theol

OST-WEST

uropäische Perspektiven

ahrgang 2003, Heft 1

Ein Kontinent am Scheideweg?

Schwerpunkt: Religion in Europa

Europa als Zitadelle des Friedens

Neuansätze in Polen und Frankreich

Religion in der Großstadt

Derwische in Nürnberg

Medjugorje

Zentralkomitee
der deutschen Katholiken

Renovabis

Impressum

Herausgeber:
Renovabis, Solidaritätsaktion der deutschen Katholiken
mit den Menschen in Mittel- und Osteuropa,
P. Dietger Demuth CSsR, Geschäftsführer,
Kardinal-Döpfner-Haus, Domberg 27, D-85354 Freising,
Tel.: 08161 / 5309-0, Fax: 08161 / 5309-11
E-mail: info@renovabis.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; Prof. 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: owep@renovabis.de; Internet: http://www.renovabis.de/owep

Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben die Meinung bzw. die Ansicht der Autorin/des Autors wieder und stimmen nicht unbedingt oder in jedem Fall mit der Meinung der Redaktion überein.

ISSN 1439-2089

theol

OST-WEST. Europäische Perspektiven

Jahres-Inhaltsverzeichnis

4. Jahrgang 2003

Schwerpunkte

Heft 1: Religion in Europa
Heft 2: Roma in Mittel- und Osteuropa
Heft 3: Migration
Heft 4: Kaukasus

Hauptartikel

Eva-Maria Auch
Aserbaidschan – ein Land religiöser Vielfalt 269-278
Karin Bachmann
Staat – Region – Kontinent. Wie die Slowakei mitten in Europa ihre Identität sucht 294-300
Nikolaj Bessonov
Zigeuner in Russland. Geschichte und gegenwärtige Probleme 111-118
Eugen Biser
Die Zitadelle des Friedens. Die Prüfungsstunde Europas 3-9
Christian Dettmering
Der Kaukasus in der russischen Geschichte 279-286
Dragoljub B. Djordjević
Roma in Serbien – Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft 93-102
Bronisław Geremek
Europa am Scheideweg: Religion in der Welt der Politik 10-17
Adolf Hampel
Der Kaukasus in der Literatur 287-293
Walter Kaufmann
Georgien – ein „failing state" im Südkaukasus zwölf Jahre nach Auflösung der Sowjetunion? 244-253
Herbert Küpper
Die Rechtslage von Zigeunerminderheiten in Osteuropa 103-110

Marcin Lipnicki
Die katholische Kirche Polens auf dem Weg
in die „Gemeinschaft des Geistes“ 192-200
Otto Lucherhandt
Religionsfreiheit in der Republik Armenien. Rechtliche
Ausgestaltung mit problematischen Einschränkungen 254-262
Raoul Motika
Religiöses Bewusstsein und Reislamisierung in Tatarstan 28-36
Heiko Overmeyer
Die Dialoge von Arnoldshain und Sagorsk
und die friedensethische Diskussion 119-128
Kajo Schukalla
Roma im Osten und Südosten Europas. Ein Blick in
Geschichte und Gegenwart 83-92
Wolfgang Seiffert
Vertreibung – völkerrechtliche Bewertung 172-175
Alfred Sproede
Heimat Europa? Regionale Akzente in
osteuropäischer Literatur 163-171
Tadeusz Szawiel
Glaube und Kirche in Europa 18-27
Agnieszka Sabor
Polen: Migration zwischen Realität und Mythos 176-182
Hans Vöcking
Migration und Pastoral. Eine Chance für die
Katholizität der Kirche 183-191
Archimandrit Zhamkochyanh
Geschichte und Gestalt der Armenischen
Apostolischen Kirche 263-268

Erfahrungen

Maia Damenia
Als georgische Theologiestudentin in Deutschland 308-310
Ernst Ludwig Ehrlich
Was bedeutet Heimat für mich? 201-202
Maria Christina Färber
„Wenn der Vogel kein Nest mehr hat“. Hilfe für
Inlandsflüchtlinge in Albanien 214-224

ZA 9873

Gabriele Feyler und Elena Poslantschik
Flüchtlingsarbeit der Caritas Moskau 225-232
Józefa Hennelowa
Was bedeutet Heimat für mich? 203-205
Erzbischof Jeremiasz
Was bedeutet Heimat für mich? 206-209
Joachim Wanke
Was bedeutet Heimat für mich? 210-213

Fallstudien

Michael Albus
Mystik im Hinterhof. Ein Derwischkloster in Nürnberg 37-41
Michael Biehl
Religionen in Hamburg 67-73
Wolfgang Grycz
Das Werk des Dominikaners Jan Góra. Die Lednica-Bewegung in Polen 74-79
Reinhard Hauke
Die Weihnachtsbotschaft – auch für alle, die hinter der Säule stehen. Ein pastoraler Versuch in Erfurt 42-49
Hadwig Müller
„Sprechende Hoffnung – werdende Kirche" 50-58
Sandra Prlenda
Medjugorje, „Erscheinungsort" der Friedenskönigin 59-66

Länderinfo

Armenien *(Jörg Basten)* 301-302

Nationen-Information

Zahl ist nicht gleich Zahl – Angaben zur Romabevölkerung im östlichen Europa *(Joachim Krauß)* 129

Diskussion

Jakob Speigl
Das Prinzip des kanonischen Territoriums – ein ekklesiologisches Thema 157-158

Berichte

Jörg Basten
Aufbau zivilgesellschaftlicher Strukturen?
Hilfe zur Selbsthilfe in Georgien 303-307
József Lankó
„Ihr seid im Herzen der Kirche, weil ihr soviel
gelitten habt.“ Zigeuner in Ungarn 132-139
Lidia Ostałowska
Die Roma in Polen 148-154
Lothar Weiß
Zigeunerpastoral 140-147

Dokument

Stellungnahme der katholischen und orthodoxen Bischöfe
in Bosnien-Herzegowina zur Lage der Flüchtlinge
und Vertriebenen (Auszüge) 233

Interviews

Ich habe die Verantwortung gespürt – Erfahrungen
mit Menschen unterwegs.
Ein Interview mit Georg Hüssler 234-239

Perspektiven der Roma in Makedonien.
Gespräch mit Erduan Iseni, Bürgermeister
von Šuto Orizari/Skopje 155-156

Tschetschenien vor Ort. Interview mit dem
OSZE-Beauftragten Botschafter Jorma Inki 311-316

Porträt

Im Dienst der Versöhnung – Patriarch Mesrob II. Mutafyan,
Armenischer Patriarch von Istanbul und der Ganzen Türkei 317-319

Bücher und Medien

80
159-160
240
320

Editorial

Dem Schwerpunkt dieses Heftes – „Religion in Europa" – nähern sich drei Autoren aus unterschiedlicher Position. Der Warschauer Soziologe Dr. Tadeusz Szawiel analysiert das differierende Niveau von Religiosität in verschiedenen Ländern. Wie wurde sie beeinflusst von kommunistischer Indoktrination, von der Transformation, vom unterschiedlichen Bildungsniveau? Gibt es einen gemeinsamen Entwicklungstrend?

Prof. Bronisław Geremek, aktiver Mitgestalter des Umbruchs in Polen, Historiker und ehemaliger Außenminister seines Landes, verweist auf die unaufgebbaren Werte, die das christliche und das aufklärerische Europa geschaffen haben. Dabei wirkten religiöse und weltliche Kräfte. Wichtiger als der Text einer europäischen Verfassung sei der noch ausstehende Dialog über die geistige Dimension Europas.

Der deutsche Theologe Prof. Eugen Biser spricht von einer „Prüfungsstunde Europas". Mit seiner von Unterdrückung und Intoleranz geprägten Geschichte stehe sich das Christentum selbst im Weg. Zum Aufbau des neuen Europa gehöre eine Neuentdeckung des Christentums, die seine weithin verdunkelte Mitte freilegt.

„Fallstudien" machen deutlich, wie in den verschiedenen Teilen Europas Religiosität lebt. Wir erfahren von einem Derwisch-Kloster in Nürnberg. Über einen pastoralen Versuch in Erfurt wird berichtet, wo in der Christnacht der Dom für die Menschen geöffnet wird, „die hinter der Säule stehen". Über einen in Frankreichs katholischer Kirche begonnenen Dialogprozess informiert ein weiterer Beitrag.

Ein Bericht über einen polnischen Dominikaner, der jährlich über 100.000 junge Christen zusammenführt, zeigt, dass man in Polen Menschen für Christus mobilisieren kann, ohne an politische Instinkte zu appellieren. Die heftig diskutierten „Erscheinungen" der Muttergottes in Medjugorje werden beschrieben und gewertet. Eine Studie zeigt die Vielfalt der Völker, Rassen, Religionen und Konfessionen in Hamburg.

Es scheint: Trotz aller Umbrüche bleibt Gretchens Frage an Faust „Nun sag', wie hast du's mit der Religion?" für Europa weiterhin aktuell. Religion steht hier unter vielen Fragezeichen, sie verändert sich, aber sie bleibt weiterhin Bestandteil europäischer Wirklichkeit.

Die Redaktion

Inhaltsverzeichnis

Eugen Biser
Die Zitadelle des Friedens. Die Prüfungsstunde Europas 3
Bronisław Geremek
Europa am Scheideweg: Religion in der Welt der Politik 10
Tadeusz Szawiel
Glaube und Kirche in Europa 18
Raoul Motika
Religiöses Bewusstsein und Reislamisierung in Tatarstan 28

Fallstudien
Michael Albus
Mystik im Hinterhof. Ein Derwischkloster in Nürnberg 37
Reinhard Hauke
Die Weihnachtsbotschaft – auch für alle, die hinter der Säule stehen. Ein pastoraler Versuch in Erfurt 42
Hadwig Müller
„Sprechende Hoffnung – werdende Kirche" 50
Sandra Prlenda
Medjugorje, „Erscheinungsort" der Friedenskönigin 59
Michael Biehl
Religionen in Hamburg 67
Wolfgang Grycz
Das Werk des Dominikaners Jan Góra. Die Lednica-Bewegung in Polen 74

Bücher 80

ZA 9873

Eugen Biser

Die Zitadelle des Friedens

Die Prüfungsstunde Europas

Die Drohkulisse

Das noch immer im Aufbau begriffene europäische Haus durchlebt eine stürmische Phase. Nachdem sein Grund in einer vom Gleichgewicht des Schreckens gesicherten Zeit des „kalten Friedens" gelegt wurde und sein Aufbau nach dem freiheit- und friedenbringenden Aufbruch von 1989 Gestalt gewann, ist dieser neuerdings durch die über die Welt hereingebrochene Kriegsdrohung gefährdet: Das kommt schon als Drohung einer Niederlage gleich. Denn in Gestalt des europäischen Hauses war auf dem blutgetränkten Boden Zentraleuropas eine Zitadelle des Friedens inmitten einer instabilen und von Krisen erschütterten Welt entstanden, mit der sich die Hoffnung verband, dass von dieser befriedende Impulse auf diese ausgingen. Umgekehrt wirkt sich schon die Androhung eines Krieges destruktiv auf alle davon Betroffenen aus. Denn in Kriegs- und Vorkriegszeiten schweigen nicht nur die Musen, sondern mit ihnen zusammen auch die Stimmen der Seher und Weisen, die den rettenden Ausweg hätten zeigen können. So vollzieht sich der europäische Aufbau im Schatten einer ausgesprochenen Drohkulisse.

Falls diese Bestimmung zutrifft, verweist diese Kulisse aber zurück auf das, was sie verdunkelt. Damit stellt sich die Frage nach den zeitgeschichtlichen Bedingungen, die den europäischen Aufbau ermöglichten. Wenn man die politischen, sozialen und ökonomischen Faktoren beiseite lässt, konzentriert sich die Frage auf die Grundstruktur des Zeitgeschehens, die nach der Analyse *Sigmund Freuds* in der progressiven Verwirklichung von Menschheitsträumen besteht. Es ist die Zeit der sich Zug um Zug realisierenden Utopien, wenngleich begleitet von desaströ-

Prof. Dr. phil., Dr. theol Eugen Biser ist Theologe und Religionsphilosoph. Von 1974-1986 war er Inhaber des Guardini-Lehrstuhls für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München und leitet dort seit 1987 das Seniorenstudium.

sen Rückschlägen, die nicht weniger das Gesicht der Epoche des heutigen Menschen verfremden.

Zu diesen Traumzielen gehörte das im Prometheusmythos entworfene der Bändigung des „himmlischen Feuers", das der Sternenreise, das im Schwarzwaldmärchen vom „kalten Herzen" geahnte des Kunstherzens *(Hauff)* und die in *Goethes* Homunculus-Szene anvisierte Kreation eines künstlichen Menschen. Als höchstes Traumziel der Menschheit aber hat noch immer die Utopie des ewigen Friedens zu gelten, die entgegen dem von *Kant* in seiner Denkschrift „Zum ewigen Frieden" gehegten Pessimismus durch die Gunst der Zeitverhältnisse in fast schon greifbare Realitätsnähe gerückt zu sein schien. Das erwies sich allerdings durch den Rückschlag, den die Friedenshoffnung durch die neuerliche Kriegsdrohung erlitt, als nahezu vermessene Illusion. Der Friede fällt der Menschheit nicht in den Schoß. Er muss verdient, und das besagt, er muss denkerisch, menschlich und politisch verankert werden. Und das nötigt zum Entwurf eines neuen Friedensbewusstseins, zur Klärung der Frage nach der Friedensfähigkeit des Menschen und zur Verdeutlichung der Vision von einem – als Zitadelle des Friedens zu verstehenden – neuen Europa.

Das Friedensbewusstsein

Wenn es in der Erörterung des Friedens zu einer Wende zum Besseren kommen soll, dann vor allem auf dem Weg einer Denkwende. Denn solange der Friedensgedanke nur im Bereich der Wünschbarkeiten angesiedelt wird, ist jeder Schritt zu seiner Verwirklichung durch ein falsches Denken untergraben. Mit dem gängigen Begriffspaar „Krieg und Frieden" wird der Friede bereits an den Krieg verraten. Auch wenn ein Volk im Sinn der kantischen Friedensschrift den Beschluss fasst: „Unter uns soll kein Krieg mehr sein", geht das mit dem Vorbehalt einher, dass trotzdem mit dem Ausbruch eines neuen Kriegs gerechnet werden muss. Wenn der Friede aber als die höchste aller Menschheitsutopien zu gelten hat, wird ihm nur ein Denken gerecht, das ihn der Gruppe der höchsten Ideen zuordnet: der Gottesidee, der Ideen des Wahren, des Guten und der Freiheit, die allesamt durch das Moment der Alternativlosigkeit gekennzeichnet sind. Denn so wenig wie der Teufel den Gegensatz zu Gott, der Irrtum den Gegensatz zur Wahrheit, das Böse den Gegensatz zum Guten und die Knechtschaft den Gegensatz zur Freiheit bildet, ist

der Krieg der Gegensatz zum Frieden. Und so wie der streng gefasste Gottesbegriff dem anselmischen Argument zufolge die Gewissheit von Gottes Dasein impliziert, geht von dem in seiner Alternativlosigkeit gefassten Begriff des Friedens eine intellektuelle Nötigung zur Verwirklichung des Friedens aus. Vom Frieden kann deshalb im Grunde nur emphatisch gesprochen werden. Dem trägt die Botschaft des Evangeliums in der Form Rechnung, dass sie zu Beginn der Bergpredigt in Form der Seligpreisung der Friedensstifter (Mt 5,8) vom Frieden spricht. Dass sie auch um die Alternativlosigkeit des Friedensgedankens weiß, beweist der Jakobusbrief, sofern er das jesajanische Programmwort „Gerechtigkeit schafft Frieden" auf den Kopf stellt und den Frieden zum „Boden" der Gerechtigkeit und diese zur „Frucht" des Friedens erklärt (Jak 3,18).

Wenn etwas gegen die gegenwärtige Kriegsdrohung und die damit heraufbeschworenen Gefahren im geistigen, gesellschaftlichen und politischen Leben aufkommt, dann nur dieses auf das Prinzip der Alternativlosigkeit gegründete Friedensbewusstsein, dem durch das am emphatischen Redestil des Evangeliums geschulte Wort und durch entschlossenen Einsatz für die Sache der Friedens, der Verständigung und Versöhnung Vorschub geleistet werden muss.

