: Intrigen, innerkirchlicher Kampf und kleinliches Gezänk waren ständige Erscheinungen der kirchlichen Evolution. Beide Kirchen „zitterten“ ständig vor den Demarchen und dem Wechsel der Bischöfe von einer Jurisdiktion zur anderen – einige von ihnen gehörten zeitweise allen drei ukrainischen orthodoxen Jurisdiktionen an. Zugleich lebten

⁶ V. Lipinskij schrieb 1923: „Das Schicksal der Ukrainischen Orthodoxen Kirche hängt nicht davon ab, dass sie sich mit aller Kraft um die äußerliche, in ihrer Tendenz sehr materialistische Ukrainisierung bemüht, sondern von einem großen inneren geistlich-religiösen Aufschwung“. Das trifft auch heute noch zu. (Vgl. V. Lipinskij, *Religion und Kirche in der Geschichte der Ukraine*, Kiew 1993, S. 94).

die keineswegs besten Züge der Orthodoxie wieder auf: ständige Appelle an die Obrigkeit, sie solle die Konkurrenten bändigen; der Unwille, Missionsarbeit zu betreiben; die Priorität der äußerlichen Frömmigkeit gegenüber der inneren geistigen Vervollkommnung; das Fehlen eines umfassenden und ernsten Dialogs mit der Gesellschaft. Außerdem erscheint die Orthodoxie in der Ukraine intellektuell wesentlich ärmer als in Russland. Die Diskussionen über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Veränderungen in der Liturgie, der Organisation der Gemeinde oder über die professionelle und nichtprofessionelle theologische Ausbildung – all das betrifft sie nur sehr peripher. Während sich in Russland das Zentrum des orthodoxen Lebens in Moskau und in Sankt Petersburg befindet, ist es in der Ukraine wohl noch nicht über die Grenzen eines Dorfes hinaus gelangt.

Natürlich konnten im Rahmen des alten kirchlichen Modells, das sich in sowjetischer Zeit herausgebildet hatte, die unabhängigen Kirchen mit der UOK in kanonischer Gemeinschaft mit dem Moskauer Patriarchat konkurrieren. Im Ergebnis hatte die UOK in Gemeinschaft mit dem Moskauer Patriarchat zu Beginn des Jahres 2001 9.047 Gemeinden gegenüber 3.796 der beiden unabhängigen Kirchen zusammen. Im Laufe des Jahres 2000 wuchs die Zahl der Gemeinden der UOK um 557, die der UOKKP um 290, die der UAOK um 26. In der ersten Hälfte des Jahres 2001 lauten die entsprechenden Zahlen 259, 125 und 13.

Zugleich haben Patriarch Filaret und die Repräsentanten des Kiewer Patriarchats wiederholt unterstrichen, dass nach soziologischen Umfragen sehr viel mehr Befragte ihre Zugehörigkeit zur UOKKP angaben als zur UOK in Gemeinschaft mit dem Moskauer Patriarchat. Dies bestätigen tatsächlich Untersuchungen, die schon seit einigen Jahren von verschiedenen soziologischen Diensten unternommen werden: Zwischen 25 % und 32 % der Befragten geben an, zur UOKKP zu gehören, zwischen 7 % und 12 % zur UOK in Gemeinschaft mit dem Moskauer Patriarchat, zwischen 0,5 % und 2 % zu UAOK. Für diejenigen, die mit den Realien des religiösen Lebens in der Ukraine vertraut sind, erlauben diese Zahlen nur eine Interpretation: Eine Person, die ihre Zugehörigkeit zum Kiewer und nicht zum Moskauer Patriarchat erklärt, deklariert damit ihre ukrainische Identität. Dabei haben wir es in den allermeisten Fällen offensichtlich mit nominellen Christen zu tun, mit „nichtpraktizierenden“ und manchmal

Eine Person, die ihre Zugehörigkeit zum Kiewer und nicht zum Moskauer Patriarchat erklärt, deklariert damit ihre ukrainische Identität.

auch mit „nichtgläubigen Orthodoxen“. Zugespitzt könnte man formulieren: Wenn ein Fragebogen die Formulierung „orthodox ohne Festlegung auf eine Konfession“ erlaubt, dann wählen in einigen Regionen bis zu 40 % der Befragten diese Antwort.

Die Konkurrenzsituation führt zur künstlichen Schaffung von religiösen Gemeinschaften, die – wie sich manchmal herausstellt – in der Wirklichkeit gar nicht existieren. Das geschieht mit dem Ziel, das Renommee der einen oder anderen Kirche zu heben, oder auch, um auf Kultgegenstände, Klosterkomplexe und Gebäude, die früher verschiedenen Kirchen gehört haben und deren zukünftige Eigentumsverhältnisse umstritten sind, Ansprüche erheben zu können.⁷

Die Lage der unierten Gemeinden

Die ukrainischen griechischen Katholiken haben etwa 3.300 Gemeinden geschaffen, die von ca. 2.000 Priestern betreut werden. Es bestehen 86 Klöster und mönchische Gemeinschaften mit zusammen 1.123 Mönchen und Nonnen, 13 geistliche Lehranstalten mit 1.500 Lernenden, 9 Missionen und 735 Sonntagsschulen. Der Gottesdienst wird in 2.665 Kirchen gehalten, mehr als 300 sind im Bau. Über 86 % aller griechisch-katholischen Organisationen der Ukraine sind in den drei galizischen Gebieten konzentriert, weitere 9 % in Transkarpatien. Deshalb hat die Ukrainische griechisch-katholische Kirche (UGKK) in hohem Maß das Potenzial für weiteres Wachstum der Zahl ihrer Gemeinden erschöpft. In der ersten Jahreshälfte 2002 entstanden nur 27 neue Gemeinden gegenüber mehr als 460 bei den Orthodoxen. Gemäß der kirchlichen Statistik gibt es in der Erzeparchie Lemberg und in den 7 Eparchien der UGKK (ohne die Exarchate in der Zentral-, Ost-, und Süd-Ukraine und ohne die Eparchien in Westeuropa, den USA und Kanada) 2.827.000 griechische Katholiken. Weitere 320.000 griechische Katholiken betreut die Eparchie Mukatschewo, die organisatorisch nicht zur UGKK gehört. Am zahl-

⁷ Ein markantes Beispiel bildet die Erklärung von Erzbischof Igor (Isitschenko), Erzbischof von Charkiv und Poltawa, in seiner Kirche gebe es nicht ungefähr 1.000 Gemeinden, wie das Staatliche Komitee der Religionen aufgrund der Zahl der offiziell registrierten Statuten der religiösen Organisationen mitteilt, sondern nur die Hälfte. Er sei seit langem bestrebt, in seiner Eparchie die nicht existierenden Gemeinden aus der Liste der registrierten Organisationen zu streichen, aber die Gesetze erlaubten ihm nicht, dies zu tun.

reichsten sind folgende griechisch-katholische Orden in der Ukraine: Basilianer, Redemptoristen, Studiten, Sluschebnitzky, Schwestern der Heiligen Familie und Obrutschnitsky.⁸

Protestantische und charismatische Gruppierungen

Eine vierte Gruppe religiöser Organisationen in der Ukraine bilden die protestantischen Gemeinschaften. Die größte sind die Evangeliums-christen-Baptisten (etwa 140.000 Getaufte), gefolgt von den Pfingstlern (zur größten pfingstlerischen Vereinigung zählen ungefähr 106.000 Mitglieder). Etwa 120.000 Menschen gehören zur ukrainischen Organisation der Zeugen Jehovas, etwa 70.000 zählt die Ukrainische Vereinigte Konferenz der Adventisten des Siebenten Tages.

Ein eigenes Problem stellt der Erfolg der „neuprotestantischen“ Bewegungen dar. Als Gründe dafür sind zu nennen die Entfremdung der heutigen ukrainischen Jugend von jenen Traditionen, die im Kräftefeld der orthodoxen Kirchen gewachsen sind; die Unbestimmtheit des geistigen Klimas, in dem die Sozialisation jener Generation stattfand, die Ende der achtziger und zu Beginn der neunziger Jahre die Volljährigkeit erreichte; die Dissonanz zwischen den geistigen Ansprüchen dieser Generation und den Antworten darauf von Seiten der traditionellen Kirchen; die außerordentliche Aktivität der ausländischen Missionare und ihre finanziellen Möglichkeiten, die bei weitem die Mittel der traditionellen ukrainischen Kirchen übersteigen, und auch die Besonderheiten dieser Bewegungen, insbesondere der charismatischen. Die charismatische Bewegung ist mit Sicherheit *nicht* eine „Professorenreligion“, wie S. Bulgakow 1910 den zeitgenössischen Protestantismus bezeichnete. Eher muss man die charismatische Bewegung als „Managerreligion“ bezeichnen. Im Unterschied zur Orthodoxie betrachtet sie den sichtbaren Wohlstand als Ausdruck der göttlichen Vorsehung, die sich nicht nur in eschatologischer Perspektive, sondern auch in „dieser Welt“ entfaltet. Die göttliche Liebe ist Folge und Resultat der konkreten Taten jedes einzelnen Individuums, und sein Erfolg im Leben gibt Zeugnis von der Beziehung Gottes zu ihm, von der Adäquatheit im Verstehen und Implementieren von Gottes Wille. M. Dearman, der die Wertorientierungen

⁸ Sluschebnitzky: veraltet für „Dienerinnen“; Obrutschnitsky: „die (mit Christus) verlobten Schwestern“.

der Mitglieder der Vereinigten Pfingstlerkirche der USA untersucht hat, kam zu dem Ergebnis, dass sie zur Rückkehr zu jenen Werten aufrufen, die nach ihrer Meinung Amerika groß gemacht haben. In den Gottesdiensten der ukrainischen Charismatiker nutzt man heute die gleiche Rhetorik und legt den Akzent auf die gleichen Werte, von denen Dearman berichtet hat. Die Soziologen bemühen sich seit langem, jene Ele-

Im Unterschied zur Orthodoxie betrachten die Charismatiker den sichtbaren Wohlstand als Ausdruck der göttlichen Vorsehung, die sich nicht nur in eschatologischer Perspektive, sondern auch in „dieser Welt“ entfaltet.

mente herauszufinden, die Grund für die besonders dynamische Verbreitung der charismatischen Bewegungen sind. Man muss offensichtlich zustimmen, dass für ihre Anhänger gerade die Manifestationen der geistlichen Gaben besondere Anziehungskraft haben, vor allem Heilungen, Prophetien, Zungenreden (und ihre Interpretation), Wunder und Exorzis-

mus. Bekanntlich gibt es insgesamt neun geistliche Gaben; sie werden nach einem dreifachen Prinzip klassifiziert: die drei Gaben der Kraft, der Offenbarung und der Zunge.⁹

Man muss daran erinnern, dass die „charismatische Erweckung“ der fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts die beiden Amerika erfasste und im Unterschied zur ersten pfingstlerischen Welle zu Beginn des Jahrhunderts weit über die Grenzen marginaler Größenordnung, der Unterklassen und der sozialen Peripherie hinausreichte. Diese Erweckung berührte auch die Episkopalkirche, die Methodisten, die Presbyterianer und selbst die Katholiken. Die suggestive Kraft dieser „Erweckung“ wurde vollkommen offensichtlich schon nach den ersten freien Kontakten der amerikanischen und skandinavischen Charismatiker mit den ukrainischen Pfingstlern. Wegen der Unsicherheit des persönlichen Erfolgs und des Fehlens irgendwelcher sicherer Garantien für die Bewahrung des eigenen Status ist „der neue Protestantismus“ ziemlich anziehend für Menschen, die die „neue Geistigkeit“ und garantierte Resultate

⁹ „In ihren Gottesdiensten erscheint das christliche Leben nicht als ein Weg des Pazifismus, der Opferbereitschaft und der Demut. Im Gegenteil, ‚Sieg‘, ‚Überwindung‘, ‚disziplinierter Verstand, der positiv denkt‘ und ähnliche Aufrufe hört man so häufig, dass man den Eindruck hat, man befindet sich auf einer Versammlung von Dale Carnegie“ (M. Dearman, Christ and Conformity. A Study of Pentecostal Values, in: JSSR, Bd. 12, Nr. 14, Dezember 1974, S. 443). Vgl. auch Juther P. Gerlach / Virginia H. Hine, Five factors crucial to the growth and spread of a modern religious movement, in: JSSR, Bd. 7, Nr. 1, Spring 1968, S. 23–39.

in der Kommunikation mit dem Transzendenten suchen. Eben deshalb sehen wir in den charismatischen Gemeinschaften mehr Menschen mit Erfolg im Vergleich zu den „alten Protestanten“ (so wie sie in der Ukraine tatsächlich existieren). Im Vergleich zu ihnen sind die Charismatiker ohne Zweifel eine stärker „kapitalistische“ Kirche; der Reichtum ruft hier nicht nur kein Misstrauen und keine Ungläubigkeit hervor, sondern er wird auf jede erdenkliche Weise angespornt. Eine Untersuchung, was Menschen motiviert, sich einer charismatischen Bewegung anzuschließen, die unter den Gläubigen der größten charismatischen Gemeinde in der Welt, der „Zentralen Kirche des Vollen Evangeliums“ in Seoul (500.000 Mitglieder) durchgeführt wurde, zeigte: 37,6 % der Befragten nannten als Hauptmotiv ihres Anschlusses an die Kirche „materiellen Wohlstand“, weitere 30,6 % Heilung und nur 16,9 % Erlösung.

Bekenntnisse der nationalen Minderheiten

Ungefähr 2 % der religiösen Gemeinden wurden von den nationalen Minderheiten gegründet: 105 von den reformierten Ungarn in Transkarpatien, etwa 200 von den Juden (unter Anstieg des Anteils der reformierten Synagogen). Weitere Gemeinden gründeten Armenier und Koreaner sowie Krimtataren und andere traditionell islamische Völkerschaften (ungefähr 400, davon beinahe 300 auf der Krim). Die Deutschen und die Schweden schufen eine kleine Zahl lutherischer Gemeinden.

Eine deutlich ethno-konfessionelle Färbung haben auch die römisch-katholischen Gemeinden (807 zu Beginn des Jahres 2001). Zwei Drittel von ihnen sind in den Gebieten Shytomyr, Lemberg, Chmelnytzkyi, Winniza und Ternopil konzentriert, wo der Löwenanteil der ukrainischen „Polonia“ lebt. Traditionell gehört auch ein Teil der Ungarn in Transkarpatien zur römisch-katholischen Kirche.

Der Prozess des Wiederaufbaus religiöser Strukturen

Noch Mitte der 1990er Jahre waren 15 % aller religiösen Organisationen der Ukraine im Gebiet Lemberg konzentriert, 9 % im Gebiet Ternopil, etwa 7 % und beinahe 8 % in Transkarpatien bzw. im Gebiet Iwano-Frankiwsk. Insgesamt befanden sich in den sieben westukrainischen Gebieten, die zu Beginn des Zweiten Weltkrieges außerhalb der Grenzen

der UdSSR lagen, mehr als die Hälfte aller religiösen Organisationen der Ukraine, was bei weitem den Anteil der Bevölkerung dieser Region an der Gesamtbevölkerung übertrifft. Vor Beginn der ersten wirklichen Schritte zur Liberalisierung der sowjetischen Kirchenpolitik waren 56 % der religiösen Vereinigungen der Ukraine in diesen Gebieten konzentriert, während es zugleich im Donbass weniger als 5 %, in den zwei Industriegebieten am Dnipro 2 % waren. Als nun die verstümmelte kirchliche Struktur die Möglichkeit zum Wiederaufbau in einem natürlichen Umfang erhielt, waren die Maßstäbe hauptsächlich religiöser Art, obgleich bestimmte politische und soziokulturelle Faktoren auch hier eine Rolle spielten.

Im Blick auf das Niveau dieser Bedürfnisse waren die regionalen Unterschiede außerordentlich groß. In der Westukraine, wo die Kirche eine Art parallelen soziokulturellen Kern zur offiziellen Kultur bildete, waren die religiösen Bedürfnisse zweifellos wesentlich höher als im Osten. Deswegen kann man es kaum als Paradox bezeichnen, dass in dem bevölkerungsmäßig kleinsten Gebiet Tschernowitz in den Jahren 1988 bis 1996 480 religiöse Organisationen entstanden, aber im größten Gebiet Donezk nur 406.

Die Kirche und alles mit ihr im Zusammenhang Stehende bleibt für eine erhebliche Zahl von Menschen in Galizien, Wolhynien, in der Bukowina und in Transkarpatien ein untrennbarer Bestandteil der Lebensführung und des Systems der sozialen Kommunikation – für die Bewohner des Südens und Ostens der Ukraine haben die religiösen Institute hingegen in erheblichem Umfang diese Funktionen verloren. Im übrigen beginnt sich die Situation langsam auszugleichen. So entfielen 1998 auf den außerordentlich stark mit religiösen Einrichtungen ausgestatteten Westen des Landes nur 13 % des gesamtukrainischen Wachstums an religiösen Gemeinden, aber auf den Donbass und das Gebiet Dnipropetrowsk 14,5 %, auf den Süden 18 % usw. Diese Tendenz hat sich in den Jahren 1999 bis 2001 verstärkt. Die Kirchen und religiösen Gemeinschaften erschließen jenen Raum, der als „religiöse Wüste“ galt. Dadurch kommt die hohe Wachstumsdynamik der Gemeinden im Laufe einer inzwischen ziemlich langen Zeit zustande. In den Jahren 1992 bis 1998 wurden jährlich mehr als 1.150 Gemeinden neu geschaffen, und im Jahre 2000 wurde in der Ukraine die Rekordsumme neuer Gemeinden mit 1.707 Neugründungen erreicht, die Hälfte davon orthodoxe.

Der relative Rückgang beim Tempo der Entstehung neuer religiöser Gemeinden Mitte der neunziger Jahre lässt sich offensichtlich folgender-

maßen erklären: Diejenigen, die bestrebt waren, eine religiöse Gemeinschaft zu schaffen, oder genauer gesagt eine faktisch schon bestehende zu legalisieren, taten dies. Man darf nicht vergessen, dass in Dutzenden von Siedlungen der Ukraine orthodoxe Gemeinden, die nach der Chruschtschowschen antireligiösen Kampagne ihre Registrierung verloren hatten, tatsächlich im Laufe der gesamten 25 Jahre fortexistierten. Aus Hunderten von Städten und Dörfern wurden in jedem Jahr Petitionen mit Bitten, eine Kirche zu eröffnen, in Kiew und in Moskau eingereicht. Der so genannte „religiöse Untergrund“ – Unierte, Pfingstler, Anhänger des Rates der Kirchen der Evangeliumschrsten-Baptisten, Zeugen Jehovas, Adventisten-Reformierte – war der größte in der gesamten UdSSR.

Wenn die wichtigste motivierende Kraft für die Gründung religiöser Gemeinden die religiösen Bedürfnisse sind, dann darf man unterstellen, dass seit Mitte der neunziger Jahre in erheblichem Umfang diejenigen begannen, religiöse Gemeinden zu gründen, bei denen dies Bedürfnis erst vor kurzem entstanden war. Die gesellschaftliche Atmosphäre, in der religiöse Werte oder zumindest Symbole und Verhalten eine Rolle spielen, griff über die Westukraine hinaus und erfasste allmählich den Osten und Süden des Landes. Mit geringen Ausnahmen halten sich die regionalen Eliten für verpflichtet, eine der orthodoxen oder in Galizien die unierte Kirche demonstrativ zu unterstützen. Dies führt abgesehen von allem anderen zu ziemlich energischen Aktivitäten beim Bau von Kirchen und entsprechend zur Gründung neuer Gemeinden; jährlich werden in der Ukraine mehr als 400 Kultgebäude errichtet. Hinzu kommt das Bemühen der Eparchialbischöfe und leitenden Presbyter, das Netz der bestehenden Gemeinden zu erweitern. Eine immer größere Verbreitung findet die Einrichtung von Kirchen und Kapellen bei Krankenhäusern, Haftanstalten, Hochschulen usw., die dann auch ihre kleinen Gemeinden haben, häufig ihr eigenes Statut registrieren und infolgedessen in die offizielle Statistik eingehen.

Wenn die wichtigste motivierende Kraft für die Gründung religiöser Gemeinden die religiösen Bedürfnisse sind, dann darf man unterstellen, dass seit Mitte der neunziger Jahre in erheblichem Umfang diejenigen begannen, religiöse Gemeinden zu gründen, bei denen dies Bedürfnis erst vor kurzem entstanden war.

Abschließend ist festzustellen, dass sich in der ersten Jahreshälfte 2001 diese Tendenzen fortgesetzt haben. 802 Gemeinden wurden neu gegründet, die Hälfte davon orthodoxe. Die Zahl der Kirchen und religiösen Organisationen vergrößert sich jedoch nicht mehr durch

Wachstum in der Westukraine, denn nur eine von sieben neuen Gemeinden entstand in den sieben westukrainischen Gebieten. Die geringste Zahl, nämlich zwei Gemeinden, bildete sich im Gebiet Iwano-Frankiwsk, wo es offensichtlich keine Reserven für das Wachstum religiöser Organisationen mehr gibt. Die meisten, nämlich 73, entstanden hingegen im Gebiet Donezk.¹⁰ Wie sich die Situation weiter entwickelt, bleibt angesichts der unsicheren gesellschaftlichen Verhältnisse abzuwarten.

- Aus dem Russischen übersetzt von Nadja Simon.

¹⁰ Einen sehr hohen Wachstumsanteil hatten zuletzt die protestantischen und islamischen Gemeinden (Protestanten z. B. im Gebiet Donezk: 70 %, auf der Krim 23 %, dort weitere 40 % Zuwachs für die Muslime). In folgenden Regionen kam der Zuwachs im wesentlichen durch orthodoxe Gemeinden zustanden: Podolien, Shytomyr sowie einige zentralukrainische und südliche Gebiete.

Völker auf der Suche nach Frieden und Freiheit im Kaukasus

Die Kaukasusregion spielt in geographischer und kultureller Hinsicht eine Brückenrolle zwischen den osteuropäischen und den zentralasiatischen Regionen. Die scheinbar überschaubare Region zeichnete sich in ihrer Geschichte und Gegenwart durch eine bunte Vielfalt der Volks-, Religions- sowie Sprachengemeinschaften aus. Einerseits wurde die Selbstbehauptung der zahlreichen Völker hinsichtlich ihrer sprachlichen, religiösen und kulturellen Eigenheiten durch die natürliche Einkammerung der Gebirgsregion gefördert, in der sie relativ isoliert und beschirmt lebten. Andererseits führte der Schutz der Handelswege und ihre Sicherung durch die Bewohner des Kaukasus schon früh zur Entstehung von Konflikten sowohl untereinander als auch mit den politischen Großmächten, die die Region in ihr Herrschaftsgebiet einzugliedern versuchten. Auch angesichts der jüngsten Entwicklungen ist der Kaukasus eine Krisenregion geblieben.¹

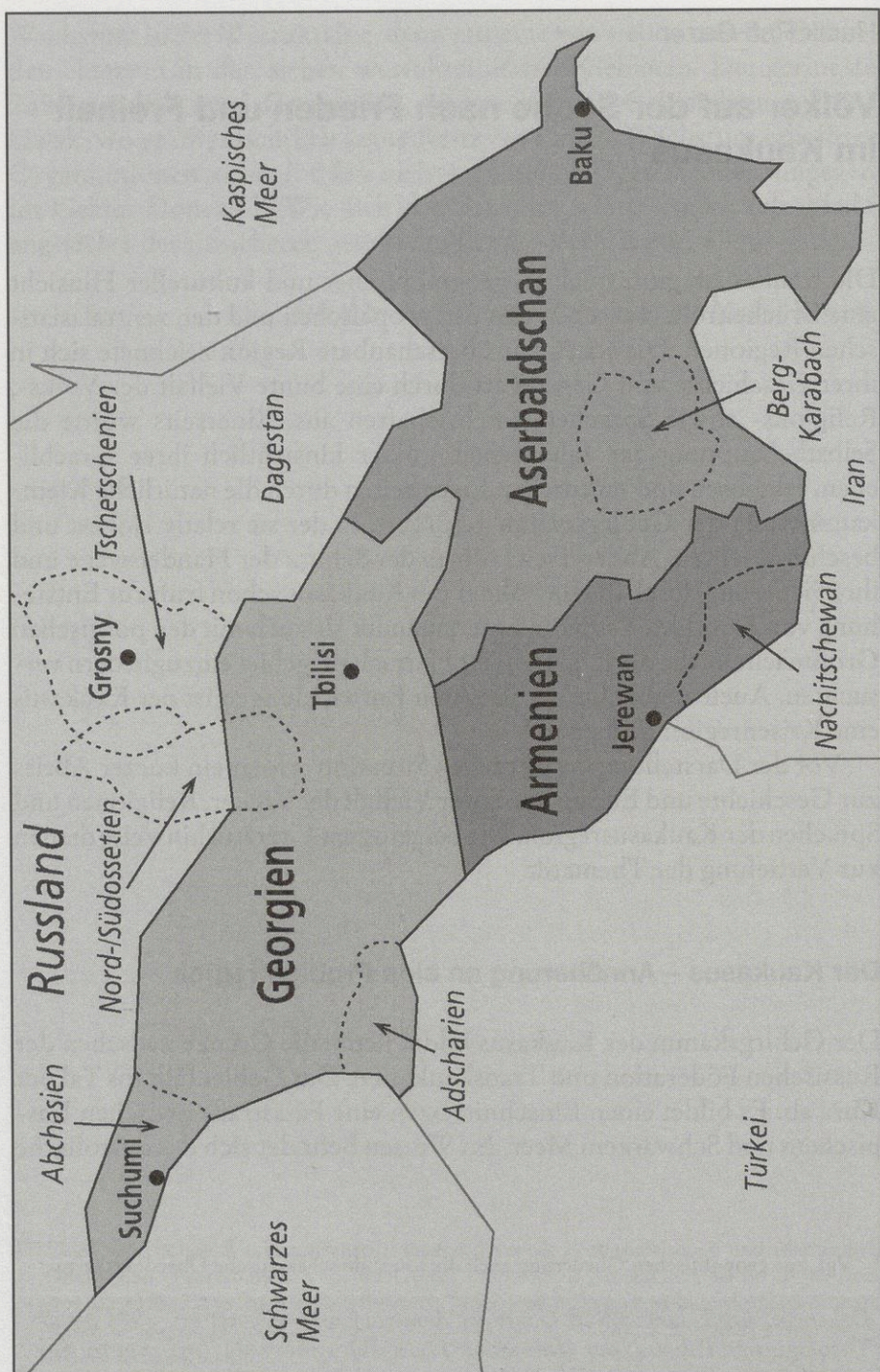
Vor der Darstellung der aktuellen Situation erfolgt ein kurzer Abriss zur Geschichte und Entwicklung der Vielfalt der Völker, Religionen und Sprachen der Kaukasusregion. Die beigefügten Literaturhinweise dienen zur Vertiefung der Thematik.

Der Kaukasus – Annäherung an eine Problemregion

Der Gebirgskamm des Kaukasus bildet heute die Grenze zwischen der Russischen Föderation und Transkaukasien. Das Gebiet fällt ins Tal der Kura ab. Es bildet einen Einschnitt bzw. eine Passstraße zwischen Kaspischem und Schwarzem Meer. Im Westen befindet sich das anatolische

¹ Vgl. zur geopolitischen Gliederung auch die folgende schematische Übersichtskarte.

Dr. theol. habil. Hacik Rafi Gazer ist Armenier und arbeitet seit 1994 an der Theologischen Fakultät der Universität Halle-Wittenberg als Kirchenhistoriker.



Hochland. Im Süden besteht durch das Araxtal die Verbindung über Armenien nach Persien. Von Norden nach Süden gliedert sich der Kaukasus mit einer Gesamtfläche von 440.000 Quadratkilometern in fünf naturräumliche Großeinheiten, das Kaukasusvorland, den Großen Kaukasus, die Transkaukasische Senke, den Kleinen Kaukasus und das Hochland von Armenien.

Wegen dieser geographischen Gegebenheiten war der Aufbau von Großreichen im Kaukasus nicht möglich. Von den großen Invasionen der Hunnen und Mongolen blieben die Kaukasier zunächst verschont. Seit dem 16. Jh. wurde das Gebiet dann aber zum Spielball der Machtinteressen zwischen dem Osmanischen und dem Persischen Reich. Von Russland blieb der Kaukasus allerdings bis ins 18. Jahrhundert unabhängig. Ab diesem Zeitpunkt betrieb Russland dann aber verstärkt Machtpolitik in dieser Region.

Seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts kämpften die russische und osmanische Großmacht um die Vorherrschaft im Kaukasus. Seit Beginn des 19. Jahrhunderts war dieser dann hauptsächlich der russischen Eroberungspolitik ausgeliefert. Nach dem Ersten Weltkrieg wurde der Kaukasus Teil der Sowjetunion.

Mit der Gründung der Sowjetrepubliken entstanden im Laufe der zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts mehrere autonome Gebiete, autonome Teilrepubliken sowie selbständige Sowjetrepubliken. Autonome Gebiete waren das Adygeische, das Karatschajewo-tscherkessische sowie das Berg-Karabachische. Autonome sowjetsozialistische Republiken waren Kabardino-Balkarien, Nordossetien, Tschetscheno-Inguschien, Dagestan, Abchasien, Adscharien, Südossetien und Nachitschewan. Georgien, Armenien und Aserbaidschan hatten den Status einer selbständigen Sowjetrepublik.

Seit dem 16. Jh. wurde der Kaukasus zum Spielball der Machtinteressen zwischen dem Osmanischen und dem Persischen Reich. Im 18. Jahrhundert trat dann Russland hinzu.

Seit 1989/1990 veränderte sich die politische Landschaft erneut und damit auch der Status der genannten Gebiete. Adygien und Karatschajewo-Tscherkessien, vormals autonome Gebiete, traten der Russischen Föderation als Republiken bei. Außerdem gab es einseitige Unabhängigkeitserklärungen gegenüber den übergeordneten Republiken. So erklärten sich Abchasien, Adscharien und Südossetien gegenüber Georgien, Berg-Karabach gegenüber Aserbaidschan sowie Inguschien und Tschetschenien gegenüber der Russischen Föderation für unabhängig. Einige

der genannten Republiken wurden im Gegenzug von ihren ehemaligen übergeordneten Republiken einseitig für aufgehoben erklärt, so Berg-Karabach durch Aserbaidshan und Südossetien durch Georgien.

Die postsowjetischen Verwaltungs- und nationalen Gebietseinheiten im Kaukasus haben also inzwischen unterschiedlichen Charakter und Rechtsstatus. Im Rahmen dieses Prozesses begann bei allen Völkern auch eine verstärkte Rückbesinnung auf die eigene Geschichte, Muttersprache und Religion. Daraus resultierten jedoch weitere Streitigkeiten, die bei der Betrachtung der Kaukasusregion ganz besonders beachtet werden müssen.

Annäherung an die Sprachen des Kaukasus

Zwar macht der Kaukasus nur 2 % des Territoriums der ehemaligen Sowjetunion aus. Dennoch leben dort fast 30 Millionen Menschen in etwa 60 Völker-, Sprachen-, und Religionsgemeinschaften. Sprachenvielfalt ist für den Kaukasus geradezu charakteristisch. Die Kaukasische Sprachfamilie gliedert sich wie folgt:

- Zur Kartveli-Gruppe zählen die südkaukasischen Sprachen der Georgier, der Mingrelier, der Lazen und der Svanen.
- Zu den westkaukasischen Sprachen gehören die Sprachen der Abchassen, der Abazinen, der Kabardiner, der Tscherkessen und der Adyger.
- Dem Ostkaukasischen werden die Sprachen der Tschetschenen, der Inguschen, der Kisten und der Babci gerechnet.
- Zur Avaro-Andischen Sprache zählen die der Avaren, der Laken, der Daruga, der Tabasaranen, der Lesgiher, der Aghuler, der Rutuler, der Chahchuren, der Budugen, der Kryz, der Chynalug und der Uden.
- Zur indoeuropäischen Sprachfamilie gehören die Armenier.
- Außerdem kommt die altaische Sprachfamilie bzw. die der turksprachigen Völker hinzu. Dazu zählen die Sprachen der Nogaier, der Balkaren, der Karatschaier, der Aserbaidshaner, der Kumyken und der Turkmenen.
- Zur mongolischen Gruppe gehört schließlich noch die Sprache der Kalmyken.

Annäherung an die religiöse Landschaft des Kaukasus

Christentum und Islam prägen heute in unterschiedlichen Gestalten die religiöse Landschaft. Die einzelnen Facetten spiegeln nicht zuletzt die Beherrschung des Kaukasus durch die verschiedenen Großmächte wider.

Perser in schiitischer und Türken in sunnitischer Form prägten im Rahmen ihrer Machtentfaltung auch in religiöser Hinsicht breite Landstriche. Russland war seit dem 18. Jh. als Kolonialmacht politisch die prägende Macht. In religiöser Hinsicht blieben die russischen Machtinteressen allerdings ohne Auswirkungen. Die Russische Orthodoxe Kirche wurde im Kaukasus nicht dominant, denn das Christentum hatte dort schon wesentlich früher Eingang gefunden. Bereits im 4. und 5. Jahrhundert wandten sich Teile der Region, besonders Armenien und Georgien, dem Christentum zu. Die Armenische Apostolische Kirche und die Georgisch Orthodoxe Kirche stehen beide in der östlichen Tradition der Christenheit.