Die Friedensfähigkeit

Ist diese Insinuation aber nicht durch die vielfach behauptete Unfähigkeit des Menschen zu wirklichem und dauerhaftem Frieden von vornherein in Frage gestellt? Wenn der von zahlreichen Denkern geteilte Pessimismus *Kants,* wenn *Spenglers* These vom Raubtiermenschen und *Burkerts* Rede vom „homo necans" Recht behielten, wäre der Appell freilich in den Wind gesprochen. In diesem Fall würde die Diskussion aber gar nicht stattfinden, weil sich die Menschheit dann schon bei ihrem Entstehen ausgerottet hätte. Tatsächlich aber konnte sie nur überleben, weil der als „Mängelwesen" ins Dasein tretende Mensch (Gehlen) nur im Schutz der Gruppe zu überleben vermochte. Allerdings bedurfte es des langen, von Norbert Elias für den europäischen Lebensraum nachgezeichneten Erziehungsprozesses, bis jener Grad menschlicher Selbstkontrolle erreicht war, der ein relativ gewaltfreies Zusammenleben ermöglichte. Dazu bedurfte es der allgemein akzeptierten Einsicht, dass auf das anfängliche Faustrecht keine menschenwürdige Lebensordnung gegründet werden konnte, und dass statt dessen das gewaltbereite Privat-

recht an das gesellschaftliche Kollektiv in Gestalt des Staates abgetreten und ihm die Wahrnehmung privater wie allgemeiner Rechtsansprüche überlassen werden musste. Wie schon die Eindämmung des mittelalterlichen Fehdewesens durch die kirchlich verordnete „treuga dei“ zeigt, spielte dabei die Religion eine erhebliche Rolle. Dass im Vergleich damit der von Elias beschriebene Prozess der Zivilisation nicht allzu hoch angesetzt werden darf, bestätigt ein von alter Weisheit eingegebener Spruch aus *Laotses* Tao-te-king, der den progressiven Verfall der tragenden Ordnungsgestalten beklagt. Danach bleibt nach dem Verfall der Religion die Kultur, nach deren Verfall die Politik. Verfällt aber auch diese, so bleibt nur noch die Zivilisation: „des Chaos dünner Oberzug und der Anfang der Verwirrung“. Das aber heißt, dass schon ein einziger Anstoß hinreicht, um die vom Prozess der Zivilisation geschaffene Lebensordnung zum Einsturz zu bringen und die anfängliche Barbarei aufs neue ausbrechen zu lassen.

Wie die neueste Lektion der Geschichte lehrt, besteht der Beweggrund dieses Rücksturzes in der von Rachegefühlen begleiteten Angst. In der Angst bricht, mit *Nietzsche* gesprochen, der „schreckliche Grundtext homo natura“ unter der verfallenden Decke der Zivilisation durch. Denn der geängstigte Mensch ist zwar zunächst wie gelähmt; wenn er aber keinen Ausweg mehr sieht, wird er unberechenbar und aggressiv. Wenn ein ganzes Kollektiv oder gar ein Volk diesem Zustand verfällt, sind anarchistische und von keiner Vernunft mehr kontrollierte Reaktionen zu befürchten, die zur Gefährdung des Weltfriedens führen können.

Die Befestigung

Wenn der Aufbau des neuen Europa der Errichtung einer Zitadelle gleichkommt, ist damit die Frage nach ihrer Befestigung aufgeworfen. Vor diese Frage sah sich der Visionär dieses Ziels, *Novalis,* bei der Ausarbeitung seiner Abhandlung „Die Christenheit oder Europa“ noch nicht gestellt. Vielmehr ist er von der Idee einer vom Vorgefühl einer neuen, von Hoffnung und Liebe getragenen „universellen Individualität“ derart hingerissen, dass er ihr die Fähigkeit zu spontaner Selbstverwirklichung zutraut. Um so nachdrücklicher stellt sich die Frage der Befestigung angesichts der aufgebrochenen Erosionskräfte heute. Wenn sich in diesem destruktiven Sinn vor allem die hinter der peremptorischen Kriegsdrohung verborgene Lebensangst auswirkt, muss die Siche-

rung des europäischen Aufbaus mit dem Versuch ihrer Überwindung ihren Anfang nehmen. Dafür spricht insbesondere die Tatsache, dass der Initialstoß zur europäischen Einigung vom freiheitlichen Aufbruch von 1989 ausging, mit der die während des kalten Kriegs drohende Möglichkeit eines Zusammenstoßes der Nuklearmächte definitiv gebannt zu sein schien.

In dieser in ihrer eminenten Bedrohlichkeit erst im Nachhinein allgemein erkennbaren Gefahr war aber auch klar geworden, dass die allenthalben spürbar gewordene Angst, so sehr sie politisch motiviert war, mit den Mitteln der Politik allein nicht beseitigt werden konnte, zumal *Werner Bergengruen* in seinem Roman „Am Himmel wie auf Erden" (1940) darauf hingewiesen hatte, dass die Angst ihre Anlässe überdauert und unter ihren Erscheinungsformen stets diejenige auswählt, die ihre Opfer am heftigsten stigmatisiert. Hilfe ist in dieser Situation aber auch nicht von der Wissenschaft oder Gesellschaft zu erwarten, sondern allein von der durch ihr Prinzip zur Angstüberwindung fähigen Religion, dem Christentum. So ist dieses schon bei der Stabilisierung Europas gefragt. Und es ist kein Zufall, dass es noch vor der Theologie die christliche Dichtung war, die auf die vom Glauben gebotene Hilfe verwies.

Es ist, genauer gesagt, der christliche Gottesglaube, der zur Angstüberwindung verhilft und so den Aufbau einer Zitadelle des Friedens sichert. Denn durch seine Entdeckung des bedingungslos liebenden Gottes riss Jesus die tiefste Pfahlwurzel der Angst, die vor dem Verlust des letzten, unverbrüchlichen Halts sicherte, aus dem Herzen der Seinigen. Durch sein Gebot der Nächstenliebe beseitigte er die Befürchtung, dass sich der ersehnte Partner von heute, wie es nur allzu oft geschieht, in einen verhassten Feind verwandeln könne. Und mit seiner Berufung des Menschen zur Gotteskindschaft – seiner weltweit verschenkten Gottessohnschaft – überwand er die unheimlichste aller Ängste: die Angst des Menschen vor sich selbst. So aber schafft er jenen Raum des Aufatmens, des Vertrauens und der Hoffnung, ohne den kein Aufbauwerk, am wenigsten das des europäischen Hauses, zustande kommt.

Der Exorzismus

Dem aber steht der sich aller Bereiche bemächtigende Ungeist entgegen, den Nietzsche als seinen schlimmsten Widersacher ausmachte und als den „Geist der Schwere" bezeichnete. Dabei handelt es sich um die jede

Inspiration und Initiative lähmende kollektive Depression, die den Glauben zum Gehorsam, die Hoffnung zu einer Illusion, die Liebe zu einer Pflicht, die Arbeit zu einer Fron, das Zusammenleben zu einem Kampf, die Kirche zu einer Institution und die Theologie zu einer Ideologie werden ließ. Wenn Nietzsche in diesem Zusammenhang „Gesetz und Satzung" als die vorzüglichsten Instrumente dieses Ungeists nannte, gab er ihm damit auch die Schuld daran, dass das Christentum in jene Schieflage geriet, die es in den Augen der Meisten als eine genuin moralische Religion erscheinen und seine Ziele hauptsächlich durch Direktiven und Verbote anstreben lässt. Er ließ aber auch keinen Zweifel daran, dass das Christentum dann gleich anderen Kulturgestalten dazu verurteilt sei, in einem sich lange hinziehenden Akt der „Selbstauflösung" an seinen eigenen Hervorbringungen Zugrundezugehen.

Deshalb ist ein Exorzismus angesagt, der den Geist der Schwere von seiner Wurzel her angreift und ihn aus der gegenwärtigen Lebens- und Glaubenswelt vertreibt. Das wird durch defensive Maßnahmen nicht zu erreichen sein. Wenn man mit *Margarete Mitscherlich* davon ausgeht, dass sogar die Liebesfähigkeit des Menschen davon abhängt, ob er im Andern das von ihm insgeheim gesuchte „Ideal zu sehen vermag", ist der bessere Weg eindeutig vorgezeichnet. Es geht darum, den europäischen Gedanken mit einem persuasiven „Mehrwert" auszustatten, konkreter gesprochen, ihn als das allen Beteiligten vorschwebende Ideal erscheinen zu lassen. Es ist zu wenig, Europa nur als politisches Konstrukt und kollektive Aufgabe darzustellen; vielmehr muss der Gedanke in ein verklärendes Licht getaucht und von einer „Vision Europa" gesprochen werden. Und dies, gestützt auf die Überzeugung, dass ein gemeinsam erstrebtes Ideal mehr als jedes Programm und jeder Appell zur Freisetzung der verfügbaren Kräfte befähigt und für deren Einsatz mobilisiert. Das müsste in den Schulen und Betrieben seinen Anfang nehmen und sich nicht zuletzt des Bewusstseins der Politiker, Wissenschaftler und Künstler bemächtigen. Vor allem aber müssten sich die Theologen fragen, was sie zur Fundamentierung des europäischen Hauses beitragen könnten.

Die Tragpfeiler

Dem von *Novalis* mit „Die Christenheit oder Europa" ausgegebenen Programmziel liegt die Überzeugung zugrunde, dass nur das als Religion

der Freiheit und des Friedens begriffene und zu Solidarität und Toleranz anleitende Christentum dem Aufbau Europas Bestand und Dauer verleihen könne. Mit Liberalität, Solidarität und Toleranz sind dann auch schon jene Prinzipien angesprochen, ohne die der Ruin des kaum erst entstandenen Gemeinschaftswerks bereits absehbar wäre. Sie gelten gemeinhin, insbesondere unter dem Eindruck von *Lessings* „Nathan dem Weisen", als Errungenschaften der Aufklärung. Doch war niemand klarer als Lessing bewusst, dass die Aufklärung zwar entscheidend zur weltweiten Promulgation dieser Prinzipien beitrug, dass sie aber ursprünglich als Gaben des Christentums an die in Unfreiheit, Unbarmherzigkeit und Hass versunkene Welt zu gelten haben. Denn das Christentum brach nicht nur die Fesseln der Sklaverei, denen das elementare Menschenrecht der Freiheit vorenthalten war; es verhalf der Freiheit überdies zu einem neuen Stellenwert, sofern es sie als Freisetzung der je größeren Möglichkeilen des Menschseins zu begreifen lehrte; es brachte durch das Gebot der uneingeschränkten Nächstenliebe Wärme in die Kältehölle der antiken Gesellschaft, und verpflichtete seine Anhänger dazu, alle religiösen und sozialen Konflikte im Geist der Toleranz zu bewältigen.

Gerade in dieser Hinsicht steht sich das Christentum aber mit seiner weithin von Gewalt, Unterdrückung und Intoleranz geprägten Geschichte selbst im Weg. Deshalb muss sich, synchron mit dem Aufbau des neuen Europa, eine Neuentdeckung des Christentums vollziehen, die die Freilegung seiner weithin verdunkelten Mitte zum Ziel hat. Auch in diesem Sinn gilt „Die Christenheit oder Europa". Wenn diese Worte nicht als Alternativen, sondern so, wie von Novalis gemeint, als Synonyme verstanden werden, wird das neue Europa als Zitadelle des Friedens in die Geschichte eingehen, die die größte aller Menschheitsutopien einen entscheidenden Schritt auf dem Weg zu ihrer Verwirklichung voranbringt.

Bronisław Geremek

Europa am Scheideweg: Religion in der Welt der Politik

Zu Beginn dieser Anmerkungen muss der Vorbehalt gemacht werden, dass ich mir voll bewusst bin, welch unzureichend bestimmtes und trügerisches Gelände die Reflexion über die Rolle des religiösen Faktors im modernen Leben darstellt. André Malraux schrieb einmal, das kommende 21. Jahrhundert werde entweder religiös oder überhaupt nicht sein. Diese Worte drückten das Gefühl aus, dass die Tradition der Aufklärung sich erschöpft habe, ferner die Überzeugung, dass die düsteren Erfahrungen des 20. Jahrhunderts Europa zu einem metaphysischen Bedürfnis nach Transzendenz gebracht hätten. Auf dieser Ebene müsste man die Frage des Glaubens erforschen, also eine Sphäre, die mir als delikater Raum individuellen Erlebens erscheint, eines Raums, dem ich den einer Analyse des öffentlichen Lebens eignenden Diskurs nicht anpassen könnte. Damit beschäftige ich mich in diesem Text nicht. Ich beabsichtige nur, das Thema des Ortes des religiösen Faktors im öffentlichen Leben Europas in seiner sozialen (oder auch gemeinschaftlichen) Dimension aufzugreifen.

Imperiale Traditionen der Einheitsbildung

Im langen Prozess des sich bildenden Europas kann man zwei fundamentale Traditionen unterscheiden – die imperiale und die gemeinschaftliche. In der ersteren ging es darum, Europa durch Dominanz zu einen. Dies betrifft sowohl das Reich Karls des Großen wie das Reich Karls V. Zweifellos spüren wir die Bedeutung des karolingischen Reiches, denn der karolingische *limes* bezeichnete die erste Etappe einer europäischen Konstruktion in einem über den römischen *limes* hinausgehenden Maß, aber auch sein kulturelles und geistiges Erbe hatte für das künftige Euro-

Prof. Dr. Bronisław Geremek, Historiker, ehemaliger Außenminister der Republik Polen, ist Inhaber des Lehrstuhls für Europäische Zivilisation am Europa-Kolleg in Warschau-Natolin.

pa begrenzte Bedeutung. Auf das Reich Karls V. um die Mitte des zweiten Jahrtausends beziehen wir uns selten, dabei hat es doch dieser König Spaniens seit 1516 und Kaiser des „Heiligen Römischen Reiches" seit 1519 vermocht, Burgund, Norditalien, den neapolitanischen Staat und die Niederlande seinem Herrschaftsbereich einzufügen und ihn danach auch um die neuentdeckten Länder in Amerika zu erweitern. Dennoch gelang es ihm nicht, die Ausbreitung des Protestantismus aufzuhalten und im Zusammenhang mit der Verteidigung gegen die Türken ein katholisches Europa zu einen. 1555 akzeptierte er mit dem Augsburger Religionsfrieden das Prinzip *„cuius regio eius religio"*, das jedem Fürsten das Recht gab, die Konfession zu wählen und sie seinen Untertanen aufzuzwingen. Als müßig hatte sich der Traum von der Einheit eines katholischen Europas erwiesen.

Als kurzfristiges Unternehmen erwies sich auch die imperiale Expansion Napoleons, mit der Bonaparte das Reich Karls des Großen wiederherstellen wollte. Diese Expansion schien eine europäische Einheit zu errichten, indem sie fast alle Territorien des Kontinents unter der kaiserlichen Macht vereinigte – mit einheitlicher Verwaltung, mit einem vereinheitlichten System der Maße und Gewichte sowie mit einem politischen und kulturellen Übergewicht Frankreichs. In Wirklichkeit weckte die revolutionäre und napoleonische Expansion jedoch in ganz Europa nationale Gefühle und Bestrebungen, sie initiierte eine Ära der Herrschaft von Nationalismen und Nationalstaaten in Europa.

Die Tradition der imperialen Vereinigung Europas wurde von den Gründungsvätern der europäischen Integration verworfen. Versuchungen dazu zeigten sich in verschiedenen Momenten des Integrationsprozesses, insbesondere in Form eines Strebens zur Schaffung eines Hegemonialsystems innerhalb der Gemeinschaft, aber sie waren erfolglos. Die Befürchtungen blieben jedoch und wurden nicht nur von den kleineren europäischen Staaten, sondern auch von Einzelpersonen empfunden. Der französische Philosoph Edgar Morin erinnert daran, dass er gegenüber der europäischen Idee feindlich eingestellt war, weil er sie nach den Erfahrungen des letzten Krieges mit der Nazi-Idee einer imperialen Expansion assoziierte, die zum Bau eines „neuen Europas" hatte führen sollen.

Die erste Form einer gemeinschaftlichen Vereinigung war das mittelalterliche, durch das Christentum verbundene Europa.