Die Christianisierung der Völker des Nordkaukasus vollzog sich zwischen dem 6. und dem 13. Jahrhundert durch die Georgier und Abchasen. Im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts entstand bei den Armeniern die mit Rom unierte Armenisch-katholische Kirche sowie die Armenisch-protestantische Kirche mit je eigenen Kirchengemeinden. Die Zusammenarbeit zwischen der Armenischen Apostolischen, der Armenisch-katholischen sowie der Armenisch-protestantischen Kirche verläuft heute in einem konstruktiven entspannten ökumenischen Miteinander. Die Armenisch-katholischen Gemeinden hatten allerdings in Armenien nur bis 1927 eigene Priester. Nach der politischen Wende 1989/90 wurde die seelsorgerliche Betreuung der 300.000 katholischen Armenier in Armenien und im südlichen Georgien wieder aufgenommen. Die in Venedig und in Wien ansässigen Mitglieder der Mechitharisten-Bruderschaft engagieren sich dort in herausragender Weise.

Bei der Entstehung weiterer protestantischer Gemeinden im Kaukasus war die Missionstätigkeit der Basler Missionsgesellschaft ausschlaggebend. Einen Spezialfall bilden deutsche Gemeinden, die auf württembergische Auswanderer im Jahre 1816/17 zurückgehen. Sie hatten teils aus Hungersnot, teils aus religiösen Gründen ihre Heimat verlassen, um auf das von dem württembergischen Pietisten Johann Albrecht Bengel vorausgesagte Weltende im Jahre 1836 zu warten. Der osmanische Staat gestattete diesen Christen jedoch nicht, sich in Jerusalem nieder zu las-

sen, um dort die Wiederkunft des Herrn zu erwarten. Als Ausweichlösung verfielen sie dann auf die Idee, das Weltende an einem anderen Bergungsort, am Berg Ararat im Kaukasus, zu erwarten. Unter dem Schutz Russlands und des Zaren Alexander I., der sich pietistischen Kreisen gegenüber sehr wohlwollend verhielt, kamen sie in den Kaukasus. Allein in der Nähe von Tiflis entstanden sieben Dörfer.

Seit dem 8. Jahrhundert kamen arabische Stämme und mit ihnen der Islam über Armenien und Georgien in den Kaukasus. Damit war der Kaukasus das nördlichste Stück der islamischen Welt. Er blühte dann besonders unter persischem und osmanischem Einfluss zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert auf. Die Islamisierung großer Teile des Kaukasus setzte aber schon früher ein, denn bereits im 12. Jahrhundert traten die Tscherkessen, im 16. Jh. die Kabardiner zum Islam über; im 17. Jahrhundert folgten die Balkaren, die Tschetschenen und die Inguschen. Die Osseten blieben etwa zur Hälfte Christen. Die Aseris (Aserbaidzchaner) bekennen sich mehrheitlich zur schiitischen Richtung des Islams; im nördlichen Teil Aserbaidzschans ist aber auch der sunnitische Islam verbreitet. Weitere islamische Völker sind die Ingilonen, Talysen, Lazen und Teile der Abchasen sowie der Adscharen. In Baku und Machachkale befinden sich islamische religiöse Verwaltungen. In Inguschien und in Tschetschenien gibt es sogar eigene islamische Direktorate.

Schließlich haben auch frühzeitig jüdische Gruppen in Kaukasien eine Heimat gefunden. Gemeinden finden sich in Dagestan, in Georgien, in Armenien und in verschiedenen Orten des Transkaukasus.

Annäherung an die Konfliktparteien im Kaukasus

Die breite Heterogenität hinsichtlich der Ethnien und Sprachen ist ein prägender Faktor für das Zusammenleben in der Kaukasusregion. Alle Republiken des Kaukasus sind Entwicklungsländer, deren Wirtschaftslage sich in den vergangenen Jahren kaum verbessert hat. Verschärfend tritt hinzu, dass sich die meisten Teilgebiete seit der Auflösung der Sowjetunion in kriegesischen Auseinandersetzungen miteinander befanden bzw. immer noch befinden.

Fragt man nach den Ursachen der Streitigkeiten, so ist die Antwort nicht allein im ethnischen Gefüge Kaukasiens zu suchen. Die politische Aufteilung des Raumes und seine ethnischen Strukturen stimmen infolge der stalinistischen Territorialpolitik heute an vielen Orten nicht mehr

überein. Territorialfragen erweisen sich als Hauptstreitpunkt. Die bizarre Gegensätzlichkeit der Kaukasier tritt dabei verschärfend in Erscheinung. In kultureller Hinsicht streben die Völker nach lang anhaltender Unterdrückung die bewusste Bewahrung und Weitergabe der eigenen kulturellen Identität an. Politisch pochen sie nach jahrzehntelanger zaristischer und sowjetischer Überfremdung auf Selbstständigkeit, die

Ursache für die Streitigkeiten im Kaukasus ist neben dem ethnischen Gefüge die politische Aufteilung des Raumes.

sie um keinen Preis aufgeben wollen. Kompromisse werden dadurch erheblich erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht. Erforderlich wären die Revision der bestehenden Grenzen, die Rückgabe enteigneter Terri-

torien, eine territorial-kulturelle Autonomie und eine Veränderung des bisherigen politischen Status einiger Regionen. Doch scheint es fast unmöglich, die Frage zu lösen.

Die kriegesischen Auseinandersetzungen zwischen den einzelnen Gebieten blockierten bisher die dringend notwendigen Wirtschaftsreformen. Durch die politischen Konflikte ist die Wirtschaft Transkaukasiens weitgehend zum Stillstand gekommen. Unsichere Handelsrouten schrecken Investoren aus dem Ausland ab. Die Sicherung der Transportwege – besonders für das Öl aus dem Kaspischen Meer – ist nach wie vor nicht geklärt. Die alte Nomenklatura aus sowjetischer Zeit wurde an vielen Orten nicht abgelöst. Eine schmale Schicht von Neureichen, die sich von Leibwächtern bis zu gepanzerten Limousinen alles leistet, ist in den alten Klans organisiert. Die Perspektivlosigkeit der Bevölkerungsmehrheit führt zu großen Abwanderungswellen in den einzelnen Republiken. Allein aus der Republik Armenien, deren Bevölkerung 1990 etwa 3,5 Millionen Einwohner zählte, sind in den letzten zehn Jahren über 800.000 Menschen emigriert.

Hinzu kommt, dass im Zuge des Entkolonialisierungsprozesses des Kaukasus die alten Feindschaften religiös instrumentalisiert werden. Jedoch handelt es sich, wenn man genau hinsieht, bei den Konflikten nicht nur um eine Auseinandersetzung zwischen Christen und Moslems, wie oft vereinfachend dargestellt wird. Viele Kämpfe werden auch innerhalb der jeweiligen Religions- und Konfessionsgemeinschaft ausgetragen.

Der bewaffnete Widerstand der „islamischen“ Tschetschenen richtet sich nicht allein gegen die „christlichen“ Russen. Die Tschetschenen kämpfen auch gegen die dagestanische Nachbarbevölkerung, also gegen

ein islamisches Nachbarvolk. In Dagestan leben 35 Völkerschaften in 600 Gemeinden; die Ältesten der Gemeinden sind oft Geistliche. In der dagestanischen Hauptstadt Machatschkala befand sich eines von vier sowjetischen Muftiaten. In Dagestan hatte der Islam bereits im 7. und 8. Jh. Eingang gefunden. In Tschetschenien breitete sich der Islam hingegen erst im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts aus. Das Beispiel zeigt, dass die Ursachen des Konfliktes zwischen Tschetschenien und Dagestan bzw. Russland nicht in der religiösen Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam liegen. Es geht auch nicht um den konfessionellen Vorrang des sunnitischen oder schiitischen Islams, sondern um Konflikte mit hauptsächlich nationalistischer Prägung.

Dieselbe Komplexität des Problems ist auch in Georgien anzutreffen. In Georgien leben ca. 5,5 Millionen Menschen. Davon sind 70 % Georgier, der Rest verteilt sich auf weitere Völkerschaften, u. a. Armenier, Abchasen, Adscharen, Osseten und Aseris. Zu den 400.000 Muslimen in Georgien zählen die Lazen, die Adscharen, die Osseten und teilweise die Abchasen. Nach der politischen Wende brach Krieg in Abchasien (Selbstbezeichnung Apsua) aus, das am Nordufer des Schwarzen Meeres gegenüber der Türkei liegt. Er endete, nachdem russische Truppen die Abchasen unterstützt hatten, 1993 mit der Abspaltung dieser Provinz von Georgien. Sie umfasst 8.600 Quadratkilometer; von den ca. 500.000 Einwohnern wohnen 110.000 in der Hauptstadt Suchumi. Ein großer Teil der georgischen Bewohner Suchumis (etwa 45 % der gesamten Einwohnerschaft) floh nach Tiflis. Die Frage des endgültigen politischen Status der Abchasen bleibt aber bis jetzt ungeklärt. Auch hier kämpften also nicht christliche Georgier gegen eine islamische Gruppe. Der Konflikt entfaltete sich vielmehr quer durch die religiösen Bindungen. Das-

Der Konflikt zwischen Armeniern und Aseris um Berg-Karabach kann nicht allein als islamisch-christliche Auseinandersetzung interpretiert werden.

selbe gilt für den Konflikt im islamischen Ossetien. Die Südosseten streben seit einigen Jahren den Anschluss an Nordossetien an und kämpfen gegen die Georgier.

Die Wunden des Erdbeben von 1988 waren in Armenien noch offen, als 1989 der Krieg in Berg-Karabach ausbrach. Die von Aserbaidschan durchgeführte Energieblockade erschwerte in den folgenden Jahre zusätzlich den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Transformationsprozess, so dass die Wirtschaft Armeniens völlig am Boden lag. Die Versorgung einer großen Zahl von Flüchtlingen aus dem ehemaligen Sowjetaserbaid-

schan war nur mit Unterstützung der Internationalen Hilfsorganisationen zu bewältigen. Beim Konflikt um Berg-Karabach stellte sich die Türkei auf die Seite Aserbaidschans und sperrte die Grenzen zur Republik Armenien. Das seit dem Ersten Weltkrieg traumatisierte armenische Volk fühlte sich angesichts dieser Lage existenziell bedroht. Mit militärischer und logistischer Unterstützung Russlands konnten sich die Armenier jedoch gegen die Angreifer behaupten. Nach grausamen Gewaltakten auf beiden Seiten kam es Mitte 1994 in Berg-Karabach zum Waffenstillstand. Die Armenier in Berg-Karabach riefen die Republik aus. Auf dem dortigen Territorium lebende Aseris verließen fluchtartig ihre Heimat und ließen sich meist in Baku nieder.

Die Ursachen des Konfliktes zwischen Armeniern und Aseris als islamisch-christliche Auseinandersetzung zu interpretieren, dürfte auch im Falle des Berg-Karabach-Konfliktes nicht zutreffend sein. Durch die Vermittlung des Weltkirchenrates trafen sich der aserische Mufti (mit Sitz in Baku) Allahschükür Paschazadeh und das armenische Kirchenoberhaupt Katholikos Vasken I. (mit Sitz in Etschmiadsin) im Februar 1993 in Montreux in der Schweiz und erklärten in einem Kommuniqué, dass es sich bei dieser Konfrontation nicht um einen religiösen Konflikt handelt. Die Republik Berg-Karabach ist bis heute von der internationalen Staatengemeinschaft nicht anerkannt. So bleibt die Entwicklung dieser Region weiterhin im Ungewissen.

Die Zukunft der Kaukasusregion

Im Kaukasus wird eine friedliche Zukunft von der Beantwortung einer entscheidenden Frage abhängen. Es wird nicht die Frage sein, wem diese Enklave, jene Exklave, dieser Landstrich oder jene Republik ausschließlich gehört und wem nicht. Vielmehr wird zu klären sein, wie die Menschen im Kaukasus ein Zusammenleben gestalten, in dem die Normen der internationalen Völkergemeinschaft – Toleranz, Menschenrechte sowie Achtung des Lebens und der Umwelt – Anwendung finden werden. Diese Werte müssen im Kaukasus neu buchstabiert werden. Inzwischen sind einige Kaukasusrepubliken Mitglied des Europarates geworden. Zu hoffen bleibt, dass die Mitglieder des Europarates partnerschaftlich die Kaukasus-

Werte wie Toleranz, Menschenrechte sowie Achtung des Lebens und der Umwelt müssen im Kaukasus neu buchstabiert werden.

region auf der Suche nach Frieden und Versöhnung unterstützen.

Darüber hinaus spielt der Aufbau bzw. Wiederaufbau eines modernen Bildungswesens in der Region eine entscheidende Rolle, denn es ist notwendig, der heranwachsenden Generation eine Perspektive zu bieten. Das von der Volkswagen-Stiftung im Jahre 2000 ins Leben gerufene Programm „Zwischen Europa und Orient – Mittelasien/Kaukasus im Fokus der Wissenschaft“ lenkt einerseits das Forschungsinteresse in Deutschland auf die Kaukasusregion und fördert andererseits Projekte vor Ort. Am Zentralasien-Seminar der Humboldt-Universität Berlin wurde im April 2001 ein von der Volkswagen-Stiftung gefördertes zweijähriges „Aufbaustudium Mittelasien/Kaukasien“ mit Master-Abschluss eingerichtet. Im Rahmen des neuen Studienganges sollen regionalspezifische Kenntnisse und fachliche Kompetenz vermittelt werden.

Es wäre zu wünschen, dass durch die genannten Programme die Kooperation zwischen kompetenten Fachkräften zur Bewältigung der vielfältigen Aufgaben in der Kaukasusregion gefördert wird.

Literaturhinweise

Arat, Mari Kristin: Die Wiener Mechitharisten. Wien 1990.

Auch, Eva-Maria (Hrsg.): Lebens- und Konfliktraum Kaukasien. Gemeinsame Lebenswelten und politische Visionen der kaukasischen Völker in Geschichte und Gegenwart. Großbarkau 1996.

Duve, Freimut / Tagliavini, Heidi (Hrsg.): Kaukasus – Verteidigung der Zukunft. 24 Autoren auf der Suche nach Frieden. 2. Aufl. Wien 2001.

Kaufmann, Rainer: Kaukasus. Georgien, Armenien, Aserbaidschan. München 2000.

Lerch, Wolfgang Günter: Der Kaukasus: Nationalitäten, Religionen und Großmächte im Widerstreit. Wien 2000.

Mangott, Gerhard (Hrsg.): Brennpunkt Südkaukasus: Aufbruch trotz Krieg, Vertreibung und Willkürherrschaft? (Laxenburger Internationale Studien, Bd. 14). Wien 1999.

Nielsen, Fred: Wind, der weht. Georgien im Wandel. Frankfurt/Main 2000.

Pietzonka, Barbara: Ethnisch-territoriale Konflikte in Kaukasien: Eine politisch-geographische Systematisierung. Baden-Baden 1995.

Pleitgen, Fritz: Durch den wilden Kaukasus. Frankfurt/Main 2002.

Sapper, Manfred: Russland und der zweite Tschetschenienkrieg. (Untersuchungen der FKKS 22/1999). Mannheim 1999.

Wahl, Detlev: Lexikon der Völker Europas und des Kaukasus. Rostock 1999.

EMPFEHLEN & GENIEßEN

Als Leser unserer Zeitschrift kennen und schätzen Sie die vielen Vorteile eines Jahresabonnements von „Ost-West. Europäische Perspektiven“. Empfehlen Sie uns jetzt Ihren Freunden, Kollegen und Bekannten. Wenn Sie einen neuen Abonnenten für OWEP gewinnen können, belohnen wir Ihr Engagement mit einer guten Flasche Wein aus dem Rheingau.



JA, ICH BESTELLE...

die Zeitschrift „Ost-West. Europäische Perspektiven“ im Abonnement (4 Hefte pro Jahr) zum Preis von € 18,40 / SFr 33,50 zzgl. Zustellgebühr.