Europa: Christentum und Humanismus

Die erste Form einer gemeinschaftlichen Vereinigung war das mittelalterliche, durch das Christentum verbundene Europa. Indem das Christentum die Aufteilung des Erbes aus dem römischen Reich zwischen dem Osten und Westen sanktionierte, teilte es sich in das griechische und römische. Auf diese Weise wurde eine zivilisatorische Trennung festgelegt, die zu einem Phänomen „von langer Dauer" mit Konsequenzen wurde, die bis in unsere Zeiten reichen. So formierte sich die Christianitas – die lateinische politische und kulturelle Gemeinschaft mit dem Papst und dem Kaiser an der Spitze. Das mittelalterliche Europa wird durch den Prozess der Christianisierung geschaffen, der auch ein Prozess der Akkulturation der unterschiedlichen europäischen Völker ist (im 10. Jahrhundert treten die skandinavischen und slawischen Völker in diesen Prozess ein, und im 14. Jahrhundert erfolgt die Christianisierung des letzten europäischen Landes – Litauens). Die Gemeinschaft von Religion und Kultur formt diese erste europäische Einheit, wobei – im Unterschied zum östlichen Christentum wie auch zum Islam – es in dieser Gemeinschaft keine theokratische Macht gibt, sondern das Prinzip der Trennung von weltlicher und geistlicher Macht entsprechend dem Gebot des Evangeliums verwirklicht wird, dass man „dem Kaiser geben" solle, „was des Kaisers ist". Die mittelalterlichen Universitäten sind Institutionen, die diese Gemeinschaft des christlichen Europas auf starke Weise verbinden, und das Netz gotischer Kirchen kann bis zum heutigen Tag als Merkmal des europäischen Raums gesehen werden. Die Einheit der europäischen Gemeinschaft stand nicht in Widerspruch zur Heterogenität der Monarchien, die sich gerade damals auf der Basis ethnischer Bindungen herausbildeten. Jacques le Goff hat zutreffend bemerkt: „Europa hat seit seinen Anfängen akzeptiert, dass die Einheit aus der Vielfalt der Nationen errichtet werden kann: die europäischen Nationen und die Einheit Europas sind miteinander verbunden". Die mittelalterliche Gemeinschaft Europas wurde durch die Reformation zerschlagen, die die religiöse Einheit Europas beendete.

Der zweite Akt dieser gemeinschaftlichen Tradition europäischer Einheit ist die kulturelle Gemeinschaft europäischer Eliten zu Beginn der Neuzeit. Einheitsbildende Strukturen sind jetzt nicht mehr Universitäten oder Klöster, sondern die Milieus der Gelehrten und Schriftsteller, die wissenschaftlichen Akademien und Gesellschaften. Die philosophischen Ideen der Aufklärung heben alle Grenzen innerhalb Europas

auf, sie schaffen ein Gefühl europäischer Einheit innerhalb der *res publica litteraria.* Der Fortschritt der Wissenschaft scheint unbegrenzt. Ihm wird es zugeschrieben, dass der Mensch die Natur zu beherrschen lernt. Diesmal bleibt die Religion außerhalb des Prozesses, in dem die Gemeinschaft europäischer Kultur errichtet wird. Wenn man jedoch nach einem Merkmal für die Grenzen dieser Gemeinschaft sucht, dann ist es das Netz der Barockkirchen, das sie noch besser als das zuvor genannte Netz der gotischen Kirchen bezeichnet. Selbst unter der Feder Voltaires scheint der Satz auf, dass die europäische Zivilisation ihrer Natur nach christlich ist.

Die Bedeutung dieser beiden Akte einer gemeinschaftlichen Einigung Europas für die Prozesse der europäischen Integration, deren Krönung die Europäische Union ist, ist kaum zu überschätzen. Einen vielleicht noch wichtigeren Bezug findet dies, wenn es um die Beschreibung des Bildes europäischer Zivilisation im weiten Sinne geht. Man müsste darüber nachdenken, in welchem Maße auch Byzanz und das östliche Christentum sowohl vor dem Großen Schisma wie auch nach 1054 an den Prozessen zur Schaffung Europas beteiligt waren. Diese beiden Akte gemeinschaftlicher Einigung Europas kann man jedoch als sinnbildlich ansehen, denn sie zeigen, wie die europäische Zivilisation auf dem Boden des Christentums – sowohl durch Bejahung des Glaubens und des religiösen Bandes wie auch durch den Widerspruch dagegen – erwächst.

Als im Jahre 732 bei einem mittelalterlichen Chronisten der Terminus *Europeenses* („Wir Europäer") auftaucht, da bezeichnet er die von der Expansion der Islamanhänger bedrohten Christen. In der Mitte des 15. Jahrhunderts wird der Terminus „Europa" erneut in Umlauf gebracht, aber in verändertem Sinne. Sicher geschieht dies unter dem Einfluss der Kultur der Renaissance und des Humanismus, durch diesen weltlichen Begriff ersetzt man die Bezeichnung „christianitas". Aber schließlich beschreiben ja diese beiden Termini die gleiche Gemeinschaft. Kennzeichnend ist auch, dass diese Änderung im Begriffsapparat von niemand anderem vollzogen wird als von Enea Silvio Piccolomini, also Papst Pius II. Dieses etwas paradoxe Faktum, dass sich sogar die Laizisierung auf christlichem Grunde vollzieht, lässt uns den erwähnten Satz Voltaires besser verstehen.

Am Anfang des Prozesses europäischer Integration kann man Menschen unterschiedlicher politischer und weltanschaulicher Orientierung finden, doch Politiker aus katholischen Kreisen spielten eine besonders herausragende Rolle.

Integration ohne ideologische Scheuklappen

Es ist jetzt Zeit, den Raum entfernter Geschichte zu verlassen und beim zeitgenössischen Schicksal Europas, also der Europäischen Union, zu verweilen. Am Anfang des Prozesses europäischer Integration kann man Menschen unterschiedlicher politischer und weltanschaulicher Orientierung finden, doch Politiker aus katholischen Kreisen spielten eine besonders herausragende Rolle. Das ändert nichts an der Tatsache, dass die Europäische Gemeinschaft als pragmatische Organisation entstand, die Streitigkeiten oder Engagements ideologischer Art vermied, indem sie am französischen republikanischen Prinzip vom weltlichen Charakter des Staates festhielt. Die Abkommen und Erklärungen der Europäischen Gemeinschaft hüten sich vor irgendwelchen Formulierungen, die über die Sprache des Rechts und der Wirtschaft hinausgehen könnten. Bei der 1950 im Europarat geführten Diskussion über das Europa-Wappen zeigten sich Elemente eines weltanschaulichen Streites, als ein graphischer Entwurf vorgelegt wurde, in dem das Kreuz ein Element darstellte. Der Entwurf wurde jedoch schnell verworfen, und man entschied sich für eine graphische Komposition mit einem Sternenkranz auf blauem Grunde. Eine der wenigen Vorschriften über Religion im europäischen Recht ist die von Helmut Kohl in den Vertrag von Maastricht eingeführte sog. Kirchenklausel, die die Respektierung des Status der Kirchen und Bekenntnisgemeinschaften gebietet.

Bei den Arbeiten des Konvents, der die Europäische Grundrechtecharta unter Leitung Roman Herzogs vorbereitete, tauchten nicht nur Entwürfe für Vorschriften auf, die Diskriminierung verbieten, sondern auch die Forderung nach einer umfassenderen Berufung auf das „religiöse Erbe Europas". Dieses letzte Postulat stieß auf den Widerspruch Frankreichs, das sich darauf berief, dies stünde in dieser Formulierung in Widerspruch zur französischen Verfassung. Angenommen wurde eine Formel über das „geistige Erbe" (was in der deutschen Version aus sprachlichen Gründen als „geistiges und religiöses Erbe" bezeichnet wurde). Die Charta der Rechte, die der Europäische Rat in Nizza annahm, besitzt jedoch keine eindeutig definierte Rechtskraft. Der zur Zeit tätige europäische Konvent (unter Leitung von Valéry Giscard d'Estaing) soll einen Verfassungsvertrag oder auch eine europäische Verfassung vorbereiten. Dies verlangt eine klare Antwort auf die Frage, wie in den Normen des europäischen Rechts die Freiheit der religiösen Überzeugungen sowie die Freiheit des Kults gewährleistet werden.

Im Augenblick werden diese Fragen in den nationalen Verfassungen Europas auf verschiedene Weise geregelt. In Griechenland wird die Orthodoxie als offizielle Religion anerkannt, und der orthodoxen Kirche wird die Finanzierung aus der Staatskasse zugesichert. In Schweden haben die Lutheraner eine gegenüber den anderen Konfessionen privilegierte Stellung. Im Vereinigten Königreich gibt es eine institutionelle Verbindung zwischen der anglikanischen Kirche und den öffentlichen Behörden. Die Freiheit der Überzeugungen und der Religion wird in allen auf dem Gebiet Europas existierenden Rechtssystemen garantiert, wenngleich sie – im Ergebnis differierender historischer Prozesse – in unterschiedlicher Weise formuliert wird. Diese Vorschriften verweisen auch darauf, dass die Erscheinung des Säkularismus in den europäischen Staaten Allgemeingut ist, das sich in der Trennung zwischen der geistigen und der irdischen Sphäre gemäß dem Prinzip „Gib dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist" ausdrückt.

Schutz vor jeder Diskriminierung

Wenn die Europäische Union sich jedoch entscheidet, eine eigene Verfassung zu schaffen, dann müssen sich in ihr klar definierte Prinzipien der Achtung vor der Religion sowie Garantien für die Kultausübung und für das freie Handeln der Kirchen und religiösen Gemeinschaften finden. Man muss die Möglichkeit einberechnen, dass die Vorschriften der Verfassung unmittelbar wirken, wodurch der Bürger das Recht erhält, seine Freiheiten und Rechte auch gerichtlich einzuklagen – es gibt keinen Grund, davon die Religionsfreiheit und die Achtung der Überzeugungen gläubiger Menschen auszunehmen. Die Erinnerung an die Verfolgung der Kirchen unter totalitären Regimen wie auch die jüngsten gegen die Religionsfreiheit gerichteten gesetzgeberischen Initiativen in Russland und Weißrussland sprechen dafür. Ähnlich wie in den nationalen Verfassungen sollte dies auch in einer europäischen Verfassung Hand in Hand mit Vorschriften gehen, die jede Diskriminierung sowohl von Gläubigen wie auch von Nichtglaubenden ausschließen und die Achtung nichtchristlicher Religionen und religiöser Gemeinschaften garantieren.

Außer der rechtlichen Materie gibt es jedoch in der Sprache der Verfassung auch eine gewisse Schicht, die man die symbolische oder erzieherische nennen kann. Gerade sie umschließt die Frage des religiösen Erbes

und seines Platzes im verbindenden geistigen Gewebe Europas. Man kann das für so selbstverständlich halten, dass es überflüssig wäre, es in der Verfassung festzuschreiben. Ich meine jedoch, dass sich in der gegenwärtigen Entwicklungsetappe der Europäischen Union das Bedürfnis zeigt, über den „Geist Europas" zu reflektieren. Karl Jaspers schrieb vor Jahren, der europäische Geist drücke sich in der unaufhörlichen Gegenüberstellung von Standpunkten aus, in der stetigen Destruktion akzeptierter Thesen, in der Entwicklung einander widerstreitender Ideen. Schließlich hat jedoch Europa gleichzeitig einen gewissen Schatz dauerhafter Werte geschaffen. Einen solchen Charakter hat die Achtung vor der Würde der menschlichen Person, die ein humanistisches Fundament der europäischen Zivilisation ist, indem sie religiöse und weltliche Haltungen verbindet. Eine solche Dimension hat auch die Idee der Solidarität, die nicht nur Haltungen gegenüber Nächsten betrifft, sondern auch Grundlage der Sozialpolitik ist, eine Methode zum Verständnis des Gemeinwohls, eine Form des Aufbaus der Zusammenarbeit zwischen einzelnen europäischen Staaten.

Die Reflexion über Europas Geist sollte Gegenstand einer permanenten europäischen Erziehung sein, in deren Verlauf sich ein europäisches Gedächtnis herausbilden wird, eine Reflexion über die fundamentalen Werte.

Diese Reflexion sollte Gegenstand einer permanenten europäischen Erziehung sein, in deren Verlauf sich ein europäisches Gedächtnis herausbilden wird, eine Reflexion über die fundamentalen Werte. In dieser Schicht kann die eigentliche Mission der christlichen Kirchen angesiedelt werden, denn Erziehung, Überzeugung und geistige Ausstrahlung ist der natürliche Ort religiösen Wirkens. Wenn die Präambel einer europäischen Verfassung die geistige Einheit Europas in einer solchen Weise formulieren könnte, dass dies nicht zu einem Instrument des Ausschlusses, sondern eben des Verbindens diente, dann wäre die europäische Verfassung nicht nur eine Sammlung von Normen und Rechten, sondern auch ein Instrument schulischer und außerschulischer Erziehung.

Modell für die Präambel der Europa-Verfassung?

Die polnische Verfassung von 1997 enthält eine solche pluralistische Formulierung des geistigen Erbes. Wir lesen in ihrer Präambel: „*Wir, das*

Polnische Volk – alle Bürger der Republik, sowohl die an Gott als Quelle der Wahrheit, der Gerechtigkeit, des Guten und Schönen glaubenden wie auch die diesen Glauben nicht teilenden, sondern diese universalen Werte aus anderen Quellen ableitenden (...), beschließen im Gefühl der Verantwortung vor Gott oder vor dem eigenen Gewissen die Verfassung..." In einem solchen in seinen Intentionen pluralistischen Geist könnte die Präambel einer europäischen Verfassung formuliert werden, ohne dass sie dann Befürchtungen weckt, sie könnte zum Instrument irgendeines Ausschlusses dienen.

Ich spreche mich für eine solche Einleitung zur europäischen Verfassung aus, denn dies würde der Schaffung eines Gefühls europäischer Einheit über die bestehenden Trennungslinien und Unterschiede in den politischen und religiösen Überzeugungen hinweg trefflich dienen. Ich verstehe jedoch auch die Befürchtungen, dass das Prinzip „*cuius regio eius religio*" durch ein anderes Prinzip „*cuius religio eius regio*" ersetzt werden könnte, was eine Rückkehr zum Integrismus vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil bedeuten würde. Auch in der polnischen politischen Wirklichkeit tauchten solche Tendenzen auf, die man nur als Ausbeutung religiöser Gefühle für die Erreichung politischer, in tiefem Widerspruch zum Geist des modernen Europas stehender Ziele bezeichnen kann. Ebenso im Widerspruch zum europäischen Geist stünde es, wenn man den besonderen Platz des Christentums – sowohl der Tradition wie auch der aktuellen Wirklichkeit – in der europäischen Identität als Kriterium ansehen würde, das die europäische Zivilisation bestimmt. Dies käme der Theorie vom „Kampf der Kulturen" als der unabwendbaren Tendenz in der Entwicklung der Welt entgegen. Europa ist eine Erfahrung des weltanschaulichen und religiösen Pluralismus, der eine Landschaft schuf, in der das Christentum in seinen verschiedenen Konfessionen mit dem Judentum, mit dem Islam oder mit dem Buddhismus koexistiert: die christlichen Gotteshäuser koexistieren mit Synagogen und Moscheen. In den gegenwärtigen zivilisatorischen und politischen Spannungen hat Europa eine schwer zu überschätzende Versöhnungsrolle zu spielen.

Deshalb ist wichtiger als der Text der europäischen Verfassung der Dialog über die geistige Dimension Europas, ein Dialog, der bisher den Prozess der europäischen Integration nicht begleitet hat. Von diesem Dialog wird die Zukunft der Europäischen Union als Gemeinschaft der Völker und Menschen abhängen.

Aus dem Polnischen übersetzt von Wolfgang Grycz.

Tadeusz Szawiel

Glaube und Kirche in Europa

Welche Bedeutung hat Religion heute in Europa? Was blieb vom „christlichen Abendland"? Die Antwort auf so grundsätzliche Fragen hängt vom Ausgangspunkt des Antwortenden ab. Religiöser Glaube ist nicht so sehr die Art der Überzeugungen oder der Weltanschauung und eines dementsprechenden Verhaltens als vielmehr eine gewisse Lebensweise. Und Leben ist bedeutend mehr als Überzeugungen, als Wissen, Selbstbewusstsein und daraus sich ergebende Verhaltensweisen. Die zeitgenössische Philosophie bietet uns eine Antwort, die besagt, dass wir in bedeutenderem Maße *sind,* als dass wir *wissen,* wie wir sind. Und hier beginnt das Problem. Das Milieu unserer Lebensweisen wurde vom Glauben und von der christlichen Zivilisation geformt, und dies bestimmt uns mehr, als wir zugeben möchten. Alle sind wir Erben einer Kultur, der der christliche Glaube Gestalt gab. Sowohl die moderne Wissenschaft wie die kapitalistische Wirtschaft wie auch die Demokratie in ihrer heutigen Form sind gewollte oder ungewollte Kinder eines Impulses, der vom Christentum ausgeht. Die kapitalistische Wirtschaftsweise war schließlich das unbeabsichtigte Ergebnis der Sorge um die Erlösung der Seele (Max Weber), nicht aber der Sorge um wachsende Arbeitsproduktivität oder eines Profitstrebens. Deshalb stehen im europäischen Kulturkreis sowohl der Gläubige ebenso wie der religiös Indifferente und der radikale Atheist unter einem Horizont, der sie gemeinsam bestimmt. Selbstverständlich geht es hier nicht um eine gewisse Art von „Entmündigung" der Nichtglaubenden, sondern nur um den Hinweis darauf, dass es Dinge gibt, über die wir keine Macht haben. Mit dem christlichen Impuls in unserer Kultur ist es ähnlich wie mit dem Umstand, dass ich Pole, Deutscher oder Franzose bin. Das ist ein Faktum, auf das ich keinen Einfluss habe. Eine solche Perspektive hat Konsequenzen, worauf ich noch zurückkomme.

Der zweite Umstand, der Erwägungen über „Religion heute" beeinflusst, ist die deutliche Tendenz, gesellschaftliche Erscheinungen vom

Dr. Tadeusz Szawiel ist Wissenschaftler am Institut für Soziologie der Warschauer Universität.

Gesichtspunkt der Veränderungen zu betrachten. Die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts gewöhnte uns daran, vor allem auf Veränderungen und deren Tempo zu achten. Beigetragen haben dazu die auf das *Neue* eingestellten Massenmedien und eine unerhörte Entwicklung der Kommunikationstechniken, die blitzschnell alles Neue verbreiten. Aber Religion und Kirche sind eben keine „Erzählung" darüber, was neu und am neuesten ist, was uns erstaunen und überraschen kann, sondern eher eine Erzählung über das Dauernde und darüber, wie schwer Wertvolles in neue Zeiten und Umstände übertragen werden kann.

Die dritte ausdrücklich gegenwärtige Tendenz ist das Motiv der Individualisierung und Emanzipierung des Individuums aus partikulären Bindungen und Begrenzungen – der Ökonomie, der Ideologie, der Macht oder der vorgefundenen Identitäten. Unter diesem Gesichtspunkt könnte man eine Geschichte (oder viele Geschichten) der letzten fünfzig Jahre schreiben. Aber so wichtig diese Perspektive, aus der die Individuen über sich und ihre Zukunft nachdenken, für die Antwort auf die Frage nach „Religion heute" ist, so ist wiederum die Erzählung über Religion eher eine Erzählung von Bindungen, von Gemeinschaft und Begrenzungen. Bevor aber diese Fäden aufgenommen werden, wollen wir in äußerster Kürze versuchen, die Frage zu beantworten, wie der Stand der Religion in Europa ist.

Das Milieu unserer Lebensweisen wurde vom Glauben und von der christlichen Zivilisation geformt, und dies bestimmt uns mehr, als wir zugeben möchten. Deshalb stehen im europäischen Kulturkreis sowohl der Gläubige ebenso wie der religiös Indifferente und der radikale Atheist unter einem Horizont, der sie gemeinsam bestimmt.

Was sind die Europäer?

Eine gewisse Antwort auf die Frage nach dem Stand der Religiosität in Europa ermöglichen repräsentative soziologische Untersuchungen. Die mit Glaube und Kirchen verbundenen Probleme werden relativ oft Gegenstand empirischer Untersuchungen, aber erst vor verhältnismäßig kurzer Zeit erschienen Forschungen, die Vergleiche zwischen Ländern ermöglichen. Die Untersuchungen der Europäischen Wertestudie umfassten 1990 25 europäische Länder und 1999 bereits 31 Länder. Die Untersuchungen von 1999 betrafen auch eine bedeutende Gruppe postkommunistischer Länder. Für die notwendigerweise sehr kondensierte

Analyse wurden 16 historisch, geographisch und konfessionell unterschiedliche Länder zu zwei Zeitmomenten ausgewählt (1990 und 1999, vgl. Tabelle 1).

Tabelle 1:

Was sind die Europäer?

	1990			1999			1999					
	Religiös	areligiös	Atheist	religiös	areligiös	Atheist	religiös		areligiös		Atheist	
							18-29	30 u. älter	18-29	30 u. älter	18-29	30 u. älter
Frankreich	48	36	11	46	39	15	35	49	47	37	18	14
Großbritannien	54	38	4	42	53	5	26	46	64	50	9	4
Westdeutschld.	**54**	27	2	**62**	33	4	**47**	**65**	48	30	5	4
Ostdeutschld.	**32**	37	17	**29**	49	22	**22**	**30**	56	48	22	22
Holland	59	33	6	64	30	6	56	65	36	29	8	6
Österreich	70	15	2	79	19	2	71	82	26	17	3	2
Spanien	64	28	4	59	35	6	42	65	47	30	11	5
Italien	82	10	3	86	12	3	82	87	15	10	2	3
Irland	72	27	1	74	24	2	68	77	32	21	1	2
Polen	96	3	1	94	4	1	93	94	5	4	1	1
Slowakei	69	16	3	82	14	4	75	84	20	12	5	4
Tschechien	38	47	5	43	49	8	34	46	58	46	8	8
Ungarn	53	39	4	59	35	6	47	63	47	32	6	6
Rußland				66	29	5	64	66	32	29	4	5
Ukraine				75	22	3	**77**	**75**	20	22	2	3
Rumänien				85	14	1	77	87	21	12	2	1
Griechenland				83	15	2	57	90	39	9	4	1

Quelle: Europäische Wertestudie 1990-1999.

Schon 1990 ist im Hinblick auf Religiosität eine deutliche Differenzierung der Europäer sichtbar. Ein niedriges Niveau zeigen die Europäer in zwei Ländern, in Ostdeutschland und Tschechien, wo nur etwa ein Drittel der Bewohner sich als religiös bezeichnet. Ebenso definiert sich nur in zwei Ländern, Ostdeutschland und Frankreich, ein erheblicher Prozentsatz der Bewohner (über 10 Prozent) als in Opposition zur Religion stehend, als Atheisten. Im höchsten Maß religiös sind Bewohner Polens, Italiens, Irlands, Österreichs, der Slowakei und Spaniens, wo etwa zwei Drittel (oder mehr) sich als religiöse Personen bezeichnen. Interessanterweise sind das ausnahmslos katholische Länder. In den übrigen Staaten bezeichnet sich etwa die Hälfte als religiös. Was hat sich neun Jahre später verändert? Insgesamt wenig, in den einen Ländern stieg der Prozentsatz der religiösen Personen etwas an, in anderen ging er ein wenig zurück – mit zwei Ausnahmen. Bedeutend sank das Niveau der Religio-

sität in Großbritannien (um 12 Prozentpunkte), bedeutend stieg es in der Slowakei (um 13 Prozentpunkte). Eine wesentliche Steigerung erfolgte auch in Westdeutschland und in Österreich. Am wenigstens religiös waren 1999, ähnlich wie neun Jahre zuvor, die Bewohner Ostdeutschlands und Tschechiens, aber der Abstand zwischen ihnen wuchs. Während Ostdeutschland nach neun Jahren noch weniger religiös wurde, gab es in Tschechien einen kleinen Zuwachs. Beachtenswert ist, dass 1999 alle (in der Tabelle berücksichtigten) postkommunistischen Länder (mit Ausnahme Ostdeutschlands und Tschechiens) religiöse Länder sind: etwa zwei Drittel der Bewohner in diesen Ländern sind religiöse Menschen. Überraschen mag der hohe Prozentsatz religiöser Personen in Russland und in der Ukraine. Das gestattet die Formulierung eines allgemeineren Schlusses. Das kommunistische System an sich erwies sich bei der Zerstörung religiöser Identität nicht als erfolgreich. In Russland und in der Ukraine, auch in Rumänien und in der Slowakei überdauerten die religiösen Identitäten oder wurden nach dem Fall der kommunistischen Regime blitzschnell wiedererrichtet. In Ostdeutschland wiederum, einem Anfang der fünfziger Jahre religiösen Land, erwies sich der Kommunismus als erfolgreich, wenn es um die Eliminierung religiöser Identitäten geht.

Der zweite allgemeinere Schluss betrifft die Folgen der politischen und wirtschaftlichen Transformation in postkommunistischen Ländern. Man kann sagen, dass diese beiden Arten tiefgehender Veränderungen praktisch keinen Einfluss auf das Niveau der Religiosität hatten, und wenn, dann einen positiven – wieder mit Ausnahme Ostdeutschlands. Die revolutionären Veränderungen in postkommunistischen Ländern in den Jahren 1989–1991 erwiesen sich folglich eher als Chance für die Religion. Das sind wichtige Feststellungen, denn wenn wir die nach 1989 vorgehenden Veränderungen mit dem Namen einer beschleunigten Modernisierung (ja sogar Postmodernisierung) belegen, dann führen diese Prozesse weder zum Verfall der Religiosität noch zur Entfernung von den Kirchen. Das bestätigt noch einmal, dass es keinen einfachen Zusammenhang zwischen unterschiedlichen Entwicklungs- und Veränderungsprozessen einerseits und der Laizisierung andererseits gibt. Die Religionssoziologen unterstreichen immer häufiger: Der Weg, den in dieser Hinsicht (angefangen von der Französischen Revolution) West-

Beachtenswert ist, dass alle postkommunistischen Länder (mit Ausnahme Ostdeutschlands und Tschechiens) religiöse Länder sind: etwa zwei Drittel der Bewohner in diesen Ländern sind religiöse Menschen.

europa ging, ist ein Sonderweg, er stellt nicht die Regel, sondern eher die Ausnahme dar und bestimmt nicht die Zukunft der Religiosität in anderen Ländern.

Was sagen die Unterschiede zwischen der jungen (bis 29 Jahre) und der älteren (30 Jahre und mehr) Generation über die Religiosität der Europäer aus? In allen Ländern, mit Ausnahme der Ukraine, wo die junge Generation sich 1999 häufiger als religiös bezeichnete als die alte, definieren junge Menschen sich seltener als religiös. Das bleibt in Einklang mit unserem Wissen über die den Generationen innewohnende Dynamik des Verhältnisses zum religiösen Glauben: die Jungen waren stets weniger religiös. Aber in einigen Fällen erlaubt es die große Distanz zwischen dem Religionsniveau beider Gruppen, Schlussfolgerungen für die Zukunft zu formulieren. In Griechenland, Spanien, Großbritannien und Westdeutschland ist der Abstand zwischen beiden Generationen so groß, dass dies einen gewissen Rückgang religiöser Identitäten in der Zukunft dieser Länder bedeuten kann. Ähnlich muss man vielleicht in Ungarn und Tschechien mit einem kleinen Rückgang rechnen.

In welchem Maße sind die Europäer mit den Kirchen verbunden?

Ein Maß für die Bindung an Kirchen ist die Häufigkeit religiöser Praxis. Allgemein lässt sich sagen: je häufiger die Teilnahme an Messen und Gottesdiensten, um so enger die Bindung an die institutionelle Kirche. Tabelle 2 enthält Angaben über die Häufigkeit der religiösen Praxis bei Europäern 1990 und 1999.

Tabelle 2:

Europäer und Kirchenbindung

	1990				1999			
	Zumindest einmal praktizierend				Zumindest einmal praktizierend			
	pro Woche	pro Monat	nur Sonn- u.Festtags	Nie	pro Woche	pro Monat	nur Sonn- u.Festtags	nie
Frankreich	10	7	24	59	8	5	27	60
Großbritannien	13	10	21	56	14	4	25	56
Westdeutschld.	19	15	25	41	16	19	44	22
Ostdeutschld.	9	8	24	60	6	7	31	57
Holland	21	10	22	48	14	11	28	46
Österreich	25	19	24	33	23	20	41	17
Spanien	33	10	18	37	26	10	33	32
Italien	41	13	28	19	40	13	32	14
Irland	81	7	8	5	57	11	23	10
Polen	65	18	9	8	59	19	17	5
Slowakei	33	9	21	37	41	9	27	23
Tschechien	9	4	23	65	7	5	31	58
Ungarn	14	10	28	49	10	7	40	43
Rußland					3	6	41	50
Ukraine					9	8	53	30
Rumänien					25	22	46	7
Griechenland					22	21	54	3

Quelle: Europäische Wertestudie 1990-1999.

Auch in dieser Hinsicht unterscheiden sich die Europäer je nach Land erheblich. Länder mit geringer Bindung an institutionelle Kirchen sind dieselben, in denen man am seltensten Religiosität deklariert: Ostdeutschland und Tschechien, aber auch Frankreich, Großbritannien und Ungarn. Dagegen sind Länder mit relativ hohem Bindungsgrad an institutionelle Kirchen Irland, Polen, Italien, die Slowakei und Spanien, also wiederum katholische Länder. Im Zeitraum 1990–1999 blieb die religiöse Praxis prinzipiell auf einem ähnlichen Niveau – mit einigen Ausnahmen. Den größten Rückgang gab es in Irland (um 25 Prozentpunkte), aber da dies ein Abstieg von einem recht hohen Niveau (81 % im Jahre 1990) war, bleibt Irland (neben Polen) das Land mit dem höchsten

Prozentsatz regelmäßig praktizierender Menschen (mindestens einmal in der Woche). Von einem Rückgang kann man auch in Spanien und Holland sprechen. Wir haben auch eine Ausnahme: in der Slowakei nahmen die religiös Praktizierenden in den Jahren 1990–1999 sehr bedeutend zu (um 8 Prozentpunkte). 1999 sind Ostdeutschland, Tschechien, Frankreich und Ungarn Länder mit praktisch verödeten Kirchen, und nichts weist darauf hin, dass sich in naher Perspektive etwas ändert. Eine andere Situation gibt es in Russland und der Ukraine, wo die Prozentzahlen der Praktizierenden auch niedrig sind. Doch erst die Zeit wird zeigen, ob es den dortigen orthodoxen Kirchen gelingt, die religiöse Bevölkerung dieser Länder an sich zu binden.

Wenn wir schon wissen, wie es ist, so wollen wir auch wissen, warum es so ist. Wenn wir fragen würden, welche Faktoren den größten Einfluss auf das Niveau der Religiosität haben, so bekäme man sicher meist zu hören: das Bildungsniveau. Es stimmt, mit wachsendem Bildungsniveau verringert sich das Niveau der religiösen Praxis, das bedeutet aber nicht, dass die Bildung Ursache für ein niedrigeres Niveau religiöser Praxis ist, schließlich sind Österreich und Tschechien keine Länder, die sich im Bildungsniveau der Bevölkerung sehr unterscheiden, dennoch differieren sie hinsichtlich der Religiosität ihrer Bewohner erheblich. Die Erforschung der Religiosität im Rahmen der Europäischen Wertestudie brachte eine überraschende Antwort auf die Frage nach den Gründen. Danach hat das Land, aus dem man kommt, den größten Einfluss auf das Niveau der Religiosität. Allein die Tatsache, dass jemand in Polen geboren wird, bedeutet, dass er mit 95 % Wahrscheinlichkeit eine religiöse Person wird; wenn er in Tschechien geboren wird, dann wird er das nur mit 40 % Wahrscheinlichkeit.

Allein die Tatsache, dass jemand in Polen geboren wird, bedeutet, dass er mit 95 % Wahrscheinlichkeit eine religiöse Person wird; wenn er in Tschechien geboren wird, dann wird er das nur mit 40 % Wahrscheinlichkeit.

Über das Niveau der Religiosität entscheidet also vor allem ein einzigartiges Geflecht von historischen Merkmalen und Umständen, die wir als Kultur und Tradition des gegebenen Landes bezeichnen. Die Kirche ist universal, aber Religiosität ist immer lokal. Das wäre ein Argument für die These, dass Glaube eine gewisse Art zu leben ist und dass ein einzigartiges Geflecht von Faktoren sein Niveau und seine Verbreitung beeinflussen. Deshalb können sogar zwischen nahen Nachbarn bedeutende Unterschiede auftreten (wie zwischen Polen und Tschechien oder zwischen Tschechien und Österreich). Das ist der Grund, weshalb man so

schwer die Faktoren definieren kann, die in einem gegebenen unwiederholbaren Kontext die Religion begünstigen oder nicht. Weitere, erheblich schwächere Faktoren mit Einfluss auf das religiöse Niveau sind das Geschlecht (Frauen sind religiöser), ferner das Alter und die Wohnortgröße. Einen kleinen, selbstständigen Einfluss haben das Bildungsniveau und das Einkommen.

Wie eng ist die Bindung an Gott?

Das Gebet ist eines der persönlichsten Formen im Kontakt zu Gott. Je öfter jemand betet, desto größere Bedeutung nimmt Gott in seinem Leben ein.