Antwort

Matthias-Grünwald-Verlag GmbH
Herrn Josef Wagner
Postfach 3080

D-55020 Mainz

Fax: +49 / (0) 6131 / 92 86 26

WERBER:

Kunden-Nummer

Vorname / Name

Straße / Hausnummer

Land / PLZ/Ort

NEU-ABONNENT:

Vorname / Name

Straße / Hausnummer

Land / PLZ/Ort

Datum / 1. Unterschrift

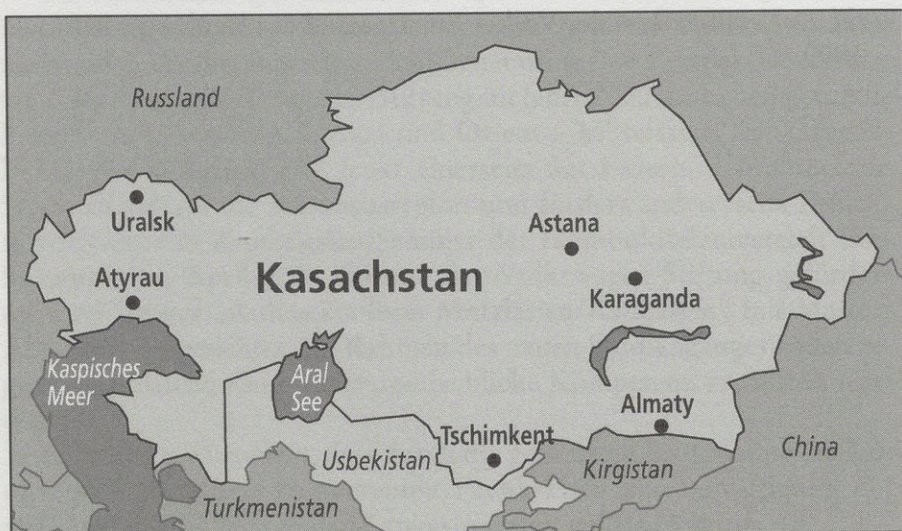
VERTRAUENSGARANTIE:

Innerhalb einer Woche kann ich durch Mitteilung an den Verlag diese Abo-Vereinbarung schriftlich widerrufen.

Datum / 2. Unterschrift



Länderinfo Kasachstan



Fläche: ca. 2,7 Millionen km²
(davon liegt ein kleiner Teil in Europa, d. h. Kasachstan ist ein eurasischer Staat)

Einwohner: ca. 15 Millionen

Hauptstadt: Astana (Akmola, Zelinograd), früher Almaty

Ethnische Gruppen:

Kasachen	53,4 %
Russen	30,0 %
Ukrainer	3,7 %
Usbeken	2,5 %
Deutsche	2,4 %
Tataren	1,4 %
Andere	6,6 %

Amtssprachen: Kasachisch und Russisch

Politisches System

Präsidialrepublik seit 1991. Das Parlament besteht aus zwei Kammern (Senat und Unterhaus). Kasachstan ist in 18 Verwaltungsbezirke gegliedert (16 Gebiete, Stadtbezirke Astana und Almaty)

Staatsoberhaupt: Nursultan A. Nasarbajew (seit Dezember 1991)

Ökonomische und soziale Rahmendaten

Kasachstan ist reich an Bodenschätzen, insbesondere Erdöl und Erdgas. Mit den Exporterlösen können anspruchsvolle Investitionsvorhaben, z. B. bei der Verle-

gung des Regierungssitzes von Almaty nach Astana, finanziert werden. Es gibt allerdings sehr große Unterschiede zwischen Stadt und Land, veralteter Industrie (Kohlebergbau im Raum Karaganda) und moderner Erdölindustrie. Deutschland ist von den EU-Ländern der wichtigste Wirtschaftspartner Kasachstans. – 35 % der Einwohner leben unter der Armutsgrenze. (Nach dem Human development Index nimmt Kasachstan Platz 75 ein, unmittelbar nach der Ukraine.)

Religionszugehörigkeit

53,9 %	Moslems
19,3 %	Orthodoxe
1,6 %	Protestanten
1,2 %	Katholiken
1,7 %	neue religiöse Bewegungen
22,3 %	keine Angaben/nicht religiös

Kirchliche Strukturen

Kasachstan war das erste GUS-Land, das 1998 mit dem Vatikan ein konkordatsähnliches Abkommen unterzeichnete. Der Papstbesuch im Jahr 2001 war nicht nur ein großes Ereignis für die Christen, sondern auch für die Gesamtbevölkerung.

Die *muslimischen* Gläubigen gehören meistens zu den Sunniten; islamischer Fundamentalismus ist nicht typisch für Kasachstan.

Die *orthodoxe* Kirche ist Bestandteil der russisch-orthodoxen Kirche. Organisatorisch gliedert sie sich in 3 Diözesen (Almaty, Tschimkent und Uralsk). Die *evangelische* Kirche gehört zur ELKRAS (Evangelisch-lutherische Kirche in Russland und anderen Staaten). Daneben gibt es noch weitere protestantische Kirchen.

Die *katholische* Kirche in Kasachstan ist unterteilt in die Diözese Karaganda und 3 Apostolische Administraturen in Almaty, Astana und Atyrau.

Renovabis-Projekte und Schwerpunkte der Förderung

Wie in Russland und der Ukraine stand anfangs der Wiederaufbau kirchlicher Strukturen, d. h. Bau von Kirchen, Kapellen, Schwestern- und Pfarrhäusern, im Mittelpunkt der Projektförderung. Kasachstan hat außerdem ein überdiözesanes Priesterseminar für alle fünf Länder Mittelasiens in Karaganda, das ebenfalls Unterstützung benötigt. Schrittweise wird inzwischen der Schwerpunkt der Projektförderung auf Jugend- und Sozialarbeit verlagert.

Interessante Internet-Adressen

<http://www.botschaft-Kasachstan.de> (allgemeine Informationen)

<http://www.Osteuropa.ch> (allgemeine Informationen)

<http://www.rc.net/kazakhstan/De/gen.htm> (Katholische Kirche)

Länderinfo Usbekistan



Fläche: 447.000 km²
Einwohner: ca. 25 Millionen
Hauptstadt: Taschkent
Ethnische Gruppen:

Usbeken	77 %
Russen	6 %
Tadschiken	5 %
Kasachen	4 %
Tataren	2 %
Karakalpaken	2 %
Andere	4 %

Amtssprachen: Usbekisch und Russisch

Politisches System

Präsidialrepublik seit 1992. Das Parlament besteht aus einer Kammer („Hohe Versammlung“). Usbekistan ist in 12 Verwaltungsbezirke gegliedert; außerdem zählt die Autonome Republik Karakalpakistan zu Usbekistan.

Staatsoberhaupt: Islam A. Karimow (seit Dezember 1991)

Ökonomische und soziale Rahmendaten

Usbekistan ist reich an Rohstoffen aus landwirtschaftlicher Produktion und Bodenschätzen. Hauptexportprodukte sind Baumwolle und Gold. Das Sinken der Weltmarktpreise wirkt sich allerdings hemmend auf die wirtschaftliche Entwicklung aus. (Nach dem Human development Index nimmt Usbekistan Platz

99 ein und steht damit an vorletzter Stelle aus dem Bereich der GUS, schlechter steht nur Tadschikistan mit Platz 103; Moldawien hat Platz 98.) Seit 2002 besteht ein Abkommen mit dem IWF, worin sich die Regierung zu weitergehenden Reformen verpflichtet hat.

Religionszugehörigkeit

88 %	Moslems
9 %	Orthodoxe
3 %	andere

Kirchliche Strukturen

Offiziell wird in Usbekistan die Religionsfreiheit verfassungsmäßig gesichert, und trotz des hohen Anteils vorrangig sunnitischer Moslems ist Usbekistan ein weltlicher Staat. Das Religionsgesetz ist aber ziemlich restriktiv. Es gibt immer wieder Berichte über Einschränkungen vor allem für neue protestantische religiöse Bewegungen.

Die *orthodoxe* Kirche ist Bestandteil der Russischen Orthodoxen Kirche. Diese ist in der Diözese Taschkent zusammen gefasst.

Die *Katholiken* bilden eine verschwindend kleine Minderheit. Bis 1997 gehörten sie 1997 zur Apostolischen Administratur Kasachstan und Mittelasien, 1997 wurde eine Missio sui iuris mit Sitz in Taschkent errichtet. Außerdem gibt es katholische Gemeinden in Samarkand, Buchar, Fergana und Urgentsch.

Renovabis – Projekte und Schwerpunkte der Förderung

In dieser absoluten Diaspora konzentriert sich die Hilfe von Renovabis auf die Sicherung der Pastoralarbeit (Wiederaufbau der Kirche in Taschkent, Kapellen, Autos, Jugendarbeit). Die Arbeit in Usbekistan macht nur einen sehr kleinen Teil am Gesamtbudget aus.

Interessante Internet-Adressen

<http://www.uzbekistan.de> (allgemeine Informationen)

<http://www.Osteuropa.ch> (allgemeine Informationen)

<http://www.agnuz.info> (Katholische Kirche)

Forschungsinstitut
für Philosophie Hannover

Commerzbank-Fellowships

Ausschreibung von zwei Forschungsstipendien



Bewerbung bis zum 1. April 2003

Das Forschungsinstitut für Philosophie Hannover, eine kirchliche Stiftung des öffentlichen Rechts, will in relevanten und aktuellen sozioethischen Fragen, die im Schnittpunkt von Wissenschaft, Kultur, Religion, Ethik und Politik stehen, einen Beitrag zu zivilgesellschaftlichen Verständigungsprozessen leisten. Dies geschieht interdisziplinär im Kontakt mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen und im Austausch zwischen verschiedenen Ländern, Kulturen und Religionen. Im Kontext der bevorstehenden EU-Erweiterung erhält der Austausch mit Ost- und Mitteleuropa besondere Bedeutung. Zur Förderung dieses Austausches lädt das Forschungsinstitut für Philosophie Hannover mit Unterstützung der Commerzbank-Stiftung Stipendiaten aus Ost- und Mitteleuropa an das Forschungsinstitut ein. Die Stipendiaten sollen ein Projekt verfolgen, das unter dem Rahmenthema „Die Wirkungen von gesellschaftlichen Modernisierungsprozessen auf kulturelle und religiöse Selbstverständnisse und ihre Bedeutung für die politische und wirtschaftliche Steuerbarkeit von Transformationsprozessen“ steht.

Leistungen des Forschungsinstituts

- Stipendium für die Dauer von bis zu zwölf Monaten (Höhe des Stipendiums derzeit EUR 700,- monatlich), Beginn des Stipendiums: 1. Oktober 2003
- Kostenlose Unterkunft und ein Arbeitsplatz im Forschungsinstitut
- Übernahme der Kosten für An- und Rückreise
- Wissenschaftlicher Austausch in einem engagierten Team im Forschungsinstitut für Philosophie
- Hannover als Stadt mit hoher Lebensqualität und guter Ausstattung mit wissenschaftlichen Bibliotheken
- Zur Veröffentlichung der in Hannover erarbeiteten wissenschaftlichen Ergebnisse kann ein Druckkostenzuschuss gewährt werden.

Bewerbungsvoraussetzungen

- Abgeschlossenes Studium in einem human-, sozial- oder geisteswissenschaftlichen Fach
- Gute deutsche Sprachkenntnisse
- Exposé (in deutscher Sprache) als Nachweis eines wissenschaftlichen Projektes innerhalb des Rahmenthemas, das eine sozioethische Relevanz sowohl für das eigene Herkunftsland wie für den Prozess des Zusammenwachsens Europas aufweist

Nähere Informationen zum Forschungsinstitut für Philosophie Hannover erhalten Sie unter **www.fiph.de**. E-mail für Rückfragen: kontakt@fiph.de

Bewerbungen werden bis zum **1. April 2003** erbeten an:

apl. Prof. Dr. Gerhard Kruip
Direktor des Forschungsinstituts
für Philosophie Hannover
Gerberstrasse 26
30169 Hannover
Deutschland

OWEP hat in der letzten Nummer einen Artikel von Kardinal Walter Kasper veröffentlicht, in dem sich der Präsident des Päpstlichen Einheitsrates mit den Spannungen zwischen der katholischen Kirche und der Russischen Orthodoxen Kirche auseinandersetzt. In diesem Heft publizieren wir zwei Reaktionen hierauf: Ein Artikel des Metropoliten von Minsk und Sluzk, Filaret, den er für OWEP verfasst hat, beschäftigt sich speziell mit der Problematik des „kanonischen Territoriums“. Der Metropolit legt Wert auf die Feststellung, dass es sich hierbei um seine persönliche theologische Meinung handelt, nicht um eine offizielle Position der Russischen Orthodoxen Kirche. Der stellvertretende Leiter des Außenamtes der Kirche, Erzpriester Vsevolod Chaplin, nimmt in einem Artikel, der in verkürzter Form in der russischen Zeitung „Rossijskaja gaseta“ publiziert wurde, Stellung zum Artikel von Kardinal Kasper. Auch diesen Beitrag veröffentlicht OWEP im Folgenden. Die notwendige Diskussion um diese Fragen geht weiter; OWEP wird die Entwicklung weiterhin beobachten und gegebenenfalls dokumentieren.

+ Filaret

Metropolit von Minsk und Sluzk

Patriarchalexarch von ganz Weißrussland

Eine orthodoxe Stimme zum Konzept des „kanonischen Territoriums“

1. Die Tatsache, dass sich die Argumente beider Seiten hinsichtlich der Frage nach dem „kanonischen Territorium“ wiederholen, bezeugt, dass diese Frage bislang nicht gelöst ist. Dabei ist das nicht ein Zeichen für das Fehlen neuer Argumente, sondern ein Indikator für die Versuche, die Situation mit nicht adäquaten Mitteln zu lösen. Man muss nicht nach neuen Argumenten suchen, sondern sich bemühen, die Methoden und Mittel der Problemlösung im System der neuen sozialen, politischen und wirt-

schaftlichen Realitäten in Russland zu bestimmen. Die Hauptargumente beider Seiten sind bekannt, und sie weiter breit zu treten dient nur dazu, die Spannungen und die Fundamentalisierung der gewöhnlichen Gläubigen zu verstärken, was niemandem hilft. Die Diskussion über die „kanonischen Territorien“ heizt in Russland ungesunde „rechte“ Kräfte an, die sich häufig hinter nationalen und religiösen Ideen verstecken und versuchen, Druck auf kirchliche Strukturen auszuüben.

2. Zu jeder Zeit hat jede Kirche

ihre eigenen, besonders schmerzhaften Probleme, die sie alleine lösen muss, was möglich ist, wenn das seitens anderer Kirchen, mit denen sie sich im Dialog befindet, verstanden wird und diese das nicht forcieren, sondern im Gegenteil bereit sind, ihr brüderliches Verständnis und Mitfühlen zu zeigen. Dieses brüderliche Schweigen hilft oftmals mehr als das Theoretisieren von besonders heiklen Fragen. Überflüssiges Breittreten heizt fundamentalistische Kräfte an, was eine gegenteilige Wirkung hat, die den positiven Absichten, welche von Anfang an vorhanden waren, diametral entgegengesetzt ist. Das hängt mit der mangelnden Einbeziehung der neuen sozialen, politischen und wirtschaftlichen Realitäten im postsowjetischen Raum zusammen, die nach der Perestroika entstanden sind.

3. Die sozialen Realien: Die Zerstörung des sozialen Systems und die darauf folgenden politischen und ökonomischen Transformationen haben auch eine Transformation des religiösen Bewusstseins im postkommunistischen Russland mit sich gebracht. Diese lassen sich durch den Bruch der alten weltanschaulichen Orientierungspunkte und eine schmerzhaft Suchende nach Identität charakterisieren, was von einer Verstärkung von fundamentalistischen und antiökumenischen Einstellungen besonders bei den erwachsenen Neugetauften, den Neophyten, begleitet wurde. Die Russische Orthodoxe Kirche erkennt die-

ses Problem als ihr eigenes, inneres. Der Sowjetmensch, der nicht an einen weltanschaulichen Pluralismus gewöhnt war, wurde nach dem Zerfall der UdSSR vor die Notwendigkeit gestellt, seine eigene Glaubensentscheidung zu treffen. Der Zwang, diese Entscheidung im Raum eines ungeordneten Marktes von religiösen Angeboten ständig zu bestätigen, führt zur Verteidigung des Glaubens mit nicht adäquaten Mitteln, d.h. zum Fundamentalismus. Diese Einstellungen müssen sich notwendig auch in der Taktik des Aufbaus der zwischenkirchlichen Beziehungen widerspiegeln. Das heißt aber nicht, dass die leitenden Kirchenstrukturen am Gängelband des elementaren religiösen Bewusstseins der Massen gehen; sie müssen jedoch die Wertorientierungen dieser Massen zur Kenntnis nehmen, nicht um gegen sie zu kämpfen, sondern um sie mit einer christlichen Art von Denken und Leben in Übereinstimmung zu bringen. Die Römisch-katholische Kirche ihrerseits hat das religiös-soziale Modell des Funktionierens unter westlichen Bedingungen auf Russland übertragen, und zwar mechanisch, nicht kreativ. Damit hat sie sich selber in die besondere Lage eines eigenartigen sozialen Ghettos in Russland gestellt, was zum Wachstum der gegenseitigen Abneigung zwischen Orthodoxen und Katholiken beigetragen hat.

4. Die politischen Realien: der Zerfall der UdSSR und die Bildung

einer Reihe von neuen Staaten, die oft keine gemeinsame Sprache miteinander finden wollen. Die politischen Konflikte auf der Ebene der Staaten auf dem Territorium der ehemaligen UdSSR haben destruktiven Einfluss auf alle Ebenen des Dialogs, damit auch auf die des zwischenkirchlichen, ausgeübt. Die Suche nach einer neuen Identität im neuen interkonfessionellen Dialog muss beidseitig sein. Sowohl die Orthodoxen als auch die Katholiken müssen die überlebten Stereotypen überwinden und lernen, gegenseitige Achtung und christliche Liebe zueinander in der Situation der Transformationsprozesse in der postsowjetischen Gesellschaft aufzuzeigen.

5. Die wirtschaftlichen Realien: In der Zeit nach der Perestrojka hat sich die Balance der wirtschaftlichen Kräfte transformiert, und es kam zu einer Polarisierung der Gesellschaft, die eine soziale Konfrontation mit sich brachte und zu Gegensätzen führte. Dieses wirtschaftliche Missverhältnis drückte sich auch in der religiösen Situation aus: Die traditionellen Religionen Russlands waren während der Jahre des Sowjetregimes in ihrem Heimatland ausgeblutet und haben sich noch nicht von diesen Schlägen erholt. Doch gerade auf sie sind die Blicke der Bevölkerung, die unter der Armutsgrenze lebt, gerichtet, die nach Hilfe ruft und erhört sein möchte. Die Schaffung eigener Infrastrukturen Anfang der neunziger Jahre teilte in

anschaulicher Weise sofort alle Religionsgemeinschaften in solche, die weitgehende finanzielle Unterstützung ihrer Projekte aus dem Ausland erhielten, und diejenigen, die gezwungen waren, in den neuen wirtschaftlichen Realien im wahren Sinne des Wortes zu „überleben“. Das schuf eine Situation von scharfem infrastrukturellem Ungleichgewicht zwischen den Religionsgemeinschaften auf einem Territorium.

6. Im Kontext der oben angeführten Realien ist die Frage nach der Anwendung des Konzepts vom „kanonischen Territorium“ nicht nur eine Frage des kanonischen Rechts, sondern vielmehr eine Frage der Kirchenpolitik, die in die breitere Frage nach den Grundsätzen des Funktionierens und der Existenz der Konfessionen im postsowjetischen Raum eingebettet ist. Daher ist in der „Erklärung des Heiligen Synods der Russischen Orthodoxen Kirche zur Einrichtung neuer katholischer Diözesen in der Ukraine“ vom 17. Juli 2002 davon die Rede, dass „missionarische Anstrengungen auf dem Territorium der pastoralen Verantwortung einer anderen Kirche nicht akzeptiert werden können“.

7. Leider hat die Römisch-katholische Kirche selbst im letzten Jahrzehnt der globalen Veränderungen in Russland oft in ihrer Tätigkeit diese Realien nicht berücksichtigt und die Möglichkeit versäumt, mit minimalen Zugeständnissen und

unterschiedlichen Lesarten einen gemeinsamen Dienst der Römisch-katholischen Kirche und der Russischen Orthodoxen Kirche innerhalb des einen national-territorialen Raumes zu verwirklichen. Die Apostolische Administratur in Russland hat sich von Anfang an als Gemeinde dargestellt, deren Struktur und Klerus aus ausländischen Amtsträgern zusammengesetzt war. Gleichzeitig strömte eine Menge von ausländischen Sektenpredigern nach Russland, die aggressiv und mit Hilfe großer Geldmittel versuchten, Russland zum „wahren Christentum“ zu „konvertieren“. Die Anschuldigung des Proselytismus ist vor allem eine Anschuldigung gegen das Eindringen ausländischer Missionare. Auf der Ebene der Durchschnittsbevölkerung in Russland werden die ausländischen Missionen undifferenziert wahrgenommen. Daher werden die Argumente gegen ausländische Prediger auch auf die Tätigkeit der katholischen Priester übertragen. Ist das berechtigt oder nicht? Das ist keine Frage von Theorie und Theologie, sondern der sozialen, politischen und wirtschaftlichen Realien, die beide Kirchen berücksichtigen müssen, ob sie das wollen oder nicht.

8. Ein solches Problem lässt sich kaum theoretisch lösen, weil es in hohem Maße bedingt und daher nicht einheitlich ist, sondern eine konzeptionelle Vielfalt in der Einheit des christlichen Strebens darstellt. Einer der grundlegenden ek-

klesiologischen Unterschiede liegt darin, dass der Bischof von Rom nach dem katholischen Kirchenrecht die Fülle der Macht (*plenitudo potestatis*) inne hat, und zwar in allen Diözesen der Römisch-katholischen Kirche. In der Orthodoxen Kirche hingegen ist das Prinzip der Konziliarität (*sobornost'*) entscheidend. Wichtige Schritte zur Annäherung dieser Positionen wurden auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil und durch die Veröffentlichung des neuen Kodex des kanonischen Rechts (CIC 1983) unternommen, als deren Folge die nationalen Katholischen Bischofskonferenzen gegründet wurden, was das orthodoxe und das katholische Verständnis der Form der Existenz der Kirche im Nationalstaat einander angenähert hat. Die Frage nach den „kanonischen Territorien“ ist auch vom Standpunkt der Römisch-katholischen Kirche aus nicht nur eine Frage des Kirchenrechts, das zweifellos in beiden Kirchen unterschiedlich und vor allem keine Frage von dogmatischem Charakter ist, sondern eine Frage der Kirchenpolitik, die immer in größerem oder kleinerem Maße in einem Wechselverhältnis zur nationalstaatlichen Problematik stand.

9. Die Tatsache, dass die Konzeption der „kanonischen Territorien“ von der Russischen Orthodoxen Kirche in Bezug auf die Römisch-katholische Kirche angewendet wird, zeigt, dass die Russische Orthodoxe Kirche sich zur

Römisch-katholischen Kirche „schwesterlich“ verhält, eben wie zu einer der historischen Kirchen mit apostolischer Sukzession. Es ist bemerkenswert, dass eine solche Beziehung besteht, ungeachtet des Fehlens von eucharistischer Gemeinschaft. Das bedeutet, dass die Anwendung der Konzeption „kanonisches Territorium“ gegenüber der Römisch-katholischen Kirche Zeichen für eine enge Beziehung ist, im Unterschied zur Beziehung der Russischen Orthodoxen Kirche zu anderen Denominationen. Doch auch die Römisch-katholische Kirche selbst, die die Lehre von den Orthodoxen Kirchen als „Schwesterkirchen“ bekennt, zeigt damit, dass sie sich als Teil des globalen Systems *Orthodoxai Katholikai Topikai Ekklesiai* versteht. Wenn das so ist, dann ruft es bei der orthodoxen Seite ein gewissen Befremden hervor, wenn die Römisch-katholische Kirche so kategorisch gegen die Verwendung des Konzepts des „kanonischen Territoriums“ ihr gegenüber eingestellt ist, das zwischen Schwesterkirchen in dem einen System der Apostolischen Kirche angewandt wird. Vielleicht versteht sich die Römisch-katholische Kirche hinsichtlich der Russischen Orthodoxen Kirche als „Mutterkirche“? Doch die „Note über den Ausdruck ‚Schwesterkirchen‘“ gibt für eine solche theologische Interpretation keine Berechtigung, da es dort heißt: „Es muss immer klar bleiben, auch wenn der Ausdruck ‚Schwesterkir-

chen‘ in diesem richtigen Sinn verwendet wird, dass die universale, eine, heilige, katholische und apostolische Kirche nicht Schwester, sondern Mutter aller Teilkirchen ist“ (§ 10). Offensichtlich wird hier die Apostolische Kirche nicht ausschließlich mit der Römisch-katholischen Kirche gleichgesetzt. Und aus der Kirchenpolitik, die die Römisch-katholische Kirche betreibt, folgt das auch nicht. Es ist verständlich, dass die Beziehungen zwischen dem Papst und dem Patriarchen von Moskau nicht als die zwischen dem Lehnsherren und einem Vasallen verstanden werden. Vor nicht allzu langer Zeit war der orthodoxe Patriarch von Konstantinopel Athenagoras I. der erste, der den Begriff „Schwesterkirchen“ gebrauchte. Als er von Papst Johannes XXIII. Zeichen der Brüderlichkeit und den Aufruf zur Einheit erhielt, äußerte er in seinen Briefen sehr häufig den Wunsch, in baldiger Zeit die Wiederherstellung der Einheit zwischen den „Schwesterkirchen“ zu sehen. Nach dem denkwürdigen Treffen des Patriarchen Athenagoras mit Papst Paul VI. und der von ihnen verkündeten „Gemeinsamen Erklärung der Römisch-katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche von Konstantinopel zur Aufhebung der Anathemata“ (7. Dezember 1965) konkretisierten sich die Beziehungen und wurden als brüderliche Beziehungen zwischen zwei im bischöflichen Dienst Gleichrangigen betrachtet. Die Li-

nie eines solchen Verständnisses setzte sich auch bis in die heutige Zeit in Gestalt des Patriarchen von Konstantinopel Bartholomaios und des Papstes Johannes Paul II. fort, der 1991 in seinem „Brief an die Bischöfe des europäischen Kontinents über die Beziehungen zwischen Katholiken und Orthodoxen in der neuen Lage Mittel- und Osteuropas“ schrieb: „Mit jenen Kirchen [den orthodoxen] werden deswegen Beziehungen wie zwischen Schwesterkirchen gepflegt, wie es Papst Paul VI. im Breve an den Patriarchen Athenagoras von Konstantinopel zum Ausdruck gebracht hat.“ (Nr. 4)

10. Die Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich des Konzepts vom „kanonischen Territorium“ muss man daher in erster Linie als „Familienstreit“ zwischen Schwesterkirchen betrachten. Daher müssen sie auch so gelöst werden, wie man Probleme zwischen Schwestern in einer Familie löst, d.h. ohne übermäßige Eile und ohne Druck. Hier kann man über ein ungenügendes Verständnis der Situation in einem bestimmten Moment sprechen. Allein die Zeit ist ein guter Arzt für die Heilung solcher Meinungsverschiedenheiten. In erster Linie müssen wir gegenseitiges Mitfühlen füreinander und Verständnis der jetzigen Situation zeigen. Sonst können die Schwierigkeiten zwischen unseren Kirchen ähnlich angespannt werden wie zwischen Schwestern in einer Familie, auf viele Jahre hin.

11. Daher liegt die Lösung der Frage nach den kanonischen Territorien im Bereich des kirchlichen Taktgefühls; hier ist es wichtig, sich nicht gegenseitig die eigene Lösung des Problems aufzudrängen. Die Kirchengeschichte zeigt, dass eine kirchenpolitische Lösung für die Frage nach der Aufteilung der Sphären pastoraler Verantwortung notwendig ist, die auf lokaler Ebene umgesetzt werden muss. Die Umstände sind nach der Einrichtung neuer katholischer Diözesen in der Ukraine und durch die Absichten der Leitung der Ukrainischen Griechisch-katholischen Kirche, ihr Patriarchat in Kiew einzurichten, schwieriger geworden (vgl. die „Erklärung des Heiligen Synods der Russischen Orthodoxen Kirche zur Einrichtung neuer katholischer Diözesen in der Ukraine“ vom 17. Juli 2002). Die Erhebung des Status der Apostolischen Administraturen in Russland wurde nicht von den kirchlich-administrativen Strukturen der Römisch-katholischen Kirche in Russland selbst durchgeführt, sondern auf dem kirchenpolitischen Niveau des Vatikanstaates. Daher liegt die Bewertung dieses Ereignisses in bedeutendem Maße im politischen Bereich. Deswegen hat das Moskauer Patriarchat die Einrichtung neuer katholischer Diözesen als „unfreundlichen“ Akt charakterisiert, und nicht als „unkanonischen“, wodurch es eine mögliche Lösung dieser Frage auf der Grundlage neuer zweiseitiger Überein-

künfte in der Zukunft offen gelassen hat (vgl. die Position des Heiligen Synods der Russischen Orthodoxen Kirche in den Dokumenten an den Vatikan vom 28. Juni 2002). Wir brauchen jetzt keine neuen Argumente von beiden Seiten zur Verteidigung der eigenen Positionen, sondern abgestimmtes Handeln im Umgang mit den sozialen und politischen Realien.

12. Dann aber geht es nicht darum, ob das Konzept des „kanonischen Territoriums“ legitim ist oder nicht, ob es möglich ist, neue katholische Diözesen in Russland zu errichten oder nicht. Die Russische Orthodoxe Kirche besteht nicht darauf, dass die Römisch-katholische Kirche in ihr Kirchenrecht den Begriff „kanonisches Territorium“ einfügt oder ihre Tätigkeit auf dem Territorium Russlands abbricht. Aber sie stellt die Frage, auf welche Weise diese Tätigkeit brüderlich reguliert werden kann und wie sie auf Grundlagen, die für beide

Seiten akzeptabel sind, im Geiste einer friedlichen Lösung der strittigen Probleme realisiert werden kann.

13. Offensichtlich ist die Notwendigkeit der gemeinsamen Zusammenarbeit eines zwischenkirchlichen Mechanismus zur Regulierung der Schaffung neuer kirchlich-administrativer Strukturen in den national-territorialen Einheiten herangereift, wo administrativ eine der Schwesterkirchen schon besteht. Diese für sie gemeinsamen Regeln sollen nicht kontrollierend und begrenzend sein, sondern Übereinstimmung schaffend und koordinierend. Dann müssen wir uns entscheiden, wer Subjekt dieses gemeinsamen Handelns von beiden Seiten werden kann, wie sein Mechanismus ist und welcher Art die Prinzipien der gegenseitigen Beziehungen der Seiten sind.

Aus dem Russischen übersetzt von Thomas Bremer.

Handeln im Bewusstsein der Verantwortung vor Gott und den Menschen¹

Die vor kurzem ergangene Entscheidung des Vatikan, katholische Bistümer in Russland zu errichten, hat eine Reihe sehr ernsthafter Fragen hinsichtlich der Beziehung zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) und der Römisch-katholischen Kirche aufgeworfen. Seit dem Februar 2002, als dieser Schritt vollzogen wurde, haben beide Seiten zahlreiche Stellungnahmen publiziert und viele Interviews gegeben. Jetzt sind die Positionen klar, und ihre grundsätzlichen Differenzen liegen auf dem Tisch. Allen ist deutlich geworden, dass der orthodox-katholische Dialog in eine Sackgasse geraten ist. Jede Seite beharrt auf ihrer Wahrheit und ist bereit, sie bis zum Ende durchzusetzen. Doch wo liegen die tatsächlichen, tiefen Gründe des neuen, tragischen Konflikts zwischen den beiden großen christlichen Kirchen?

Ein erster Versuch, die Diskussion von der polemischen auf eine ernstere, d.h. weltanschauliche oder theologische Ebene zu führen, war der Artikel von Kardinal Walter Kasper, dem Präsidenten des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen, welcher im März dieses Jahres in der Zeitschrift der italienischen Jesuiten *La Civiltà cattolica* publiziert wurde.² In diesem Artikel wurde der gegenwärtige theologische Konflikt zwi-

schen Ost und West auf seriöse Weise benannt. Er ist zweifellos eine Herausforderung, denn er hat offensiven Charakter, da er eine scharfe Kritik der Position der ROK enthält.

Wir nehmen diese Herausforderung an, und ich werde mich bemühen zu erklären, warum nicht nur die russische, sondern praktisch alle orthodoxen Ortskirchen den erwähnten Schritt des Vatikan als Schlag gegen die orthodox-katholischen Beziehungen einschätzen, als ernststen strategischen Fehler der Römisch-katholischen Kirche, wofür sie die Verantwortung vor der gesamten christlichen Zivilisation trägt.

Von Anfang an ist die Behauptung zu bestreiten, dass die Einrichtung katholischer Bistümer in Russland ausschließlich eine „innere Angelegenheit“ der Katholiken sei und daher keiner Kritik von außerhalb unterliegen könne. Einerseits ist die Entscheidung des Vatikan wirklich eine Frage der inneren Organisation der Strukturen der Römisch-katholischen Kir-

¹ Vgl. die Vorbemerkung zum vorangehenden Beitrag von Metropolit Filaret.

² Deutschsprachiger Erstabdruck unter dem Titel „Theologische Hintergründe im Konflikt zwischen Moskau und Rom“ in: OST-WEST. Europäische Perspektiven 3 (2002), S. 230–239.

che, die volle bürgerliche und rechtliche Freiheit in der Einrichtung ihres Lebens hat. Doch gilt das nur, wenn man die Sache von einer formalen, juristischen Position aus betrachtet. Denn andererseits berührt die vorliegende Reorganisation Interessen einer anderen christlichen Kirche, der Russischen Orthodoxen, unmittelbar. Abgesehen von der Tatsache, dass dies die Kirche der Mehrheit in Russland ist, ist sie nach dem offiziellen Standpunkt der katholischen Seite auch Partnerin und „Schwester“.