Tabelle 3:

	Wie oft wird zu Gott gebetet? 1999				Wie wichtig ist Gott im Leben? (Mittelwert auf Skala 1 bis 10)	
	täglich	Mindestens einmal die Woche	selten	nie	1990	1999
Frankreich	9	10	25	56	4.44	4.37
Großbritannien	17	12	23	48	5.36	4.92
Westdeutschld.	14	27	30	29	5.30	5.48
Ostdeutschld.	6	11	17	66	3.78	3.16
Holland	22	12	18	48	4.85	5.02
Österreich	20	24	36	20	6.33	6.61
Spanien	22	19	32	27	6.11	5.97
Italien	38	24	25	13	7.07	7.43
Irland	45	24	22	9	7.93	7.41
Polen	51	27	18	4	8.38	8.39
Slowakei	34	20	24	21	4.39	6.63
Tschechien	10	7	20	62	4.40	3.63
Ungarn	25	13	25	37	5.35	5.36
Rußland	16	11	18	56		5.25
Ukraine	23	18	20	39		6.17
Rumänien	55	21	18	6		8.63
Griechenland	49	15	25	11		7.93

Quelle: Europäische Wertestudie 1990-1999.

Die Europäer sind auch in dieser Hinsicht sehr differenziert. Das Muster dieser Unterschiede ähnelt sehr dem der Unterschiede in der Religiosität und in der religiösen Praxis. Aus den katholischen Ländern wenden sich Polen, Iren und Italiener sehr häufig in ihrem Leben an Gott, ähnlich die Rumänen und Griechen aus den orthodoxen Ländern. Am seltensten appellieren an Gott die Deutschen (aus dem Osten), die Franzosen und Tschechen, die wiederum in ganz Europa am wenigsten religiös sind und am seltensten praktizieren. Wenn wir geradewegs danach fragen, wie wichtig Gott für eine Person ist (Ziffer 1 – überhaupt unwichtig, 10 – sehr wichtig), dann ist die Lage identisch: für die Deutschen (Ost), die Tschechen und Franzosen sind die Mittelwerte am niedrigsten, für die Polen, Iren und Italiener am höchsten; sehr hoch sind sie auch für die orthodoxen Länder Rumänien und Griechenland. Wenn wir die Jahre 1990 und 1999 vergleichen, dann sind die Veränderungen in der Beurteilung, ob Gott wichtig ist im Leben, gering – mit drei Ausnahmen. In Ostdeutschland und Tschechien beobachten wir in dieser Zeit einen gewissen Rückgang, dagegen verzeichnen wir in der Slowakei eine spektakuläre Zunahme (um 2,24 Punkte!).

Wie steht es mit dem „christlichen Abendland"?

Europa, West und Ost, ist christlich im Sinne von Tradition und Kultur, die die Europäer stärker bestimmen, als diese sich dessen bewusst sind. Das ist ein sehr wichtiger und häufig unterschätzter Umstand. Denn das ist keine in Archiven und Museen verschlossene Tradition, sie stellt weiterhin einen Ausgangspunkt und ein Problem dar.[1] Aber die Bedeutung der Religionen und Kirchen in europäischen Ländern ist sehr differenziert. Seit der Französischen Revolution geht jedes Land seinen eigenen Weg. Die Folge ist, dass die Bewohner der einen Länder religiös sind (so die Italiener), die der anderen im Prinzip areligiös (so die Franzosen). Es scheint nicht, dass man von gemeinsamen, richtungsweisenden Trends für die europäischen Länder sprechen könnte. Jedes hat das ihm eigene Verhältnis zur Religion und die Form der Religiosität herausgebildet, die im Prinzip in den beiden letzten Jahrzehnten andauert. Auch ist nicht abzusehen, dass die globalen Prozesse einen richtunggebenden Einfluss auf die Religiosität hätten, z. B. die Mitgliedschaft in der EU. Frankreich

[1] Davon zeugt z. B. die Rede von Jürgen Habermas bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an ihn im Jahre 2001.

und Italien unterschieden sich im Niveau der Religiosität und tun es weiter, obwohl beide Mitglieder der EU sind. Ähnlich hatte der Sturz des Kommunismus in Mittel- und Osteuropa keine gleichartigen Konsequenzen. Der Niedergang des Kommunismus, die politische und wirtschaftliche Transformation erwiesen sich eher als Chance für die Kirchen, vor allem die orthodoxen. In Russland, in der Ukraine, in Weißrussland und Rumänien gewinnen Glaube und Kirchen das einst verlorene Betätigungsfeld wieder. Aber das ist nicht überall so. In der Slowakei festigt sich die Religiosität nach 1989 spektakulär, in Tschechien dagegen wird sie schwächer, ebenso in Ostdeutschland. Die Zukunft des „christlichen Europas" liegt in den Händen der einzelnen Länder und lokalen Faktoren. Ein in Krakau geborener Pole wird fast mit Gewissheit eine religiöse Person werden. Ein in Leipzig geborener Deutscher hat nur 30 % der Chance, ein religiöser Mensch zu sein. Selbst Regionen mit gemeinsamer, längerer Vergangenheit – wie Tschechien und Slowakei – bewegen sich, was die Religiosität betrifft, in entgegengesetzter Richtung.

Auch ist nicht abzusehen, dass die globalen Prozesse einen richtunggebenden Einfluss auf die Religiosität hätten, z. B. die Mitgliedschaft in der EU. Frankreich und Italien unterschieden sich im Niveau der Religiosität und tun es weiter, obwohl beide Mitglieder der EU sind.

Doch zumindest ein Faktor scheint an Bedeutung zu gewinnen. Die Position der Kirchen als Institutionen hängt in immer höherem Maße von ihren Handlungen (oder deren Unterlassung) sowie von der Beurteilung und Wahrnehmung dieser Handlungen durch die öffentliche Meinung und die Massenmedien ab. Ein Hinweis darauf ist die geschwächte Position der katholischen Kirche in Irland und in den USA nach einer Reihe von Skandalen. Die Kirchen als Institutionen erwiesen sich als unzureichend vorbereitet auf die Veränderungen in der Sensibilität und in den Beurteilungsstandards, die in den letzten Jahrzehnten in der öffentlichen Meinung vor sich gegangen sind.

Es kann also keine einheitliche Antwort auf die Frage nach der Zukunft des Glaubens und der Kirchen in Europa geben. Aber diese (günstige oder ungünstige) Zukunft ist – obwohl die Veränderungen recht langsam vor sich gehen – nirgendwo garantiert: weder in Russland noch in Polen noch in Frankreich. Folglich ist Gretchens Frage aus dem „Faust" weiterhin aktuell: „Nun sag': wie hast du's mit der Religion?" Es scheint, dass so wie damals auch jetzt viel von der Antwort auf diese Frage abhängt.

Aus dem Polnischen übersetzt von Wolfgang Grycz.

Raoul Motika

Religiöses Bewusstsein und Reislamisierung in Tatarstan

„Ich glaube fest daran, dass unser Kasan wieder die Kibla[1] der Muslime Russlands werden wird", erklärte der im Frühjahr 2001 wiedergewählte Präsident der Republik Tatarstan, Mintimer Schaimiejev, anlässlich des Ersten (Vereinigungs-) Kongresses der Muslime der Republik Tatarstan am 14. Februar 1998 vor den 718 Delegierten aus der gesamten Republik. Als am 15. März 2001 der iranische Präsident Chatami anlässlich seines Russlandbesuches die Millionenstadt an der Wolga besuchte und in der zentralen Mardschani-Moschee vor vielen hundert Medreseschülern[2] predigte, konnte man den Eindruck gewinnen, dass Kasan tatsächlich auf dem besten Weg ist, neues Zentrum der Muslime der Russländischen Föderation zu werden. Anlässlich des auch staatlich begangenen islamischen Opferfestes (Kurban Bäyräme) am 5. März drängten sich über zweitausend Gläubige in derselben Moschee, um gemeinsam zu beten und sich die Predigt des Imam-Chätib anzuhören. Obwohl die Mardschani-Moschee nur eine der inzwischen zahlreichen islamischen Gebetsstätten Kasans ist, hätten, so betonte der Imam in seiner Predigt durchaus zu Recht, von den 1,1 Millionen Einwohnern der Stadt vielleicht gerade 6.000 an diesem frühen Donnerstagmorgen den Weg in die Moschee gefunden. Man mag wegen des über 50-prozentigen Anteils von Nichttataren an der Stadtbevölkerung diese Aussage vielleicht für etwas polemisch halten, sie weist aber doch berechtigt auf das Spannungsverhältnis zwischen nomineller und vielleicht gar deklamatorischer Zugehörigkeit zum Islam und der nichtexistierenden Glaubens-

[1] Kibla (Qibla, arab.) ist eigentlich die vorgeschriebene Gebetsrichtung nach Mekka (Anm. d. Redaktion).

[2] Medrese (Medresse, arab.): Bezeichnung einer Koranschule oder auch theologischen Hochschule (Anm. d. Redaktion).

Dr. Raoul Motika ist nach dem Studium der nahöstlichen Geschichte, Islamkunde und Politikwissenschaft (u. a. in Teheran und Izmir) derzeit an der Ruhr-Universität Bochum als Koordinator des internationalen Forschungsprojekts „Islamische Bildung in der Sowjetunion und ihren Nachfolgestaaten" tätig.

praxis bei vielen tatarischen Nominalmuslimen hin. Ein großen Teil seiner Predigt verwendete der Imam denn auch auf die Erklärung islamischer Verhaltensweisen wie des Verbots des Schweinefleisch- und Alkoholgenusses und der „Unzucht".

Wachsendes Selbstbewusstsein der Tataren

Obwohl die Republik Tatarstan, geographisch immerhin ein Teil Europas, sicherlich zu den bedeutenderen und wohlhabenderen Teilrepubliken der Russländischen Föderation gehört, ist sie jenseits der russischen Landesgrenzen weithin unbekannt. Seit dem Souveränitätsreferendum von 1992 und den später abgeschlossenen Verträgen genießt Tatarstan sicher das größte Maß an politischer und wirtschaftlicher Souveränität innerhalb der Föderation. Nachdem Wladimir Putin das Amt des Präsidenten der Russländischen Föderation übernommen hatte, verstärken sich allerdings die Zentralisierungstendenzen in der Föderationsführung wieder, was sich negativ auf das Verhältnis zwischen Moskau und Kasan auswirkt.

Die Republik liegt ca. 700 km östlich von Moskau an der mittleren Wolga, ist mit 67.836 km² etwas kleiner als Bayern und hat 3.773.800 Einwohner, wovon 48,5 % Tataren und 43,3 % Russen sind (1998). Traditionellerweise war der Anteil der Russen unter der Stadtbevölkerung deutlich höher als der der Tataren, was sich während der letzten zwanzig Jahre durch den Zuzug aus den Dörfern allerdings allmählich veränderte. Seit der Eroberung des Khanats von Kasan durch Iwan den Schrecklichen im Jahre 1552 kam es vor allem während der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts bis zur Herrschaftszeit von Katharina II. (1762–1796) unter den Tataren zu einer gewissen (Zwangs-)Christianisierung, sodass bis heute 5-10 % der Tataren als sogenannte Kreschänen über einen christlichen Hintergrund verfügen. Allerdings sehen viele Tataren mit muslimischem Kulturhintergrund die Tataren christlichen Hintergrunds als eigene Volksgruppe an, von der man sich abgrenzt. Explizit wird ihnen auch Jahrhunderte nach ihrer (Zwangs-)Konversion ein inferiorer Charakter zugesprochen. In einem Interview äußerte der Vertreter des Mufti von Tatarstan, Väliulla Chäzrät Yag'ub,

Die Republik Tatarstan liegt ca. 700 km östlich von Moskau und ist etwas kleiner als Bayern, hat 3.773.800 Einwohner, wovon 48,5 % Tataren und 43,3 % Russen sind.

denn auch, dass „alle Tataren Muslime sind und die getauften Tataren eine eigene Nation bilden, die sich auch selbst nicht als Tataren ansehen".

Da das Alltagsleben und selbst das Aussehen der Tataren weitgehend dem der russischen und sonstigen Einwohner der Republik Tatarstan gleicht und auch so gut wie keine soziale Segmentierung der Gesellschaft anhand ethnischer Zugehörigkeiten existiert, nimmt das zumindest deklamatorische Bekenntnis zum Islam, zu dessen Werte- und Verhaltenssystem und die besondere Rolle der tatarischen Sprache mitsamt ihrem neuen, auf der lateinischen Schrift basierenden Alphabet eine zentrale Stellung bei der Definition der eigenen Gruppe ein. So sieht die weit überwiegende Mehrheit der Tataren den Islam als untrennbaren Bestandteil ihrer Identität an. Historisches Vorbild ist dabei die dynamische Entwicklungsphase der tatarisch-islamischen Kultur im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert, die damals ins gesamte Zarenreich bis weit nach Mittelasien, aber auch ins Osmanische Reich ausstrahlte. Durch die blutigen Verfolgungen der Sowjetzeit und die gesellschaftlichen Umbrüche, die mit der KP-Diktatur einher gingen, ist ein Anknüpfen an jene Strömungen allerdings kaum mehr möglich. Mit dem zunehmenden Legitimationsverlust des Sowjetsystems stieg schon vor dem Ende der Sowjetunion der Anteil von Tataren, die religiöse Bräuche und Feiertage befolgten, von 30,8 % 1967 auf 57,9 % im Jahre 1989.

Ein bedeutender Faktor, der zu dieser Entwicklung beigetragen haben mag, ist der soziale Aufstieg der tatarischen Landbevölkerung ab den sechziger Jahren durch Bildung und zunehmende Partizipationsmöglichkeiten in den Partei- und Staatsstrukturen. Damit einher ging ein wachsender Anteil solcher Aufsteiger unter Kulturschaffenden, Geisteswissenschaftlern und Angehörigen der technischen Intelligenz. Diese sahen sich mit einer russisch dominierten Stadtgesellschaft konfrontiert, auf die sie gerade wegen des zunehmenden Legitimationsverlustes des Sowjetsystems und der Sowjetkultur nicht mehr mit Unterordnung, sondern mit der Hervorhebung kultureller Eigenheiten und der Entwicklung von Eigenstolz reagierten, wobei die Religion und die mit ihr verbundenen Kulturpraktiken eine bedeutende Rolle spielen. Abgrenzung konnte nun wieder positiv gedacht werden. Damit war auf breiter Ebene einer Rückkehr nationaler Symbolik, wozu besonders religiöse Praktiken und Bräuche gezählt wurden, der Weg geebnet. Man könnte dieses Phänomen als *deklamatorische* Religiosität deuten, also in erster Linie als Hinwendung zur Praxis „nationaler" Sitten und Gebräuche und nicht etwa als Ausdruck einer neuerwachten Spiritualität.

Laut einer anderen Umfrage unter Angehörigen der „sozialen Elite" in Kasan bezeichneten sich im Jahre 1992 39 % der befragten Tataren, aber nur 14 % der befragten Russen als religiös. Der höhere Grad an geäußerter Religiosität unter den Menschen islamischen Glaubenshintergrunds mag etliche Gründe haben. Eine mögliche Erklärung bildet der Abgrenzungsbedarf von Minderheiten, gerade bei triumphalistisch herausgestellter Überlegenheit der Mehrheit des Staatsvolkes wie im Falle des heutigen Russlands. Religion nimmt als Referenzpunkt deklamatorischer Abgrenzung für die Minderheit dann eine andere Funktion ein als für die Mehrheit.

Laut einer Umfrage unter Angehörigen der „sozialen Elite" in Kasan bezeichneten sich im Jahre 1992 39 % der befragten Tataren, aber nur 14 % der befragten Russen als religiös.

Ein zentrales Thema für nationalistische wie für religiöse Aktivisten sind die ethnisch-religiös gemischten Heiraten, ein Phänomen, das wohl unter kaum einem anderen Volk muslimischen Glaubenshintergrunds in der Sowjetunion ähnlich weit verbreitet war und teilweise immer noch ist wie unter den Tataren. So soll ein Drittel der in Kasan registrierten Ehen zwischen ethnisch gemischten Paaren geschlossen werden, und dies sogar häufiger zwischen russischen Männern und tatarischen Frauen als umgekehrt. Gänzlich anders stellt sich dies beispielsweise in Aserbaidschan dar, wo entsprechend der islamischen Rechtsvorstellungen auch bei religiös inaktiven Menschen fast ausschließlich die umgekehrte Form der Partnerschaft, also zwischen muslimischen Männern und nichtmuslimischen Frauen, vorkommt. Gerade in der tatarischen Hauptstadt Kasan gibt es sehr viele Familien mit gemischtreligiösen Verwandtschaften, was bei den Nachkommen generell einen gewissen Abstand zu beiden großen Religionen bewirkt. Allerdings hat die Zuwanderung aus den Dörfern und das stark gewachsene tatarische Nationalbewusstsein zu einer deutlichen Stärkung des tatarischen Elements in Kasan und wahrscheinlich zu einem prozentualen Rückgang dieser gemischten Heiraten geführt.

Wie gläubig sind Tatarstans Muslime?

Ebenso gewichtig für nationalistische wie islamisch-religiöse Aktivisten ist das Problem des organisierten Überschreitens ethnisch definierter religiöser Grenzen, also einer offenen Mission, die sich nicht ausschließ-

lich auf die ethnische Gruppe bezieht, die traditionell eben jener Religion angehört. So kam es in Tatarstan zu Konflikten zwischen meist protestantisch charismatischen Gemeinden bzw. Missionaren und islamischen bzw. tatarisch-nationalistischen Gruppen wegen Konversionen von Tataren zum Christentum, wobei die staatlichen Autoritäten meist die Positionen der „traditionellen" Religionen unterstützten. Derartige antimissionarische Aktivitäten richten sich allerdings nicht nur gegen Missionsversuche von Seiten christlicher, Bahai- oder Hare Krishna-Aktivisten, sondern werden auch gegen islamische Gruppen unternommen, die die Vorherrschaft der offiziösen islamischen Strukturen bedrohen könnten. Es scheint aber, als ob Ende der neunziger Jahre parallel zu dem wieder sinkenden Interesse an Religion und dem Erstarken der staatlichen und traditionellen religiösen Strukturen auch die Zahl solcher Konflikte gesunken ist. So ist das Verhältnis zwischen den offiziösen Strukturen des Islams, der orthodoxen Kirche wie auch der jüdischen und der kleinen katholischen Gemeinde sehr gut, ohne dass allerdings ein realer Dialog zwischen den Religionen existieren würde. Von islamischer Seite wird beispielsweise im Internet mit durchaus triumphalistischem Unterton über die Konversion ethnischer Russen zum Islam berichtet. Generell gilt aber, dass sowohl die Regierung, alle relevanten politischen Organisationen wie auch die große Mehrheit von Angehörigen aller ethnischen Gruppen jegliche Konflikte auf der Basis der Religionszugehörigkeit deutlich ablehnen und es auch keinerlei Anzeichen dafür gibt, dass sich dies ändert. Tataren und Russen haben in den vergangenen 450 Jahren gelernt, friedlich zusammen zu leben, sodass Extremisten derzeit kaum einen Nährboden finden. Dazu trägt sicherlich auch die zumindest in dieser Hinsicht kluge Politik der tatarischen Regierung bei, die versucht, die beiden großen Religionsgemeinschaften „gerecht" zu behandeln, was wegen der Kolonialgeschichte Russlands aber durchaus mit einer Verstärkung der öffentlichen Präsenz des Islams einhergeht.

Besonders augenfällig wird das Wiedererwachen des Islams in Tatarstan an der explodierenden Zahl von Moscheen und offiziell registrierten islamischen Gemeinden. So waren Ende des Jahres 2000 knapp über 1.000 Moscheen und ca. 400 islamische Organisationen beim Komitee für Religionsangelegenheiten des Präsidialamtes zugelassen. Vergleicht man dies mit den 19 im Jahre 1988 registrierten Gemeinden, die bereits 1993 auf 330 angewachsen waren, wird einem das dramatische Wachstum deutlich bewusst. Ähnlich, wenn auch nicht ganz so stark, wuchs die

Zahl der orthodoxen Kirchen im Lande. Vom stellvertretenden Mufti wird im Gespräch allerdings zu Recht angemerkt, dass vielleicht 5 % der Bevölkerung „richtig" gläubig seien und gar nur 1 % regelmäßig die Moscheen besuche. Diese Aussage deckt sich mit eigenen Beobachtungen und älteren Umfrageergebnissen, nach denen 1990 nur knapp 8 % derjenigen, die sich selbst als „gläubig" oder „schwankend" bezeichnet hatten, regelmäßig eine Moschee besuchten und 15,9 % zu Hause beteten. Die Diskrepanz zwischen religiöser Überzeugung und religiösen Praktiken scheint also eher auf ein nominelles denn auf ein religiöses Bekenntnis der Tataren zum Islam zu verweisen. Wenig überraschend ist auch die für alle postsowjetischen Gesellschaften zutreffende Beobachtung, dass die Masse der Bevölkerung im allgemeinen nur über sehr geringe Kenntnisse der zentralen Glaubensinhalte und Verhaltensvorschriften des Islams verfügt bzw. sie im Alltagsleben nur wenig beachtet. So relativieren islamische Würdenträger im Gespräch die Renaissance des Islams in Tatarstan stets mit Bemerkungen wie, dass der allgemeine Alkoholkonsum wie die „Unzucht" auch unter Tataren in den letzten zehn Jahren gestiegen und nicht etwa als Ergebnis einer Zuwendung zum Islam gesunken seien.

Besonders augenfällig wird das Wiedererwachen des Islams in Tatarstan an der explodierenden Zahl von Moscheen und offiziell registrierten islamischen Gemeinden.

Islamisches Bildungswesen und Auslandsbeziehungen

Entscheidend für die Zukunft des Islams im Lande ist – dies wird auch von verschiedenen Gesprächspartnern immer wieder betont – die Entwicklung des islamischen Bildungswesens. In ihm zeigt sich neben der gewachsenen Zahl der Moscheen am deutlichsten der auch organisatorische Wiederaufstieg des Islams. Gab es Ende der achtziger und Anfang der neunziger Jahre etliche unkoordinierte Versuche, islamische Lehranstalten verschiedener Stufen aufzubauen, so existiert heute ein ausdifferenziertes System solcher Einrichtungen. Inzwischen bestehen an den meisten Moscheen Sonntagsschulen, in denen die Schüler aller Altersstufen im Lesen des Korans, in verschiedenen Gebeten und einfachen islamischen Glaubensinhalten unterwiesen werden. Die Schülerzahlen an den Medresen der untersten Stufe sind teilweise recht beeindruckend. So nehmen an den verschiedenen Kursen der Kasaner Bolgar-Moschee insgesamt ca. 700 Schüler teil.

Als nächste Stufe existieren sieben sogenannte „Urta mädräsäler" (Mittlere Religionsschulen) in größeren Städten wie Kasan und Çalli und über ihnen zwei „Yuchari mädräsäler" (Höhere Religionsschulen) in Kasan, an denen 70-100 Studenten lernen. Gemeinsam ist den meisten höheren Einrichtungen, dass sie neben der Abend- und Wochenendschule auch als Internat arbeiten.

Am Freitag, dem 29. September 2000, eröffnete Mufti Gosman Chäzrät Ischakiy dann schließlich die „Rossiya Islam Universiteti", deren Vorläufer die am 1. Oktober 1993 gegründete „Möchammädiye Mädräsese" war. An dieser bildeten 1995 20 Lehrer um die 200 Schüler, darunter 70 junge Frauen aus. An der neuen Universität waren für das Studienjahr 2000/2001 81 Studenten eingeschrieben, darunter drei Usbeken, ein Aserbaidschaner und zwei Tschetschenen. Laut Aussage des stellvertretenden Rektors strebt die Universität an, zur zentralen islamischen Bildungseinrichtung der Russländischen Föderation zu werden. Damit soll für den Bedarf an höher gebildetem Religionspersonal eine Alternative zur Taschkenter Islamuniversität geschaffen werden; vor allem aber – und wohl als Hauptziel – soll das Studium an islamischen Lehranstalten im Nahen Osten unnötig werden, da dieses als Einfallstor für kulturell fremde und vor allem islamistische Einflüsse angesehen wird.[3]

Das bemerkenswerte Verhältnis zwischen Staat und Religion in Tatarstan spiegelt sich auch in der Finanzierung der Universität wider. So stellte die Regierung trotz der gesetzlichen Trennung von Staat und Religion der Diniye Näzareti, also der Religionsverwaltung, das Gebäude zur Verfügung und übernahm gemeinsam mit der Stadt Kasan einen Teil der Renovierungskosten, weitere 300.000 US-Dollar kamen von der islamischen Entwicklungsbank. Erkauft wurde die staatliche Unterstützung und Anerkennung als Universität allerdings mit der Zustimmung zur staatlichen Kontrolle über Lehrinhalte wie Lehrpersonal. Inzwischen müssen ausländische Lehrer an islamischen Einrichtungen eine staatliche Genehmigung für ihre Lehrtätigkeit vorweisen, die für die wohl meist islamistisch orientierten und akademisch eher zweifelhaft qualifizierten Lehrer schwer zu erhalten ist.

[3] Tatarische Islam-Studenten im Ausland: al-Azhar (Kairo) 30-35; Jordanien 10-15 (in der Regel 2-3monatige Kurse pro Jahr); Saudi Arabien 10–15 Studenten; Türkei keine, ev. 1-2 (die Informationen stammen vom Direktor der staatlichen Religionsbehörde Prof. Dr. Rinat Nabiev; Interview mit ihm am 5. Oktober 2000).

In Tatarstan wie auch in anderen Gebieten der ehemaligen Sowjetunion kam es Anfang der neunziger Jahre zu einem massiven Auftreten vor allem arabischer und teilweise auch pakistanischer Islammissionare. Parallel dazu flossen größere Finanzmittel von Seiten besonders in Saudi Arabien und der Golfregion beheimateter islamischer Einrichtungen einerseits in den Moscheenbau und die Verteilung von Druckwerken, andererseits aber auch an die offiziösen Islamstrukturen, wo sie teilweise versickerten bzw. zum Ausbau der eigenen Machtpositionen genutzt wurden. Aus der Türkei waren auf der Basis eines Abkommens zwischen dem Diyanet Vakfi („Stiftung für Religion", die eng mit der staatlichen türkischen Religionsbehörde verbunden ist) und dem tatarischen Staat bzw. dem Muftiat zwischen 1993 und 1998 8-10 Personen an Moscheen und Medresen tätig; heute sind offiziell keine Türken mehr aktiv.

In Tatarstan wie auch in anderen Gebieten der ehemaligen Sowjetunion kam es Anfang der neunziger Jahre zu einem massiven Auftreten vor allem arabischer und teilweise auch pakistanischer Islammissionare.

Im Zusammenhang mit dem Tschetschenienkrieg, der von vielen tatarischen Gläubigen mit großer Empörung verfolgt wird, stehen Auslandsverbindungen, besonders solche in die arabische Welt und nach Afghanistan, unter strengster Beobachtung der staatlichen Organe. In tatarisch-islamischen Zeitungen erscheinen immer wieder Artikel, die sich gegen die Diffamierung des Islams als gewaltorientiert und die Beschimpfung von ernsthaft Gläubigen als Wahabiten empören und dies als Teil einer anti-islamischen Kampagne Moskaus interpretieren. Problematisch für die tatarisch-islamischen Bildungseinrichtungen ist diese restriktive Politik gegenüber ausländischen Islamlehrern aber durchaus, da es im Lande nicht genügend qualifizierte Lehrkräfte gibt und der tatarische Islam zu seiner theologischen Weiterentwicklung des intensiven Austauschs mit der übrigen islamischen Welt bedarf.

Besonders augenfällig wird der Trend zur „Tatarisierung" des Islams in Tatarstan auch an der Entwicklung der islamischen Strukturen des Landes: Bis zur Gründung eines eigenen Muftiats in Kasan im August 1992 unterstanden die islamischen Strukturen in Tatarstan dem Muftiat von Ufa in Baschkortostan, das bereits in zaristischer Zeit gegründet worden war und ebenfalls von einem Tataren, dem Mufti Talgat Tacuddin, geführt wird.

Anlass für die Trennung von Ufa war die Anbringung religiöser Symbole des Islams zusammen mit jüdischen und christlichen an einer neu-

erbauten Moschee in Çalli mit dem Ziel, ein Zeichen für gegenseitige Toleranz zu setzen. Im Februar 1998 kam es dann zur Vereinigung der überwiegenden Mehrheit der tatarischen Gemeinden unter dem Muftiat des neugewählten und immer noch amtierenden Mufti Gosman Chäzrät Ischakiy. Heute macht das Muftiat einen sehr gut organisierten Eindruck und verfügt über tatarstanweite, gut funktionierende Strukturen. Inzwischen ist es außerdem auch von staatlicher Seite als alleiniger Gesprächspartner anerkannt.

Das theologische Gesicht des Islam in Tatarstan kann derzeit wohl am treffendsten mit „neokonservativ" und „rationalistisch" beschrieben werden.

Das theologische Gesicht des Islam in Tatarstan kann derzeit wohl am treffendsten mit „neokonservativ" und „rationalistisch" beschrieben werden. Unter den zahlreichen islambezogenen Druckwerken der letzten Jahre mit meist sehr geringer Auflage (ca. 200 Expl.), die Grundkenntnisse des Islams wie „Gebete für jeden Anlass" zu verbreiten suchen, finden sich aber auch einige wenige Titel, die auf eine wenn auch rudimentäre internationale Einbindung des tatarischen Islams hinweisen. Dass das Testament Imam Chomeinis unlängst in tatarischer und russischer Übersetzung veröffentlicht wurde, mag mit dem Besuch des iranischen Präsidenten Chatami zusammenhängen, das Erscheinen einer Missionsschrift des deutschen Konvertiten Murad Hoffmann oder eine Broschüre mit Texten des fundamentalistischen Theoretikers Maududi belegen aber auch ein gewisses Interesse an internationalen islamischen „Bestsellern". An den Buchständen in Moscheen und religiösen Buchläden herrscht zwar reger Verkehr, gekauft werden aber fast ausschließlich religiöse Basisliteratur und vielleicht noch Kassetten mit Koranrezitationen. Dies hat zwar sicher einerseits materielle Gründe, andererseits gewinnt man aber durchaus den Eindruck, dass selbst viele der neuislamisierten Jugendlichen einem doch weitgehend säkularisierten Islam anhängen, der zumindest bisher kaum politisch instrumentalisierbar scheint.

Michael Albus

Mystik im Hinterhof

Ein Derwischkloster in Nürnberg

Man traut seinen Augen kaum: Zwischen grauen alten Häusern im Hinterhof eines Nürnberger Vorstadtviertels, einige Kilometer vom Zentrum der Altstadt entfernt, befindet sich seit etwa zwanzig Jahren ein Derwischkonvent. Zum Komplex gehören eine Küche, ein Tanzraum und ein Gebets- und Versammlungsraum. Dort treffen sich wöchentlich die Mitglieder des Konvents aus Nürnberg und Umgebung und in bestimmten Abständen Anhänger aus der ganzen Bundesrepublik und aus dem europäischen Ausland. Unter ihnen befinden sich sehr viele Frauen. Dies ist besonders zu erwähnen, weil, der Tradition des islamischen Ordens gemäß, eigentlich nur Männer Derwische sein können. Offenbar hat sich der Orden, trotz aller konservativen Grundsätze, der „westlichen" Entwicklung angepasst.

Während der Treffen finden Lehrgespräche, Ritualübungen, Gebete, Initiationen und die Sema, der für diese Derwischrichtung charakteristische Drehtanz, statt. Im stillen Hinterhof herrscht an den Wochenenden eine dichte religiöse Atmosphäre. Nichts ist zu spüren von einem rigorosen fundamentalistischen Islam. Die Dherga – so nennt man ein Derwischkloster – steht Menschen aller Religionen und Bekenntnisse offen.

Auf den ersten Blick erscheint alles, was sich in der Dherga ereignet fremd. Auf den zweiten Blick allerdings entdeckt man Gemeinsamkeiten mit dem Christentum, ja auch mit dem Judentum. Diese Gemeinsamkeiten ruhen im Wurzelgrund der Mystik der drei großen monotheistischen Weltreligionen.

Man hat den Eindruck, dass viele Menschen, die auf dem Wege, auf der Suche nach einem Sinn in ihrem Leben sind, hier etwas finden, was dem Christentum, wie es sich heute institutionell darstellt, abhanden gekommen ist, gleichwohl aber zum Kern seiner Botschaft gehört. Die

Prof. Dr. Michael Albus ist Journalist beim Zweiten Deutschen Fernsehen (ZDF) und verantwortlicher Redakteur dieser Zeitschrift.

Sehnsucht nach einem lebbaren Ursprung treibt sie in eine andere Religion, weil ihnen die eigene fremd und kalt geworden ist.

Der Sufismus – eine gefährliche Erinnerung

Sufismus ist die Sammelbezeichnung für unterschiedliche Gruppierungen und Strömungen im Islam mit mystischen Traditionen, Riten und Praktiken.