Als seinerzeit der Westen die Führung der UdSSR beschuldigte, die Menschenrechte zu verletzen, antworteten die sowjetischen Beamten ebenfalls, dass das eine „innere Angelegenheit“ des Landes sei. Auf die gleiche Art und Weise traten und treten auch heute noch Diktatoren auf. Vielleicht haben sie ja auch Recht, wenn man die Sache juristisch betrachtet, doch eine „innere Angelegenheit“, die fremde Interessen verletzt oder die Würde des Anderen beeinträchtigt, hört auf, nur eine innere Angelegenheit zu sein. Denn es gibt universale ethische Normen, die nicht übersehen werden dürfen.

Das betrifft umso mehr die Beziehungen zwischen Kirchen. Wir als Christen können und dürfen uns in diesen Beziehungen nicht ausschließlich von juristischen Prinzipien leiten lassen. Die Liebe und die Aufmerksamkeit gegenüber dem Nächsten sind grundlegende Begriffe der christlichen Lehre. Wenn jedoch die katholische Kirche in Russland wirken will, als würde sie sich in einem Vakuum befinden und die Meinung und die In-

teressen der Orthodoxen dabei ignoriert – kann dann überhaupt noch von Partnerschaft und Dialog die Rede sein? Nichtsdestoweniger haben wir nach wie vor den großen Wunsch, unsere Beziehungen nicht als Konkurrenz, sondern als Partnerschaft wahrzunehmen und nicht nach dem toten Buchstaben von juristischen Bestimmungen zu leben, sondern nach hohen moralischen Prinzipien, die es den Christen auferlegen, Hand in Hand zu arbeiten und entsprechend dem Gesetz der geschwisterlichen Liebe zu leben. Unsere Kirchen dürfen nicht zwei Firmen ähnlich sein, die um einen Markt kämpfen, sondern zwei miteinander verbündeten Völkern.

Partnerschaft bedingt unweigerlich eine Abstimmung im Handeln, gegenseitige Offenheit und Verantwortung. Bis zum Februar dieses Jahres haben wir den Glauben an eine solche Beziehung zur Römisch-katholischen Kirche gehabt. Doch ihre Vorgehensweise beim Entschluss, neue Bistümer zu gründen, war für uns eine bittere Enttäuschung. Die ROK wurde vor vollendete Tatsachen gestellt, indem sie nur wenige Tage vorher darüber informiert wurde. So erklärt man den Anfang eines Krieges, doch so bittet man nicht um einen brüderlichen Rat! Buchstäblich am Vorabend der Ereignisse – im Dezember beim katholischen und im Januar beim russisch-orthodoxen Weihnachtsfest – traf sich Metropolit Kirill, der Vorsitzende des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, zweimal mit dem Oberhaupt der russischen Katholiken, Erzbischof Tadeusz Kondrusiewicz, zum Essen, der mit kei-

nem Wort die Entschlüsse, die damals vorbereitet wurden, erwähnte. Am 25. Januar dieses Jahres nahm eine Delegation unserer Kirche am interreligiösen Treffen in Assisi teil und wurde von Papst Johannes Paul II. empfangen – und wieder kein Wort über die bevorstehende Errichtung der Bistümer. Diese Entscheidung wurde geheim getroffen. Worüber hätte man danach noch mit Kardinal Walter Kasper sprechen sollen, dessen Besuch für Ende Februar geplant war? Einen Dialog muss man vor und nicht nach der Herbeiführung konkreter Entscheidungen führen, die die Interessen einer der Seiten des Dialogs berühren. Sonst verliert er seinen Sinn.

Ich versuche zu erklären, warum unsere Kirche eigentlich dagegen ist, dass Russland – das bedeutendste orthodoxe Land in der Welt – in katholische Bistümer geteilt und zu einer „Kirchenprovinz“ der Römisch-katholischen Kirche gemacht wurde. Das bedeutet die Gründung einer vollwertigen, zentralisierten katholischen Ortskirche in Russland. Ja, Christus hat jeder Kirche geboten zu predigen und zu lehren, und insofern eine Ortskirche ein Teil der ökumenischen Kirche ist, muss sie nach dem Wort des Erlösers „alle Völker“ (Mt 28,19) lehren, ungeachtet der Nation und Sprache. Darin hat Kardinal Kasper ohne Zweifel Recht. Das Problem liegt nur darin, dass Russland seit tausend Jahren seine Ortskirche hat – die ROK. Und die Schaffung zentralistischer Strukturen, die zu ihrer parallel sind, bedeutet faktisch, sie nicht als Teil der ökumenischen Kirche anzu-

erkennen. Ein solcher Akt verlässt die Prinzipien, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausgerufen wurden. Lässt sich danach noch von einer „Schwesternschaft“ zwischen den Kirchen sprechen?

In der entstandenen Polemik lehnt die katholische Seite den Begriff des kanonischen Territoriums völlig ab, was ein deutliches Zeichen für die Rückkehr zu jener Haltung ist, der bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil herrschte, als die katholische Kirche die Orthodoxie nicht als Teil der ökumenischen Kirche betrachtete. Doch wenn man sich in die Problematik hineindenkt, dann demonstrieren die Orthodoxen, wenn sie dieses Prinzip betonen, dass sie die katholische Kirche für einen Teil der einen christlichen „Katholizität“ halten, der gegenüber alle Normen der alten Kirche angewandt werden, die die Existenz von parallelen Kirchenstrukturen nicht zulassen.

Am meisten überrascht, dass zwischen der katholischen Seite und uns noch vor nicht allzu langer Zeit völlige Übereinstimmung hinsichtlich dieser Frage herrschte. Ich erinnere an die historische Entwicklung. Als 1991 in der Russischen Föderation Apostolische Administraturen geschaffen wurden, hat Rom dem Moskauer Patriarchat den Sinn des Begriffs „Administration“ und zugleich die Grundlagen erklärt, auf denen die katholische Kirche gerade in Russland nicht die früheren Bistümer wiederherstellen und auch keine neuen gründen würde, wie das in vielen anderen post-totalitären Staaten Anfang der neunziger Jahre geschah. Es ging darum,

keine Parallelstrukturen zu schaffen, damit die Weltöffentlichkeit versteht: Die katholische Kirche erkennt die orthodoxen Kirchen als „Schwesterkirchen“ an.

Ein Jahr nach diesen Ereignissen wurde von einer Kommission der römischen Kurie das Dokument „Allgemeine Prinzipien und praktische Normen für die Koordinierung der Evangelisierung und des ökumenischen Engagements der katholischen Kirche in Russland und in den anderen Staaten der GUS“ erlassen. In ihm sind deutliche Grenzen für die pastorale Tätigkeit der Katholiken in Russland umrissen. Im Besonderen heißt es dort: „Statt die Benachteiligten durch sanften Druck in die katholische Kirche aufzunehmen, muss der katholische Klerus der orthodoxen Kirche verstärkt helfen“ (II,2).³ Außerdem rief das Dokument die katholischen Bischöfe dazu auf, dafür zu sorgen, dass keine Form der Aktivität in den Gebieten, die sich unter ihrer Jurisdiktion befinden, als „parallele Evangelisierungsstruktur“ gedeutet werden könne.

Das, was wir jetzt beobachten, steht den guten Vorsätzen der Vergangenheit diametral entgegen. Die katholische Kirche schafft in Russland Strukturen, die parallel zu den orthodoxen sind, um auf dieser Grundlage eine parallele Verkündigung zu entfalten. Wenn die Katholiken sich auf das Gebot des Heilands berufen, allen Völkern die Frohe Bot-

schaft zu verkünden, vergessen sie die Worte des Apostels Paulus „Ich habe darauf geachtet, das Evangelium nicht dort zu verkündigen, wo der Name Christi schon bekannt gemacht war, um nicht auf einem fremden Fundament zu bauen“ (Röm 15,20). Die Katholiken hingegen bemühen sich, in Russland genau auf dem geistigen Fundament zu bauen, welches die orthodoxe Kirche in tausend Jahren gelegt hat.

Diejenigen irren sehr, die unser Volk für samt und sonders atheistisch, dem Wesen nach gottlos halten. Es verhält sich genau umgekehrt. Unsere Landsleute wurden während der gesamten Sowjetzeit mit Gewalt dem Glauben entfremdet, doch ist es ihnen in vieler Hinsicht gelungen, die spirituellen Werte der heiligen Rus' zu bewahren: Gewissenhaftigkeit, Opferbereitschaft, Verehrung des Heiligen, eine Vorstellung von Sünde und Reue. Grundzug einer solchen Weltsicht ist der Begriff der Spiritualität als Hauptdominante des Lebens. Diese tief in der Seele unseres Volkes verwurzelte, ursprüngliche Religiosität zu vernichten, ist den Verfolgern der Kirchen nicht einmal in langen Jahren brutalster Unterdrückung gelungen. Sie ist bis zum heutigen Tage stark. Genau diese Sensibilität, diese Aufnahmebereitschaft der Russen für den Glauben, begünstigt den Erfolg der Verkündigung, und zwar einer jeden – sowohl der der Kirche als auch der von Sekten. Die tausendjährige geistliche Arbeit der orthodoxen Kirche, die Taten ihrer Erleuchter und Märtyrer, die christliche Erziehung und die geistliche Kultur des Volkes – all

³ Das Zitat kommt im Dokument nicht vor (Anm. des Übersetzers).

das machte den Boden für das Wort Gottes ungewöhnlich fruchtbar.

Genau durch diesen Faktor, und nicht durch irgendwelche „fortschrittlichen“ Missionierungsmethoden, erklärt sich der relative Erfolg der katholischen Mission in Russland, worüber Kardinal Kasper in seinem Artikel schreibt. Noch mehr: er spricht über die „Schwäche“ der ROK, die sich vor der angeblichen „pastoralen Effizienz“ der katholischen Kirche fürchte.⁴ Wir haben uns keinesfalls vor der „Effizienz“ der Katholiken zu fürchten, weil wir sehen, dass sogar bei einem so günstigen Boden für die Verkündigung der Erfolg der katholischen Mission in Russland nicht groß ist. Nach zehn Jahren harnäckiger Arbeit aller möglichen Missionsorden ist Russland nicht katholisch geworden. Die Zahl der gläubigen Katholiken in unserem Land mag vielleicht gewachsen sein, jedoch ist sie sehr unbedeutend. Für jeden, der auch nur ein wenig mit den Realitäten Russlands vertraut ist, ist die Zahl von 500.000 bis 600.000 Gläubigen, die von Erzbischof Kondrusiewicz ständig angeführt wird, mehr als übertrieben. Dabei sagt er selbst, dass sich seit den neunziger Jahren die Größe seiner Herde praktisch nicht verändert hat. Daher wirkt es noch verwunderlicher, dass für eine so „kleine Herde“ eine eigene „Kirchenprovinz“ mit einem „Metropoliten“ an der Spitze geschaffen wurde. Es entsteht der Eindruck, als wüchsen bei den russi-

schen Katholiken nur zwei Dinge, nämlich die administrativen Strukturen und die Titel.

Wir setzen das Thema der „pastoralen Effizienz“ der katholischen Kirche fort und wenden unseren Blick in den Westen, wo sie traditionell immer stark war. Praktisch in jeder europäischen Hauptstadt bekommt man eine frühere katholische Kirche und ein früheres katholisches Seminar gezeigt. Die Menschen haben sie verlassen. Wir sind darüber nicht schadenfroh, denn wir wissen, durch welche Gründe solche Tendenzen hervorgerufen sind; durch den Geist des Materialismus, des Konsumismus, des Hedonismus, wonach alles erlaubt ist – ein solcher Geist drängt sich jetzt aktiv den Menschen auf. Die beiden großen christlichen Kirchen – die katholische und die orthodoxe – müssen gemeinsam dem Geist „dieser Welt“ Widerstand leisten, nicht aber ihre Kräfte in „missionarischer Effizienz“ messen.

Doch stattdessen reisen weiterhin die Prediger einer „starken“ katholischen Kirche nach Russland, in der Hoffnung, mit Leichtigkeit ihre Reihen durch Menschen aufzufüllen, die durch die orthodoxe Tradition von der „schwachen“ „Schwesterkirche“ geistig ernährt und erzogen wurden. Gerade wegen dieses geistigen Parasitismus am orthodoxen Erbe qualifizieren wir die katholische Mission in Russland unverändert als Proselytismus, d.h. als Abwerbung aus einer Kirche, einer Tradition heraus in eine andere.

Die aktive missionarische Tätigkeit der katholischen Kirche in unse-

⁴ Vgl. Kasper, Hintergründe (wie Anm. 2), S. 235 f.

rem Land hat nichts zu tun mit der pastoralen Betreuung der bereits bestehenden Herde. Der gesunde Menschenverstand sagt, dass dafür eine bestimmte Zahl katholischer Gemeinden genügen würde. Doch wie soll man die Präsenz von Missionarsorden in Russland erklären, wenn nicht mit proselytischen Zielen? Viele von ihnen haben den Hinweis auf die Mission sogar in ihrem Namen: „Missionare vom unbefleckten Herzen der seligen Jungfrau Maria“ (Claretiner), „Missionarinnen der göttlichen Liebe“, „Missionarinnen der heiligen Familie“ usw. Andere Orden, wie etwa die „Verbitten“, wurden von Anfang an als Missionsorganisationen gegründet.

Wenn die russischen Katholiken auf unsere Vorwürfe antworten, so verweisen sie gerne auf die Gewissensfreiheit, die wir angeblich einschränken wollen. Sie behaupten, dass Russen zu ihnen ausschließlich nach ihrer eigenen Entscheidung kommen. Wir verneinen nicht, dass es solche Fälle gibt, weisen jedoch darauf hin, dass in der Regel eine solche „freie Entscheidung“ durch vorhergegangene Missionstätigkeit gut vorbereitet wurde. Eine Sache ist es, wenn ein Mensch aus eigenem Antrieb in die katholische Kirche kommt, eine andere jedoch, wenn der Missionar ihn dorthin überredet. Und es gibt nicht wenige Fälle der letzteren Art.

Wir sind auch nicht damit einverstanden, dass die Katholiken diejenigen unserer Landsleute als „Nichtgläubige“ betrachten, die in der orthodoxen Kirche getauft wurden oder sich mit der orthodoxen Kultur iden-

tifizieren, was praktisch für die gesamte ethnisch russische Bevölkerung der Russischen Föderation gilt, und auch für viele traditionell orthodoxe Völker der Länder der GUS. Vielleicht nehmen sie nicht alle aktiv am kirchlichen Leben teil, doch wenn man sie für Nichtgläubige hält, dann kann man ganz genauso auch die überwältigende Mehrheit der Katholiken in Westeuropa und beiden Amerikas für Nichtgläubige halten.

Auf unsere vollständige Ablehnung stößt die katholische Mission bei russischen Kindern, besonders bei Waisen und denen, die in unglücklichen Familien erzogen worden sind – Kinder, die in ihrer Mehrheit in der orthodoxen Kirche getauft wurden und damit deren vollwertige Mitglieder sind. Katholische Missionare, vor allem Nonnen verschiedener Orden, gehen in Schulen, in Kinderheime und vollziehen dort unter dem Deckmantel der Wohltätigkeit die Verkündigung ihrer Glaubensüberzeugung. Sie gründen ebenso Aufnahmestätten für obdachlose und unbeaufsichtigte Kinder, von denen es auf den Straßen der russischen Städte jetzt so viele gibt. In diesen Einrichtungen werden die kleinen Russen, die in ihrer Mehrheit aus armen russischen Familien stammen, völlig zum Katholizismus hinüber geführt. So wird die Grundlage der „neuen Kirchenprovinz“ des Vatikan großgezogen und perspektivisch der Wechsel in Klerus und Mönchtum der Länder Westeuropas vorbereitet, wo die Jugend Seminare und kirchliche Lehranstalten nicht besucht und als Ergebnis Priester aus der „Dritten Welt“ in den Gemeinden

zelebrieren. Natürlich fragt niemand die russischen Kinder, ob sie Katholiken sein wollen. Hier liegt eine himmelschreiende Verletzung der Gewissensfreiheit vor, über die unsere Opponenten so gerne debattieren.

Wir schlagen keinesfalls vor, unbeaufsichtigte Kinder auf den Straßen zu lassen. Unsere Kirche investiert große Mühen in die Instandsetzung ihrer sozialen, karitativen Aktivitäten, die im totalitären Regime verboten waren. Hier wäre eine Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche außerordentlich hilfreich. Gemeinsame karitative Aktivität wäre eine sehr begrüßenswerte Form unseres gemeinsamen Handelns. Der Gerechtigkeit halber muss angemerkt werden, dass das teilweise stattfindet, jedoch nicht mit den in Russland aktiven katholischen Orden. In dieser oder jener russischen Region gibt es etwa bereits ein orthodoxes Kinderheim, doch katholische Nonnen, die eine außerordentliche Geheimnistuerei aufweisen, bauen ihr eigenes, für die Erziehung kleiner Katholiken. Wenn es ihnen wirklich nicht um Mission ginge, sondern um die Kinder, warum sollte man sie nicht den Orthodoxen zuführen? Warum sollte man seine Erfahrungen nicht teilen? Warum sollte man in der Orthodoxie getauften Kindern nicht gestatten, eine geistliche Anleitung von einem orthodoxen Priester zu bekommen?

Doch mit sehr seltenen Ausnahmen geschieht das praktisch nie. Die Katholiken, die sich um russische Kinder kümmern, wollen in der Regel mit ihren orthodoxen Kollegen nicht zusammenarbeiten, sie haben offen-

bar andere Aufgaben. So verfügen wir etwa über glaubwürdige Angaben, dass in einem katholischen Heim in Nowosibirsk drei minderjährigen Brüdern, die Waisen waren und in der Orthodoxie getauft und erzogen wurden, der Umgang mit ihren Paten verboten wurde, ihnen orthodoxe Bücher weggenommen und auch jede Art ihrer Versorgung durch die orthodoxe Kirche verhindert wurde. Das ist ein echtes und kein erdachtes Beispiel für die Verletzung der Freiheit, und wie wir sehen, wird sie von der katholischen Seite verletzt. Das ist ein deutliches, himmelschreiendes Beispiel für katholischen Proselytismus. Solche Beispiele gibt es in ganz Russland in großer Zahl. Ein weiteres ist die Tätigkeit der Schwestern der Mutter Theresa von Kalkutta, die in Moskau ein Aufnahmeheim für obdachlose Kinder haben, das allem Anschein nach für ihre Bekehrung zum Katholizismus dient. In der russischen Hauptstadt gibt es genügend orthodoxe karitative Einrichtungen, die zur Zusammenarbeit und zum Erfahrungsaustausch mit den Schwestern der Mutter Theresa auf dem Gebiet der Wohltätigkeit und der Hilfe für Arme bereit sind. Doch offensichtlich wollen die katholischen Nonnen das nicht, und sie agieren, ohne in Kontakt mit der orthodoxen Kirche zu treten.

Wenn wir das oben Angeführte resümieren, halte ich es für notwendig zu erklären, dass wir es in Russland mit einer zielgerichteten missionarischen Arbeit der Römisch-katholischen Kirche zur Verbreiterung ihrer Präsenz zu tun haben. Die ROK ist

der Meinung, dass durch den Vatikan eben für diese Ziele, und keinesfalls für die „normale“ Versorgung seiner Herde, vier katholische Bistümer in unserem Land eingerichtet wurden, und ebenso ein neues Exarchat und zwei neue Bistümer in der Ukraine, in Gebieten, wo die Katholiken eine armselige Minderheit darstellen.

In ihrer Antwort hat die katholische Seite ein und dasselbe Gegenargument betont; sie verwies auf die Auslandsbistümer der ROK: das Bistum von Berlin, das von Brüssel, das von Korsun usw. Unsere Opponenten wollen offenbar nicht bemerken, dass die russischen orthodoxen Bistümer im Ausland ethnischen, keinen geographischen Charakter haben. Sie versorgen vor allem die russischsprachige orthodoxe Diaspora und führen keine Mission unter der Ortsbevölkerung durch. Zur Jurisdiktion eines Bischofs der ROK können Gemeinden gehören, die sich in verschiedenen Ländern befinden, wie das mit dem Bistum von Korsun der Fall ist, das unsere Gemeinden in Frankreich, Italien, Spanien und der Schweiz einschließt. Der in Buenos Aires befindliche Erzbischof von Argentinien und Südamerika versorgt die Gläubigen auf dem Territorium von ganz Südamerika! So hat unsere Kirche keinen einzigen ausländischen Staat in Bistümer aufgeteilt, wie das die Katholiken in Russland gemacht haben. Wir haben z.B. keine orthodoxe Ortskirche von Italien oder von Frankreich gegründet, obwohl es dafür durchaus viele Möglichkeiten gegeben hätte. Es genügt, auf die Bemühungen des russischen Emigranten in Frankreich

Jewgraf Kowalewskij zu verweisen, der in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts versucht hatte, einen „orthodoxen lateinischen Ritus“ zu schaffen. Seine Initiative hatte einen gewissen Erfolg, und eine analoge Bewegung gibt es bis heute. Doch wir unterstützen bewusst diese und viele andere ähnliche Projekte nicht, weil wir den Westen für das Territorium der pastoralen Verantwortlichkeit vor allem der katholischen Kirche halten.

Aus diesem gleichen Grunde gehen auch unsere Bischöfe und Priester nicht in italienische, französische, belgische Schulen und Universitäten, um zu missionieren, wie das die Katholiken in Russland tun. Wir sind der Meinung, dass die eigene Geistlichkeit der westlichen Jugend predigen soll. Übrigens könnte unsere Kirche in Westeuropa ebenfalls die „Schwäche“ der katholischen Kirche ausnutzen, deren Kirchen leer sind, geschlossen und verkauft werden, um ihre „alternative“ Verkündigung zu entwickeln. Doch wir werden das nie tun, und das hat nichts mit unserer „pastoralen Schwäche“ zu tun. Wir haben schlicht keine missionarische Strategie hinsichtlich des Westens, und wir dürfen auch keine haben. Unsere Gegenwart in den westlichen Ländern ist im Zusammenhang mit der Emigration entstanden, die durch viele tragische Ereignisse in unserem Heimatland hervorgerufen wurde: Revolution, Kriege, die ökonomisch schwierige Lage. Russische orthodoxe Menschen sind in den Westen gekommen und kommen noch heute in den Westen, um dort Asyl zu suchen oder ein stabile-

res, gesichertes Leben. Das ist ihr Recht. Ebenfalls ist es ihr Recht, dass sie ihre Kirchen haben, ihre Priester und Bischöfe. Die russische Kirche im Westen ist kein Eroberer, kein geistiger Konquistador. Wir haben nicht vor, mit der katholischen Kirche in einen Wettstreit um „pastorale Effizienz“ zu treten. Jeder möge sich auf seiner geistigen Wiese bemühen.

Sehr gern würden wir ein solches Selbstverständnis, eine solche Beziehungsbereitschaft auch seitens des Vatikan und seiner Politik in Russland antreffen. Doch leider bestätigen die letzten Ereignisse nur jene besorgniserregende, gefährliche Tendenz, die sich in der gesamten russischen Geschichte andeutet: wenn Russland und die russische Kirche in einer schweren Lage waren, versuchte der Vatikan daraus den größtmöglichen Vorteil zu erlangen. Wir erinnern an die so genannte dunkle Zeit zu Beginn des 17. Jahrhunderts, als es die Hauptbemühung der polnisch-litauischen Interventen war, Russland katholisch zu machen. Wir erinnern an die grausame Zeit der Revolution von 1917 und die mit ihr beginnenden Kirchenverfolgungen. Wir erinnern uns an die katholischen Märtyrer für den Glauben, doch darf man auch nicht die „Ostpolitik“ des Vatikan vergessen, der sich bemühte, mit den Bolschewiken zu einer Übereinkunft zu gelangen, während diese die „Schismatiker“ verfolgten. Genau damit beschäftigte sich die 1925 in Rom bei der Ostkirchenkongregation gegründete Kommission „Pro Russia“, mit dem Jesuiten Michel d'Herbigny an der Spitze. In die gleiche Zeit fällt auch die Er-

richtung eines katholischen Bistums im russischen Fernen Osten.

Wir haben gehofft, dass durch das Zweite Vatikanische Konzil einer solchen Politik hinsichtlich Russlands und der russischen Orthodoxie ein Ende gesetzt worden sei, weil dieses die orthodoxe Kirche „Schwesterkirche“ genannt hat. Eine solche veränderte Beziehung zu uns wurde auch in den 25 Jahren nach dem Konzil bestätigt, als zwischen den beiden Kirchen ein aktiver theologischer Dialog stattfand und als wir vor den Herausforderungen einer glaubenslos gewordenen Welt einig waren.

Die Ereignisse Ende der achtziger und Anfang der neunziger Jahre waren enttäuschende Zeichen. In der Westukraine begannen die aus dem Untergrund hervorgekommenen griechisch-katholischen Christen, die Orthodoxen mit Gewalt aus den Kirchen zu vertreiben, die einst ihnen gehört hatten. Die ROK schlug der katholischen Seite den Weg des Dialogs vor, und bald wurde eine vierseitige Kommission gegründet, zu der Vertreter der russischen und der ukrainischen orthodoxen Kirche, der Griechisch-katholischen Kirche und des Vatikan gehörten. Doch die Griechisch-Katholischen verließen diese Kommission und setzten ihre barbarische Kampagne einer brutalen Verfolgung der Orthodoxen fort. Den sinnlosen Eifer der Griechisch-Katholischen konnte auch der Vatikan nicht bremsen, obgleich das Thema dieses Konflikts eines von zweien wurde, welches bei allen offiziellen Verhandlungen mit dem Moskauer Patriarchat behandelt wurde.

Das zweite Thema war der bereits erwähnte katholische Proselytismus. Zur gleichen Zeit, Anfang der neunziger Jahre, ergoss sich ein Strom katholischer Missionare in den sich öffnenden religiösen Raum der ehemaligen Sowjetunion, womit sofort die Illusion von einer „Schwesterkirche“ verwehte. Doch auch damals verweigerte die orthodoxe Seite die Absicht nicht, die bestehenden Probleme mit friedlichen Mitteln zu lösen: Offizielle Treffen zwischen Delegationen der ROK und der Römisch-katholischen Kirche fanden relativ häufig statt, fast jährlich. Die beiden letzten von ihnen fanden im November 1999 und im Juni 2000 statt, das nächste war im Februar diesen Jahres geplant. Unserer Kirche mangelnden Willen zum Dialog vorzuwerfen, wie das Kardinal Kasper in seinem Artikel tut, ist deswegen, milde ausgedrückt, nicht ganz korrekt.⁵ Das Problem liegt darin, dass diese Treffen praktisch fruchtlos waren: Auf ihnen wurden immer die gleichen Themen behandelt – der Konflikt in der Westukraine und der Proselytismus –, doch die katholische Seite erfüllte keine der Verpflichtungen, die sie auf sich genommen hatte. Nichtsdestotrotz haben wir bis zur Entscheidung des Vatikan über die Bistümer vom Februar 2002 die Bereitschaft zu Verhandlungen gewahrt.

Unsere Kirche führte auch einen Dialog mit den russischen Katholiken. Bis in die jüngste Zeit wirkte bei uns ein „Christliches Interkonfessio-

nelles Konsultativkomitee“, und einer seiner Vorsitzenden war, neben Metropolit Kirill, Erzbischof Kondrusiewicz. Wir haben große Hoffnungen in die Arbeit dieser Organisation gesetzt, doch nun, nach allem, was vorgefallen ist, steht ihre Zukunft in Frage.

Mit vollem Recht lässt sich sagen: Die vom Vatikan vorgenommenen Entschlüsse über die katholischen Bistümer in Russland bedeuten eine echte interkonfessionelle Katastrophe. Das ist nicht nur ein Konflikt zwischen der ROK und der Römisch-katholischen Kirche, sondern zwischen der Weltorthodoxie und dem Katholizismus. Dabei ist das Unterfangen vergeblich, die Sache so darzustellen, dass der Konflikt gerade durch die „Unnachgiebigkeit“ der russischen Kirche entstanden sei, wie auch das Bemühen perspektivlos ist, die orthodoxen Kirchen in „schlechte“ und „gute“ zu teilen, in zum Dialog mit den Katholiken offene und zur Isolation geneigte. Als positives Beispiel führt Kardinal Kasper die antiochenische Kirche an. Doch das Patriarchat von Antiochien hat als erstes die Handlungen des Vatikan in Russland verurteilt! Und der Patriarch von Alexandrien hat sogar einen Brief an den römischen Papst gerichtet, in welchem er die Position der ROK hinsichtlich der Einrichtung von katholischen Bistümern in unserem Lande völlig unterstützt, und auch der serbische, der bulgarische, der rumänische Patriarch und das Oberhaupt der polnischen orthodoxen Kirche haben ihre Unterstützung für unsere Kirche zum Ausdruck gebracht.

⁵ Ebd., S. 239.

Es ist also nicht die „schlechte“ russische Kirche, die den Dialog mit den Katholiken unterbrochen hat, wie Kardinal Kasper schreibt, sondern der Konflikt zwischen beiden großen christlichen Traditionen wurde durch den Vatikan begonnen. Die Situation mit der Errichtung neuer katholischer Strukturen in Russland erinnert sehr stark an den Beginn des 13. Jahrhunderts, als während der Kreuzzüge parallele lateinische Patriarchate im orthodoxen Osten errichtet wurden. Wo bleibt die Konsequenz: einerseits wird die Reue über die Kreuzzüge jener Zeit ausgedrückt, andererseits werden die Ansätze und Methoden lang vergangener Epochen reanimiert, was unsere Beziehungen um viele Jahrhunderte zurückwirft. Natürlich kann das keine orthodoxe Ortskirche gelassen hinnehmen.

Das Problem ist übrigens nicht erst jetzt entstanden. Die allgemeine Entwicklung der Beziehungen zwischen dem Vatikan und den orthodoxen Kirchen verlief in der letzten Zeit keineswegs problemlos. Es genügt, an den Misserfolg der Plenarsitzung in der „Gemischten Theologischen Kommission für den Dialog zwischen der Römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche“ zu erinnern, die im Juli 2000 in Baltimore (USA) stattfand. Thema dieser Sitzung war der Status der unierten Kirchen. Die Meinungsverschiedenheiten zwischen orthodoxer und katholischer Seite waren so stark, dass man nicht zu einer konsensfähigen Lösung kam. Bereits damals war die ernsthafte Krise in der Beziehung zwischen beiden Kirchen offensichtlich.

Es wird noch offensichtlicher, wie verderblich diese Krise jetzt ist, wenn man bedenkt, dass die Christen des Ostens und des Westens gemeinsam, Schulter an Schulter, den gefährlichen Prozessen, die sich in der Welt ereignen, entgegen treten müssten: dem Erstarken des Geistes von Materialismus und Konsumismus, dem Verlust von moralischer Orientierung der Menschen, der wachsenden Gefahr von Extremismus, Terrorismus und anderer Phänomene zwischenmenschlicher Feindschaft, wachsender Brutalität und Grausamkeit. Wir müssen eine gemeinsame christliche Antwort auch auf die neuen politischen Realitäten geben – die Globalisierung der Weltwirtschaft, die Internationalisierung des Rechts und der Mechanismen von Entscheidungsfindungen, die Vereinigung Europas. Man muss es als unsere gemeinsame Niederlage betrachten, dass in der unlängst verabschiedeten Charta der Grundrechte der Europäischen Union jede Erwähnung von religiösen Werten fehlt.

Unter diesen Bedingungen müssen die traditionellen Christen – vor allem die Orthodoxen und die Katholiken – die Menschheit unermüdlich dazu aufrufen, zu den wahren geistigen und moralischen Werten zurück zu kehren, und sie müssen von Christus und dem Evangelium als von den zuverlässigsten Grundlagen einer gerechten und harmonischen Gesellschaftsordnung sprechen. Wir müssen uns ebenso entschieden den Versuchen entgegen stellen, die Religion an den Rand des internationalen und gesellschaftlichen Lebens zu drängen, sie auf den

Rahmen der Pfarrgemeinde, des Privathauses oder eines ethnographischen „Ghettos“ zu beschränken. Die Kirche muss immer die Entschiedenheit haben, die Welt zu verändern, ohne sich dabei hinter dem Zaun von säkularen Losungen und Gedankengebäuden zu verstecken, die ihr nicht zu eigen sind, sei es „Pluralismus“, „mit der Zeit gehen“ oder Abschied von der „konstantinischen Epoche“, worüber Kardinal Kasper schreibt.⁶

Die Terminologie der Heiligen Schrift und der Heiligen Väter ist überaus genau, und wenn sie durch moderne und populäre Begriffe „dieser Zeit“ ersetzt wird, dann führt das die Kirche zum Verlust der Schärfe ihrer Sicht, zur Verweltlichung und Apathie und schließlich zum Verlust ihrer Mission. Schade, dass aus Rom manchmal mit der Intonation eines Mentors gesprochen wird, besonders wenn man uns über Gewissensfreiheit und religiösen Pluralismus belehren will und dabei völlig vergisst, dass diese Phänomene immer für die Persönlichkeit und die Gesellschaft zerstörerisch sind, wenn sie nicht von der menschlichen Entscheidung für Gerechtigkeit und das Gute gezügelt werden – eine Entscheidung, die nicht zufällig ist, sondern Frucht der Erziehung in einer geistlichen Tradition.