Die Sufis führen ihre Bewegungen auf Mohammed und ihm vorhergehende Propheten zurück. „Sufi“ wird hergeleitet aus dem arabischen Wort „suf“, das bedeutet: grobes, wollenes Gewand. Vermutlich haben die Anhänger solche Wollgewänder als Bußgewänder getragen. Die anderen Religionen kennen in ihren mystischen Bewegungen ähnliche Kleidungsarten, zum Beispiel die wollene Kutte der Mönche und Nonnen im Christentum. Die Sufi-Bewegung tauchte im frühen 10. Jahrhundert auf und breitete sich sehr schnell über den heutigen Irak, Iran, Arabien, und Ägypten aus. Ähnlichkeiten des Sufismus mit älteren, nichtislamischen asketischen und mystischen Bewegungen wie Gnosis, Manichäismus, Neuplatonismus und Buddhismus sind offenbar. Von Anfang an standen die traditionellen Muslime der sufistischen Bewegung kritisch bis ablehnend gegenüber. Offiziell anerkannt wurde sie erst im 11. und 12. Jahrhundert.

Die Derwische und ihre Anziehungskraft

Die Derwische machen Ernst mit der Mystik. Sie haben keine Scheu, ihre religiöse Ergriffenheit zu zeigen. Für „moderne“ Menschen, die aus der christlichen Tradition kommen und nach ihren Wurzeln suchen, bieten sie eine religiöse Heimat an, die ihnen Freiheit lässt und sie nicht sofort vereinnahmt. Das macht sie für viele so anziehend. Das Faktum kann ein Christ kritisch betrachten. Für nichtexistent kann er es nicht erklären.

Auch bei den Derwischen gibt es solche, die „am Rande“ stehen. Sie suchen sich, wie viele religiöse Randbewohner unserer Tage, Teile aus vielen Religionen und religiösen Bewegungen zusammen und weben daraus einen Teppich, auf dem sie Platz für ihre große Sehnsucht finden. Dass dabei für viele westliche Anhängerinnen und Anhänger auch ein

Schuss Geheimnisvolles und Exotisches mitspielt, ist nicht zu übersehen. Aber kann nicht gerade das den „alten“ Religionen etwas sagen, die durch die Kälte der Aufklärung gegangen und schlafenden Vulkanen gleich geworden sind?

Als Teil der sufistischen Bewegung verfügen auch die Derwische über kein dogmatisch festgelegtes Glaubensbekenntnis, kennen keine orthodoxe Lehre, keine allgemeinverbindlich interpretierende Instanz. Sie charakterisieren ihren Glauben als „Freundschaft mit Gott“. Sie trauen es sich zu, eine Einheit zwischen der mittelbaren menschlichen Erkenntnis und der unmittelbaren göttlichen Wahrheit zu erreichen. Ein kühnes Unterfangen, aber nicht neu in der Geschichte der Religionen – und offenbar durch keine Instanz auszurotten. Das Streben nach äußerer Anspruchslosigkeit und innerer Armut übt offenbar auch eine große Anziehungskraft auf Menschen aus, die in einem immer heftiger werdenden globalen Turbokapitalismus ihre Ohnmachtserfahrungen machen. Man findet bei den Derwischen und ihren Randbewohnerinnen und Randbewohnern im Nürnberger Hinterhof viel Sympathisches und wünscht sich auch als „alter“ Christ zuweilen die Teilnahme an den Wonnen einer ursprünglichen religiösen Erfahrung.

Die Suche nach dem Meister – Rumi

Die Derwische von Nürnberg verehren als ihren Meister Maulana Dschalaluddin Rumi. Er lebte von 1207 bis 1273. Geboren wurde er in Balch, das heute in Afghanistan liegt. Die meiste Zeit seines Lebens verbrachte er in Konya in Anatolien. Man erzählt, dass die Mongolen, als sie im Jahre 1256 vor Konya eintrafen, die „Stadt der Heiligen“ verschonten, weil Rumi sich dort aufhielt. Sein Sohn Sultan Walad gründete den Mevlevi-Orden, den Orden der Tanzenden Derwische. Die gesamte islamische Mystik wurde von seinem umfangreichen literarischen und geistlichen Werk geprägt – bis auf den heutigen Tag.

Über die entscheidende Erfahrung seines Lebens, die ihn durch und durch veränderte und zu einem „Muster mystischer Liebeserfahrung“ machte, schreibt Annemarie Schimmel: „Am 30. Oktober 1244 traf er (Rumi) den Wanderderwisch Schams-i Tabriz, ‚Sonne des Glaubens‘, der ihn, wie die Überlieferung erzählt, durch eine provozierende Frage so schockierte, dass er ohnmächtig wurde. Wie vom Blitz getroffen, entzündete sich seine Seele, und all das, was er in Jahren geistiger Erzie-

hung gelernt hatte, entlud sich in dieser Liebe zum Derwisch, der etwa gleichaltrig mit ihm gewesen sein dürfte ... Wochen verbrachte er mit ihm in Abgeschlossenheit, über die Geheimnisse der Gottesliebe diskutierend, und seine Familie und seine Schüler waren entsetzt. Nach längerer Zeit spürte er, dass es wohl besser wäre, wenn er Konya verließe; er verschwand heimlich, und es war sein Verschwinden, das Rumi zum Dichter werden ließ. Dieser wusste nicht, was ihm geschah; er lauschte der Musik, drehte sich in ekstatischem Tanz und rezitierte Verse – er, der sich nie mit persischer Poesie befasst hatte, sang, als sei er selbst ein Instrument."

Das dichterische Lehrwerk Rumis ist das 26.000 Verse umfassende „Mathnawi". Es wurde als „Koran in persischer Zunge" bezeichnet und ist nach dem Koran das meistgelesene Buch im Islam. In den letzten Jahren erfährt die Lehre Rumis eine Renaissance im Westen, besonders auch in Nordamerika. Für viele, vor allem auch jüngere Menschen, ist er zu einer Kultfigur, zu einem aktuellen Wegweiser geworden.

Auch von Rumi selbst sind die unterirdischen Verbindungen zum „alten" Christentum nicht zu übersehen. Annemarie Schimmel bemerkt in ihrer Rumi-Biografie: „Er kannte die christlichen Mönche – war doch Kappadokien, das an die Konya-Ebene östlich anschließende Gebiet, seit frühchristlicher Zeit eine Hochburg mystisch getönter Frömmigkeit (Gregor von Nazianz, Gregor der Große u. a.), und man kann sich fragen, ob nicht einige von Rumis Gesängen auch ein wenig von byzantinischer volkstümlicher Lyrik beeinflusst sein könnten ... Maulana kannte die verschiedenen Sprachen ebenso wie die verschiedenen religiösen Richtungen und Praktiken."

Die großen Religionen haben alle ihre Meister und sie haben Orte, an denen sie ihre Sehnsucht festmachen können. Sie üben eine ungebrochene Faszination aus, die auf einen glühenden Kern schließen lässt.

Der Weg nach Nürnberg führt über Konya

Konya, achtgrößte Stadt der Türkei, mit rund einer Million Einwohner ist auch heute noch eines der wichtigsten mystischen Zentren des Islam. Die Stadt liegt im zentralanatolischen Hochland, in rund tausend Metern Meereshöhe, umgeben von Bergen und ist die Hauptstadt der gleichnamigen türkischen Provinz. Konya liegt am Kreuzungspunkt uralter Handelswege und hat eine wechselvolle Vergangenheit.

Neben vielen bedeutenden Persönlichkeiten hat sich, wie die Apos-

telgeschichte berichtet, auch der Völkerapostel Paulus dort mehrfach aufgehalten. Heute ist Konya eine pulsierende Großstadt, der aber das frühe Bild ins Gesicht eingegraben ist. Viele große und prachtvolle Moscheen prägen das Weichbild der Stadt. Unter den türkischen Städten ist Konya die konservativste. Seit 1975 besteht dort die große Selcuk-Universität. Trotz des bestehenden Verbotes in der säkularen Türkei Kemal Atatürks haben die Studentinnen es durchgesetzt, an der Universität das Kopftuch tragen zu dürfen.

In Konya liegt auch Maulana Dschalaluddin Rumi begraben. Er ist dort 1273 verstorben. Einmal im Jahr, um den 17. Dezember, seinen Todestag, finden große Gedenkfeiern statt, während derer auch die Sema, der Rundtanz der Derwische, als zentrale religiöse Übung öffentlich aufgeführt werden darf. Ansonsten ist den Derwischen seit 1925 jedes öffentliche Auftreten per Gesetz verboten. Dennoch ist in der Volksfrömmigkeit die religiöse Praxis zum Andenken Rumis lebendig. Viele Menschen kommen vom Land in die Stadt und beten täglich an seinem Grab. Der Weg in den Nürnberger Hinterhof führt ziemlich direkt über Konya.

Die dunklen Trommeln Gottes hören

Wer ein paar Tage lang die Atmosphäre und religiöse Dichte in der Nürnberger Dherga miterlebt hat, wird, bei allem kritischen Hinblick, die Frage nicht los, warum Menschen gerade an diesem Ort den ersten und letzten Fragen ihres Lebens nachgehen und nicht im Dunstkreis der zahlreichen christlichen Kirchen der traditionsreichen Stadt.

Die Frage soll stehen bleiben. Sie ist eine kritische Frage an das Christentum. Aber es ist auch eine Frage nach der Aktualität von Religion überhaupt – nicht nur in Deutschland, nicht nur in Europa; es ist eine globale Frage.

Worum es geht, hat der amerikanische Religionssoziologe Peter L. Berger am Ende seines Buches „Der Zwang zur Häresie – Religionen in der pluralistischen Gesellschaft“ so formuliert: „In der Geschichte gibt es Zeiten, in denen die dunklen Trommeln Gottes inmitten all der Geräusche dieser Welt kaum zu hören sind ... Doch es gibt auch andere Zeiten. Es sind die, in denen Gott mit Donnergrollen zu hören ist ... Dem Menschen ist es nicht gegeben, Gott zum Sprechen zu bringen. Dem Menschen ist es nur gegeben, in einer Weise zu leben und zu denken, dass seine Ohren nicht verstopft sind, wenn Gottes Donner ertönt.“

Reinhard Hauke

Die Weihnachtsbotschaft – auch für alle, die hinter der Säule stehen

Ein pastoraler Versuch in Erfurt

An Heiligabend 1998 begrüßte der Zelebrant des „Nächtlichen Weihnachtslobes" auch „alle, die hinter der Säule stehen". Bischof Dr. Joachim Wanke wollte in seiner Begrüßung der etwa 2.000 Jugendlichen niemanden vergessen – auch nicht diejenigen, die ihn wegen der großen Zahl nicht sehen konnten, da sie nur „hinter der Säule" einen guten Stehplatz gefunden hatten.

Der pastorale Hintergrund

Dieser Satz steht für ein pastorales Programm, das seit einigen Jahren im Bistum Erfurt gefördert wird: Das „Evangelium auf den Leuchter stellen" und dabei besonders diejenigen im Blick haben, die „hinter der Säule stehen", d. h. die schon einmal in die Kirche hineingeschaut haben, die an einem Gottesdienst teilnehmen, aber sich mit den Formen noch nicht auskennen oder auch noch nicht genau wissen, ob der christliche Glaube und die christliche Tradition für sie eine neue Lebensgrundlage werden können. Für den Zelebranten sind diese Menschen nicht sichtbar. Niemand würde es ihm eigentlich verübeln, wenn er sie nicht „im Blick" hätte. Der missionarisch denkende Christ jedoch schaut auch dorthin, wo Interesse zu spüren ist und eine gewisse Unentschlossenheit die Teilnahme am Gottesdienst „vor der Säule" oder sogar schon „in der Bank" verhindert. Verschiedene Versuche, von denen das „Nächtliche Weihnachtslob" an Heiligabend die bisher längste Tradition hat, möchten deutlich machen, dass die Bürger und Bürgerinnen der Stadt Erfurt, die

Domkapitular Dr. Reinhard Hauke ist Dompfarrer im Mariendom zu Erfurt, Rundfunk- und Liturgiebeauftragter des Bistums, Gehörlosenseelsorger und Dozent am Pastoralseminar in Erfurt.

„hinter den Säulen stehen", für die Seelsorge von Bedeutung sind und den Prüfstein für die Frage darstellen, ob das Evangelium ausreichend zum Leuchten gebracht wird.

Der liturgische Ort

In der Landeshauptstadt Thüringens leben über 200.000 Bürger, von denen etwa 25 % die Zugehörigkeit zu einer christlichen Kirche angeben. Inmitten der Stadt steht als Wahrzeichen der Domberg mit zwei katholischen Kirchen: dem Dom St. Marien und der St. Severikirche. Dieses kulturhistorisch bedeutsame Ensemble von zwei Kirchen, das auch die mehrheitlich nichtchristliche Bevölkerung als „ihr Wahrzeichen" ansieht, übt zu besonderen Zeiten eine große Anziehungskraft aus, so auch am Heiligen Abend. Seit vielen Jahrzehnten kann festgestellt werden, dass die Bürger der Stadt am Heiligen Abend gern zum Domberg gehen und im Dom eine Atmosphäre vorfinden wollen, die ihnen den Sinn dieses Abends und des Weihnachtsfestes erschließt. Die Menschen kommen zum Domberg, wenn die häusliche Feier beendet ist oder die gastronomischen und caritativen Einrichtungen geschlossen haben, d. h. gegen 23.00 Uhr. Zu dieser Uhrzeit feierte lange Zeit die Domgemeinde mit dem Bischof die Christmette im Dom, und diese „Be-Sucher" standen bei der Eucharistiefeier mehr oder weniger verständnisvoll dabei. Von Seiten der Pfarrgemeinde wurde diese Tatsache als störend empfunden. Es ist aber auch durchaus denkbar, dass sich die nichtchristlichen Besucher unwohl fühlten. Die einen verstanden nicht das ungebührliche Verhalten der Nichtchristen im Gottesdienst und die anderen verstanden nicht die liturgische Feierform der Christen – die Christmette als katholische Eucharistiefeier. Aus diesen Gründen wurde anfangs versucht, mit einem „Krippenspiel für Erwachsene" vor der Christmette den Bedürfnissen der Nichtchristen entgegen zu kommen. Jedoch erwies sich dieser Versuch als unzureichend. Die Besucher blieben während der Christmette in der Kirche, da sie noch die bekannten Weihnachtslieder hören

Ziel ist es, „das Evangelium auf den Leuchter zu stellen" und dabei besonders diejenigen im Blick haben, die „hinter der Säule stehen", d. h. die schon einmal in die Kirche hineingeschaut haben, aber sich mit den Formen noch nicht auskennen oder auch noch nicht genau wissen, ob der christliche Glaube und die christliche Tradition für sie eine neue Lebensgrundlage werden können.

und singen wollten. Es drängte sich der Gedanke auf, für die nichtchristlichen „Be-Sucher“ eine eigene Feier zu gestalten. Der Bischof entschied 1988 nach Rücksprache mit den Seelsorgern und dem Pfarrgemeinderat, dass die traditionelle Feier der Christmette in die benachbarte St. Severikirche verlegt wird und sich daran eine eigens gestaltete Feierstunde für die Bürger der Stadt, die an diesem Abend im Dom die weihnachtliche Botschaft hören wollen, anschließt. Die Feierstunde erhielt den Namen „Nächtliches Weihnachtslob“. Bischof Dr. Joachim Wanke bezeichnete diesen Gottesdienst als „präkatechumenale Feier“.

Die Liturgie als Versuch der „Rekultivierung“ des Weihnachtsfestes

Nachdem die Trennung zwischen der traditionellen Christmette und dem „Nächtlichen Weihnachtslob“ erfolgt war, konnte auch die letztgenannte Feier ihre eigene Ausprägung und eigene Gestalt erhalten. Die steigenden Besucherzahlen (2001: über 2.000) bestätigen, dass die Entscheidung für eine eigene Feier mit besonderer Gestaltung richtig war. Das Durchschnittsalter der Teilnehmer zwischen 30 und 35 Jahren ist eine zusätzliche Herausforderung, denn es ist anzunehmen, dass bei ihnen selbst traditionelles Wissen über Weihnachten und seinen Ursprung kaum vorhanden ist, da diese jungen Menschen in der sozialistischen Ideologie aufgewachsen sind, die das Weihnachtsfest zum „Fest der Familie“ oder zum „Fest der Geschenke“ umfunktioniert hatte. Es entwickelte sich eine neue Festkultur. Schon vor dem 1. Advent wurden die Weihnachtsmärkte eröffnet, bei denen Märchenfiguren und süße Düfte die Atmosphäre der Behaglichkeit erzeugten. Nach der Wende war es wieder möglich, den tieferen Sinn und Ursprung des Festes nahe zu bringen. Das Fest sollte seinem Ursprung wieder zugeführt werden und die Sinndeutungen der sozialistischen Ideologie vom „Fest der Familie“ und „Fest der Geschenke“ erhielten ihr christliches Fundament zurück. Professor Dr. Arno Schilson, Mainz, sieht deshalb in dieser Feierform einen Versuch, „wie Kultur und christlicher Kult auf vorsichtig sich annähernden Ebenen zusammengehen könnten“.