Erkennt man im Vatikan, dass dann, wenn man in der zwischenkirchlichen Diskussion Argumente verwendet, die aus Lehren genommen sind, welche außerhalb der kirchlichen Überlieferung entstanden und

Resultat einer philosophischen Entwicklung sind, die in vielem inspiriert ist von der Idee der Befreiung von religiösem Einfluss – dass man dann *nolens volens* die eigene Position schwächt? Versteht man in Rom, dass die Zerstörung des zwischenkirchlichen Dialogs und die antiorthodoxen Handlungen nur jenen Kräften Nutzen bringen, die die Christenheit schwächen, erniedrigen, marginalisieren wollen? Beweis hierfür ist die Darstellung der Tätigkeit der katholischen Kirche in den westlichen Massenmedien. Wir verfolgen das aufmerksam und haben bislang keine besondere Sympathien für den Vatikan bemerkt, außer einem einzigen Fall – hinsichtlich des Widerstands gegen die Russische orthodoxe Kirche. Hier gilt die Unterstützung der Journalisten völlig der Seite des Vatikan. Ansonsten unterliegt die katholische Kirche vor allem der Kritik und der Anschuldigung wegen Sünden der Vergangenheit.

Leider ist Rom der Versuchung erlegen, eine leichte Expansion zum Schaden der zeitweise geschwächten ROK durchzuführen. Resultat war die Zerstörung unserer Beziehung. Das ist der größte Fehler des Vatikan, der schon historische Dimensionen hat. Der Beginn des 21. Jahrhunderts wird immer als Zeit der Tragödie in den Beziehungen zwischen den beiden Kirchen in Erinnerung bleiben. Diese historische Fehlkalkulation lässt sich nur schwer mit Hilfe diplomatischer Schritte, politischer Aktivität oder propagandistischer Rhetorik verbessern. Die entstandene Wunde ist groß, und es stellt sich die Frage:

⁶ Ebd., S. 238.

Können diejenigen zu ihrer Heilung beitragen, die diese Wunde zugefügt haben? Wir glauben daran, dass der Herr sie heilen wird, indem er dafür Menschen auswählt, die fähig sind, das ganze Unheil dessen, was geschehen ist, für beide Kirchen zu erkennen.

Christus wandte sich an seine Jünger und fragte sie, ob sie bereit sind, jenen Kelch zu trinken, den er auch selbst trinkt. Diese Worte des Herrn sind an uns alle gerichtet – Orthodoxe und Katholiken. Wenn wir im Gehorsam dem Herrn gegenüber heute gemeinsam diesen Kelch trinken könn-

ten, dann würde die Welt, so glaube ich, eine andere werden. Ich weiß, dass viele Katholiken diesen Glauben teilen und bereit sind, gemeinsam mit den orthodoxen Brüdern und Schwestern im Bewusstsein der Verantwortung vor Gott, der Geschichte und der Menschheit zu handeln. In solchen Aktivitäten liegt das Pfand nicht nur für Versöhnung, sondern auch für die Herstellung der Einheit der Kirche, um die der Heiland im Garten von Gethsemane betete.

Aus dem Russischen übersetzt von Thomas Bremer.

Johanna Deimel

Nadeshda Michajlowa

Eine starke Frau in Bulgariens Politik

Sie hat sich von Anfang an einge-mischt in die Politik, Nadeshda Michajlowa, die ehemalige Außenministerin (1997–2001) der Republik Bulgarien. Geboren 1962, gehört Michajlowa zur jungen Generation, die das kommunistische Erbe abschütteln und die demokratische Zukunft Bulgariens mitgestalten wollte. Heute ließe sich auch ihr Studium der spanischen und englischen Sprach- und Literaturwissenschaften an der St. Kliment Ohridski-Universität in Sofia als ein Zeichen dafür interpretieren, dass sie andere Kulturen zu verstehen und kennen zu lernen und so aus dem engen ideologischen Raum des kommunistischen Bulgariens aus-zubrechen suchte. Nadeshda Michajlowa hat über 300 Gedichte aus dem Spanischen und Englischen übersetzt, und nach einigen Jahren als freie Journalistin stürzte sie sich 1990 in die Politik.

Michajlowa begann ihre politische Laufbahn als Mitglied der Radikal-demokratischen Partei. Damals, als Bulgarien quasi über Nacht und schock-artig pluralisiert wurde, gründeten zehn verschiedene Parteien das oppositionelle Bündnis Union Demokrati-

sche Kräfte (UDK), eine sehr hetero-gene Sammelbewegung konservativer Gruppierungen, deren einzig einigen-des Moment aus der klaren Ableh-nung der kommunistischen Macht- und Parteiideologie bestand. Auch die Radikaldemokraten schlossen sich der UDK an.

Politisch unerfahren, aber wohl nicht zuletzt wegen ihrer Sprach-kenntnisse, wird die junge Nadeshda Michajlowa 1990–1991 Leiterin der außenpolitischen Abteilung der Radikaldemokratischen Partei, bevor sie 1991 das Pressezentrum der UDK als Chefin übernimmt. Im Rahmen eines Austauschprogramms des US-Kongresses geht sie 1991 in die USA. Nadeshda, was auf Bulgarisch Hoffnung heißt, schließt 1992 ihrem Praktikum



Dr. Johanna Deimel ist stellvertretende Geschäftsführerin der Südosteuropa-Gesellschaft in München.

bei dem Kongressabgeordneten David Dreier – ihm wird sie 1997 als Außenministerin wieder begegnen – einen Management-Kurs an der Harvard-Universität an, steigt zur Sprecherin der UDK auf und wird 1994 erstmals in die Bulgarische Nationalversammlung als Abgeordnete der UDK gewählt, wo sie dem Außenpolitischen Ausschuss angehört.

Frauen in der Politik sind in Bulgarien spätestens seit kommunistischer Zeit ein gewohntes Bild. Doch vor 1989 hatten sie eher plakative denn tatsächliche Entscheidungskompetenzen. Eine hohe Frauenrepräsentanz hatte sich seit 1990 in der Bulgarischen Sozialistischen Partei gehalten (die ehemalige Bulgarische Kommunistische Partei benannte sich im April 1990 in Bulgarische Sozialistische Partei – BSP – um). Für die Frauen, die sich in die neuen Parteien, in neue Organisationen, in die „hohe“ Politik nach der Wende einzumischen begannen, war es gerade in der UDK schwer, ernst genommen zu werden. Die Schriftstellerin und erste Vizepräsidentin Bulgariens von 1992 bis 1994, Blaga Dimitrowa (UDK), zog nach ihrer Amtszeit ein bitteres Resümee: In den „Korridoren der Macht“ seien Frauen eine Ausnahmeerscheinung, sie würden von den männlichen Kollegen „herablassend“ behandelt und nur unzureichend in den Informationsfluss eingebunden. „Ich möchte versuchen, meine sicher voreingenommenen Beobachtungen eines Territoriums zu skizzieren, das streng als ‚Männersache‘ bewacht wird und in dem Frauen nur hier und da als modisches Beiwerk der Demo-

kratie auftauchen“, schrieb sie in ihrem Essay zum Thema Frau und Macht.¹

Allerdings war es in den ersten Jahren nach 1990 für die junge Demokratie in Bulgarien insgesamt schwer, Fuß zu fassen und sich zu stabilisieren. Als Nadeshda Michajlowa 1994 ins bulgarische Parlament einzog, hatten nach der Verfassungsgebenden Versammlung 1990 bereits zwei gewählte und zwei sogenannte Expertenregierungen die Geschicke des Landes geführt. 1994 war nach vorgezogenen Parlamentswahlen die BSP mit absoluter Mehrheit in die Nationalversammlung eingezogen. Und es war während der Amtszeit von Žan Widenow (BSP), als Bulgarien in den Abgrund zu stürzen drohte. Im annus horribilis 1996 stand Bulgariens Wirtschaft vor dem Kollaps, und die bulgarische Währung befand sich im Sturzflug. Als Folge der Wirtschafts- und Finanzkrise hatte die soziale Lage der Bevölkerungsmehrheit den Stand eines Dritte-Welt-Landes erreicht. Motiviert durch die Ereignisse in Belgrad und unterstützt von führenden bulgarischen Oppositionspolitikern setzten im Januar und Februar 1997 Tausende in täglichen Demonstrationen dem sozialistischen Machtanspruch den bürgerlichen Druck auf der Straße entgegen. Am 4. Februar 1997 gelang es dem bulgarischen Staatspräsidenten Petar Stojanow, die BSP von der Notwendigkeit vorgezogener Parlamentswahlen zu überzeugen. Nadeshda Michajlowa, die

¹ Blaga Dimitrowa, Ironie der Geschichte, Veliko Tarnovo 1996, S. 110.

mehr als zwei Monate die Demonstrationen durch öffentliche Reden unterstützt hatte, sagte später zu den Ereignissen im Februar: „Bulgarien stand damals am Rande eines Bürgerkriegs“.

Nach den vorgezogenen Parlamentswahlen am 19. April 1997 übernahm Iwan Kostow (UDK) die Regierungsgeschäfte und Nadeshda Michajlowa wurde mit 34 Jahren Außenministerin. Ihre Ernennung hat in den ersten Monaten ihrer Amtszeit in den bulgarischen Medien Wogen geschlagen. Die Ettikettierungen reichten von der „zarten Diplomatie“ bis hin zu „Wagemut und Schönheit“. Vizepremier Aleksandar Bozhkov fühlte sich aufgerufen, Michajlowas Amt mit folgenden Worten zu kommentieren: „Mit Nadja zu arbeiten, ist gut, weil sie schön ist, aber nicht allein deshalb. Die Männer schauen auf sie, weil sie schön ist, doch ist sie außerdem auch noch klug.“²

In der Tat wurde Michajlowa hineingeworfen in das hohe Amt, musste plötzlich die nationalen Interessen Bulgariens nach außen vertreten. War sie dabei zunächst als eine hübsche Repräsentantin eines am Boden liegenden Landes milde belächelt worden, erwies sie sich im Laufe ihrer Amtszeit als eine hervorragende und auch hartnäckige Diplomatin. Und das gerade als Frau, wie sie in einem Interview mit Inge Bell im Bayerischen Rundfunk 1999 zu verstehen gab: „Ich würde nicht sagen, dass

mich mein Frausein gehindert hat. In der Welt von heute werden die Leute nach ihrer Qualität und Leistung bemessen, nach ihrer Fähigkeit, Herausforderungen zu bestehen. In meiner persönlichen Erfahrung war mein Geschlecht nie ein Hindernis. Allerdings gerade in den Perioden der Krise, der schweren Situationen, vertrauen Frauen auf ihre rein weibliche Intuition, und das ist meist entscheidend für eine schnelle und effiziente Lösung von Problemen. Es ist die Suche nach einer Balance und nach rein menschlichen Kompromissen, und dazu neigt eine Frau eher. Vor allem in der Diplomatie ist das sehr nützlich.“

Dazu hatte sich die Regierung Kostow viel vorgenommen und auch mit enormen außen- und sicherheitspolitischen Krisen zu kämpfen. Noch 1997 wird Bulgarien auf einen klar trans-atlantischen und europäischen Integrationskurs gesetzt. Zugleich sucht das Balkanland den Ausgleich mit den Nachbarstaaten Türkei und Mazedonien. War Bulgarien nach 1990 aus Rücksichtnahme auf russische Interessen zunächst dabei, in eine politisch indifferente Grauzone auf dem Balkan abzurutschen, so hat mit Nadeshda Michajlowa ein Strukturwandel der bulgarischen Außenpolitik eingesetzt, der bis heute nachwirkt. Als sie 1997 in die USA aufbricht, merkt die „Washington Post“ an: „Foreign ministers urging the membership in NATO, a club of tough-talking men at ease with the jargon of armies, training, and military hardware, now have female competition in their endeavors to strike a strategic pose.“

² Johanna Deimel, *Bewegte Zeiten. Frauen in Bulgarien gestern und heute*, München 1998, S. 255.

Die bulgarische Solidarität mit den westeuropäischen Ländern und den USA wurde während des NATO-Einsatzes im Kosovo auf eine sehr schwere Probe gestellt. Bulgarien, dessen Bevölkerung dem anvisierten NATO-Beitritt absolut gespalten gegenüberstand, hatte seinen Luftraum für die NATO-Operation freigegeben und musste erleben, dass mehrere fehlgeleitete NATO-Bomben auf seinem Territorium aufschlugen. Außerdem wurde die bulgarische Solidarität durch die Meldung diskreditiert, dass der deutsche Außenminister Joschka Fischer habe im Frühjahr 1999 den so genannten „Hufeisenplan“ von Bulgarien erhalten. Nadeshda Michajlowa hat diese Behauptung heftigst bestritten und die Unterstützung Bulgariens für den NATO-Einsatz mit den Worten begründet: „Wir wollen keine Balkanisierung des Balkans mehr.“ Noch im April 1999, also während der NATO-Bombardierungen im angrenzenden Serbien und im Kosovo, besuchte der britische Premierminister Tony Blair Sofia und ehrte die Außenministerin mit den Worten: „You, Nadeshda, have become the symbol of the wider Europe – of a whole Europe – a Europe of solidarity.“

Europa hat sich solidarisch gezeigt. Bulgarien wurde im Dezember 1999 vom EU-Gipfel in Helsinki mit dem Beginn von EU-Beitrittsverhandlungen belohnt. Mit dem Beschluss von Helsinki war bestimmt, einer der Höhepunkte in Nadeshda Michajlowas bisheriger politischer Karriere erreicht. Und doch gab es auch

Fehlschläge, Fehltritte in ihrer Laufbahn. Einmal wäre sie beinahe gestolpert, als nach einer Wahlkampfveranstaltung – offenbar für die Ministerin unbemerkt – die Mikrofone weiterliefen und Nadeshda unflätige Drohungen in Richtung ihrer politischen Gegner aussprach, die dann in den Medien über die Ticker liefen. International politisches Porzellan hatte Michajlowa zerschlagen, als sie Ende 2000 damit drohte, Bulgarien werde aus dem Stabilitätspakt für Südosteuropa ausscheren, falls es nicht von der schwarzen Liste der Visa-Regelungen der EU gestrichen werde. Aber auch das konnte sie schließlich für ihre Amtszeit als Haben zu verbuchen: mit Wirkung vom 10. April 2001 wurde die Visumpflicht aufgehoben.

Seit Februar 1999 ist Nadeshda Michajlowa Vizepräsidentin der Europäischen Volkspartei. Sie hat Hillary Clinton nicht nur in Washington besucht, sondern die First Lady im Oktober 1998 in Sofia zur ersten internationalen Frauenkonferenz „Women in the 21st Century: Transcending the Boundaries of Sustainable Development in Southeast Europe“ begrüßen können. Mit zwölf ihrer Amtskolleginnen (darunter Madeleine Albright) unterzeichnete Nadeshda Michajlowa im September 2000 eine Erklärung, in der sie „als besorgte Frauen“³ einen entschlossenen Kampf gegen HIV und AIDS forderten.

³ September 13, 2000: Women foreign ministers of 13 nations sign statement on HIV/AIDS (<http://www.aegis.com>).

Ihre Sympathiewerte waren aber auch in Bulgarien hoch. Selbst nach der katastrophalen Wahlniederlage der UDK im Juni 2001, als Simeon Sakschoburggotski, der aus dem Exil zurück gekehrte Zar, mit seiner Nationalen Bewegung Simeon II. die absolute Mehrheit erringen konnte, äußerten sich noch zwei Drittel der Bulgaren positiv über die Ministerin. Seit Juni 2001 aus der Außenpolitik hinaus katapultiert, unterstützte sie zunächst Petar Stojanow bei seinem Versuch, im November 2001 als Staatspräsident wieder gewählt zu werden. Stojanow verlor überraschend in der Stichwahl gegenüber seinem Herausforderer von der BSP, Georgi Parwanow, und die UDK befindet sich seither in der tiefsten Krise seit ihrem Bestehen. Geschockt von den vernichtenden Wahlergebnissen, wird die Regierung Iwan Kostows mit schwerwiegenden Korruptionsvorwürfen belastet. Wer aber glaubte,

Nadeshda Michajlowa würde sich aus der Politik zurückziehen und nur noch für ihre Familie, für ihren Mann, einen Unternehmer, und ihre beiden jugendlichen Töchter da sein, der hatte sich in ihrer Kämpfernatur getäuscht. Selbstbewusst gab sie im Februar 2002 ihre Kandidatur für den UDK-Vorsitz bekannt. Am 11. März 2002 wurde sie auf der UDK-Versammlung zur Vorsitzenden gewählt, ganz nach ihrem Motto: „Wenn du weißt, was du willst, kannst du immer die richtige Wahl treffen. Ein Problem ist es nur, wenn du zweifelst. Das ist dann ein echt menschliches Problem, nicht nur eines der Frauen. Aber wenn du klar bist mit dir und weißt, was du willst, dann bin ich überzeugt, dass der Erfolg früher oder später kommen wird.“

Nadeshda Michajlowa ist aus der bulgarischen Politik nicht mehr wegzudenken.