Das „Nächtliche Weihnachtslob“ wird mit folgenden liturgischen Elementen gestaltet:

- christliches Liedgut mit einem allgemeinen Bekanntheitsgrad:
  Zum Einzug: „Es ist ein Ros entsprungen“

Nach der Predigt des Bischofs: „Stille Nacht“
Zum Schluss: „O du fröhliche“

- Verkündigung des Weihnachtsevangeliums:
  Lk 2,1–7: Geburt Christi
  Lk 2,8–14: Verkündigung der Geburt an die Hirten
  Lk 2,15–20: Anbetung durch die Hirten
- Ansprache des Bischofs auf „mitteldeutsch“, d. h. mit Worten und Begriffen, die einem Erfurter Nichtchristen (im „Herzen Deutschlands“) verständlich sind,
- meditative Stille beim Glockenläuten (ca. 30 sec.):
  Es läutet dabei im Erfurter Dom die größte mittelalterliche freischwingende Glocke der Welt, die berühmte „Gloriosa“ (11.450 kg). Sie wurde im Jahr 1497 durch den holländischen Glockengießer Gerhardus Wou de Campis gegossen. Ihr Klang hat für die Einwohner Erfurts einen hohen Bekanntheitsgrad und wird hoch geschätzt. Der Klang der Glocke um Mitternacht hat eine zusätzliche Wirkung und Symbolik. Viele Einwohner der Stadt warten auf den Klang der Glocke, der ihnen den Festtag anzeigt.
- Fürbitten,
- meditative Kirchenmusik mit Orgel und Bläsern,
- Vater unser,
- Oration in „mitteldeutscher“ Ausdrucksweise,
- Weihnachtsgruss zum Nachbarn,
- Segen.

Die liturgische Bedeutung einzelner Elemente

Der Feierform des „Nächtlichen Weihnachtslobes“ liegt die Struktur einer „Wort-Gottes-Feier“ zugrunde. Der liturgische Höhepunkt ist die Wortverkündigung, deren Bedeutung durch die Predigt, die Kirchenlieder, die Krippendarstellung, die Fürbitten und die Gebete entfaltet und vertieft wird.

Liturgische Dialoge sind bei Gottesdienstbesuchern ohne Kenntnis traditioneller Liturgie kaum möglich. Selbst schriftlich mitgeteilte Wechselgebete können diesen Umstand nicht wesentlich ändern. Darum ist der Verzicht auf den Dialog besser als die Peinlichkeit eines Dialogs mit den umstehenden Liturgen und Ministranten. Eine persönliche Begrüßung, bei der auf die Besonderheit des Heiligabends und der Hei-

ligen Nacht hingewiesen wird, sammelt in gleicher Weise die Anwesenden und führt in das Hören der biblischen Botschaft ein. Die Oration am Schluss des Gottesdienstes lehnt sich in ihrem Inhalt an die Oration der „Messe am Heiligen Abend" an. Im Messbuch lautet die Oration:

Gütiger Gott,
Jahr für Jahr erwarten wir voll Freude das Fest unserer Erlösung.
Gib, dass wir deinen Sohn von ganzem Herzen als Retter und Heiland aufnehmen, damit wir ihm voll Zuversicht entgegengehen können, wenn er am Ende der Zeiten als Richter wiederkommt.
Er, der in der Einheit des Heiligen Geistes mit dir lebt und herrscht in alle Ewigkeit. Amen.

Im „Nächtlichen Weihnachtslob" lautet die Oration:

Guter und starker Gott,
du hast uns deinen Sohn Jesus Christus gesandt.
du hast uns in seinem Kommen deine Liebe und Sorge um die Menschen bezeugt.
Wir danken dir dafür.
Wir bitten dich heute:
Mache uns stark in unserem Wollen und Wirken zum Heil und Segen für die Menschen.
Alle Menschen sollen erahnen können, dass die Welt durch dich zu einem guten Ende kommt.
Darum bitten wir dich durch Christus, unseren Bruder und Herrn. Amen.

In der Oration wird das Thema der Erwartung nicht angesprochen, da es in der Weihnachtskultur der Besucher dieses Gottesdienstes nur noch rudimentär vorhanden ist. Zwar gibt es noch die Adventskalender und den Adventskranz, aber das sind eigentlich schon weihnachtliche Elemente, die von Vorfreude und Erwartung kaum noch etwas vermitteln können. Erwartet werden die Geschenke, aber nicht das Fest der Erlösung.

Weiterhin wird das Thema „Erlösung" dahingehend angesprochen, dass die Liebe und Sorge Gottes um die Menschheit betont wird. Diese Liebe und Sorge findet in der Erlösung durch Tod und Auferstehung Jesu ihren höchsten Ausdruck und beginnt mit der Inkarnation. Sie wird in der Zuwendung zum Menschen erfahrbar. Darum wird eine Bitte um Stärkung im „Wollen und Wirken zum Heil und Segen für die Menschen" ausgesprochen.

Das Gericht am Ende der Zeiten findet in der Formulierung „dass die

Welt durch dich zu einem guten Ende kommt" ihren Ausdruck. Dabei wird jedoch nur die Möglichkeit der Rettung und der ewigen Seligkeit genannt und die Möglichkeit der ewigen Verdammnis ausgeblendet. Um diese Glaubensaussage vermitteln zu können, bedarf es jedoch einer eingehenderen Hinführung, zu der im Rahmen dieses Gottesdienstes und zu diesem konkreten Festtermin kaum Gelegenheit ist. So muss man an dieser Stelle Vorläufiges und Unvollkommenes tolerieren.
Die Entlassung beginnt mit dem Segen. Er lautet:

Der gute Gott, der seinen Sohn zu uns in die Welt geschickt hat,
sei bei Euch in diesen Tagen der Weihnacht
und an allen Tagen Eures Lebens.
Es segne euch der Vater + und der Sohn und der Heilige Geist.
Amen.

Die Zuwendung Gottes zu den Menschen in seinem Sohn Jesus Christus wird damit zum Ausdruck gebracht, d. h. das zentrale Bekenntnis am Weihnachtsfest. Der Segen bedeutet immer: Gott sagt zu uns und über uns etwas Gutes. Damit erhält das Weihnachtsfest seinen tieferen Sinn. Es ist Ausdruck der Dankbarkeit für die Zuwendung Gottes, die in der Menschwerdung seines Sohnes eine „handgreifliche" Form angenommen hat. Die Segnung im Namen des Dreifaltigen Gottes bringt den Inhalt des Festes mit dem Bekenntnis des Glaubens an Gott in Verbindung. Es geht uns nicht um irgendeinen Menschheitserlöser, sondern um den „maßgeblichen Menschen", der von Gott gekommen ist und uns in das Geheimnis Gottes hineinführen will.

Ein persönlicher Wunsch zum Weihnachtsfest und für einen unfallfreien Heimweg (gegen 0.15 Uhr) beschließt den Entlassungsteil. Auch hier sind traditionelle Dialoge nicht möglich. Das persönliche Wort des Bischofs prägt die Stimmung auf dem Nachhauseweg. Die Besucher des Gottesdienstes können den Eindruck mitnehmen, das sie jederzeit willkommene Gäste und keine Störenfriede sind.

Liedauswahl und Fürbitten

Die Auswahl der drei genannten Kirchenlieder erfolgte mit der Fragestellung: Welche Lieder kennen die Besucher aus ihrer Kindheit oder vom Weihnachtsmarkt? Mit einem vorgelegten Text lassen sie sich dann singen, soweit das Singen überhaupt geübt und gekonnt ist. Das verhaltene Singen ist wohl wesentlich auf die mangelnde Übung im Singen

überhaupt zurück zu führen. Hier ist ein großes Defizit erkennbar, das auch durch das große Engagement von Volksmusikgruppen nicht aufgehoben werden kann. Man „lässt singen" – auch zur Weihnachtszeit.

In einem ausgelegten Buch können Besucher des Domes während der Adventszeit ihre Anliegen eintragen. Diese sind immer sehr persönlich geprägt. Dazu folgende Beispiele:

Wir beten mit Wilfried, dass solche Anschläge wie am 11. September in den USA nicht mehr geschehen und dass auch im Nahen Osten Frieden einkehren möge.

Wir beten mit Stefanie, deren Opa in diesen Tagen nach schwerer Krankheit gestorben ist: Lass es ihm und allen Verstorbenen bei dir gut gehen.

Wir beten mit der zwölfjährigen Jessica, dass es keinen Krieg mehr gibt und alle Menschen in Frieden leben können und dass es keine Kinderarbeit in der 3. Welt mehr geben soll.

Wir beten mit Steffen, der betet, obwohl er nicht gläubig ist, und dem seine Mutter sagt, dass es Gott nicht gibt. Wir beten mit ihm, dass sein Vater und alle Kranken wieder gesund werden.

Die Nennung von Namen, von denen im Gottesdienst vermutlich niemand anwesend ist, prägt die Fürbitten dennoch sehr persönlich. Es geht um konkrete Menschen, die vor Gott bitten, oder wenigstens in einen religiösen Raum hinein.

Predigt

Mit Hinweisen auf Ereignisse in der Stadt Erfurt oder im Thüringer Land wird die Aufmerksamkeit der Hörerinnen und Hörer bewirkt. Diese Ereignisse werden auf das Weihnachtsfest hin gedeutet und dazu in Beziehung gesetzt. (D) Damit wird zum Ausdruck gebracht, dass die Botschaft von der Menschwerdung Gottes einen konkreten Bezug zur Gegenwart hat und dafür eine hilfreiche Botschaft werden kann.

Glockenläuten und Weihnachtswunsch

Da die große Glocke des Domes „Gloriosa" für die Bewohner der Stadt Erfurt einen hohen Stellenwert hat, kann ihr Klang zur Besinnung und Ruhe führen, die Bedeutung dieses Gottesdienstes betonen und – da sie

während der Fürbitten weiterläutet – eine Verbindung von Drinnen und Draußen oder sogar von irdischer zu himmlischer Liturgie schaffen. Es ist erstaunlich, mit welcher Sammlung die Besucher dem Klang der Glocke zuhören.

Der Gruß zum Nachbarn vor dem Schlusssegen wird mit den Worten eingeleitet:

Bevor ich Ihnen den Segen Gottes erbitte, möchte ich Sie einladen, Ihrem Nachbarn einen guten Wunsch mit auf den Weg zu geben. Diese Nacht können wir auch „Nacht der guten Wünsche" nennen. Ich bin sicher, dass alles, was aus einem liebenden Herzen kommt, von Gottes Segen begleitet wird.

Problemlos wenden sich die Besucher einander zu und wünschen „Alles Gute zum Weihnachtsfest". Spätestens an diesem Punkt wird die Versammlung eine Gemeinde.

Ermutigung für alle, die „hinter die Säule" schauen

Bischof Dr. Joachim Wanke sagt zur Bedeutung dieser Gottesdienstform: *„Es darf gehofft werden, dass das ‚Nächtliche Weihnachtslob' für manche ein Anstoß wurde, sich den verschütteten oder noch unbekannten Wahrheiten des christlichen Glaubens zu nähern."*

Wie die Resonanz zeigt, ist diese Form des weihnachtlichen Gottesdienstes situationsgerecht und hilfreich. Sie ermutigt zu weiterem Überlegen und Tun.

Die Motivation der Gottesdienstteilnehmer ist vielfältig: Erinnerungen an die Kindheit, Suche nach Ruhe und schöner Atmosphäre oder Suche nach einem guten Wort, das die innere Sehnsucht nach Heil und Glück ausdrückt. Die Aufmerksamkeit der Mitfeiernden bestätigt, dass diese Form des weihnachtlichen Gottesdienstes situationsgerecht und hilfreich ist. Sie ermutigt zu weiterem Überlegen und Tun. Aufmerksamkeit für religiöse Sehnsucht und Bereitschaft zum Beschreiten „ungeschützter Wege" sind die Voraussetzungen bei der Suche nach solchen Feierformen, die Menschen „hinter der Säule" erreichen können.

Hadwig Müller

„Sprechende Hoffnung – werdende Kirche“ [1]

„Die“ französische Kirche – Anregung zu einem ersten deutsch-französischen Gespräch

Welche Kirche?

„Die Kirche in Frankreich macht seit einigen Jahren eine doppelte Erfahrung. Zur gleichen Zeit, wie sie ihre Armut, ihr institutionelle Schwächung und einen gewissen Verlust an sozialer Anerkennung feststellt, lernt sie es, im Innern ihrer selbst das Geheimnis der Gemeinschaft zu leben, das ihr Wesen ausmacht.“ (*Brief*, 57 [79])[2] Das Gespräch, das die französischen Bischöfe 1994 begonnen haben, setzt ihr Selbstverständnis als Kirche in die Praxis um: Eine Kirche lernt, im Innern ihrer selbst das Geheimnis der Gemeinschaft zu leben, das ihr Wesen ausmacht. Das Geheimnis der Gemeinschaft, das ihr Wesen ausmacht, ist nichts anderes als das Geheimnis der Gemeinschaft in Gott. Daher darf man ergänzen: Eine Kirche lernt, sich von der Gemeinschaft, die Gott selber ist, Leben schenken zu lassen. Gott – dasselbe Wort meint für uns Christen den

1 Ich nehme gern den Vorschlag von Christof Dahm auf, meinen Beitrag mit dem Titel des Buchs zu überschreiben, das den ersten deutsch-französischen ökumenischen Kongress in Freiburg (April 2000) dokumentiert. Das Buch enthält außer dieser durchweg in französisch und deutsch gehaltenen Dokumentation den Text des „Briefs an die Katholiken in Frankreich“ und den ihn kommentierenden Artikel des französischen Soziologen Jean-Marie Donegani nur auf deutsch. Das Buch erschien in zwei Ausgaben, für den deutschen und den französischen Buchhandel, wobei sich diese Ausgaben nur durch das französische bzw. deutsche Cover unterscheiden. Während die Ausgabe mit deutschem Cover vergriffen ist, können Exemplare mit französischem Cover „Une espérance qui parle – une Église en devenir“ noch erworben werden. (Hadwig Müller / Norbert Schwab / Werner Tzscheetzsch (Hrsg.): Sprechende Hoffnung – werdende Kirche. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft. Ostfildern: Schwabenverlag, 2001).

2 Für deutsche Zitate aus dem *Brief an die Katholiken in Frankreich* beziehe ich mich auf die Übersetzung in *Sprechende Hoffnung – werdende Kirche;* dazu gebe ich in eckigen Klammern die Seiten im Originaltext an.

Dr. Hadwig Müller, Theologin und Psychologin, ist Referentin im Missionswissenschaftlichen Institut Missio e. V., Aachen.

Einen und die Gemeinschaft der Drei – können wir in Bildern benennen. Auch das Gespräch kann als Gleichnis dienen. Das Gespräch lebt vom Hören derer, die miteinander sprechen. Auch in Gott hat das Hören auf den anderen, das Warten auf sein Wort Vorrang und ist Quelle seines Sprechens. Eine Kirche, die vom Geheimnis dieser Gemeinschaft lebt, ist in erster Linie eine hörende Kirche, die dem anderen und seinem Wort den Vorrang gibt und eben dadurch zur sprechenden Kirche wird. Nichts anderes zeigt sich in der Initiative der französischen Bischöfe: Eine Kirche wird Gespräch – getreu dem Wort aus der ersten Enzyklika von Paul VI. „Ecclesiam suam" (1964): „Die Kirche macht sich zum Gespräch."

Unter dem Leitwort „Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft" hat 1994 in Frankreich ein Dialogprozess begonnen, der von der Anerkennung der Eigenart der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation ausgeht und darauf vertraut, dass das Gespräch über den gelebten Glauben, nicht nur der Katholiken, sondern aller Menschen guten Willens, Kirche aufbaut. Bischöfe bitten ihre Zeitgenossen, ihnen bei der Analyse der gesellschaftlichen Realität zu helfen – sie selber schlagen einige Gesichtspunkte vor. Bischöfe bitten ihre Zeitgenossen, ihnen zu sagen, wie sie als hoffende, glaubende, liebende Menschen leben – sie selber geben auch Zeugnis davon. Bischöfe äußern schließlich ihr Vertrauen, dass dieses Gespräch Kirche aufbaut. Ihre Initiative bringt ein Gespräch in Gang, in das sich viele Stimmen mischen. Das Gespräch entwickelt eine eigene Dynamik, die weiter geht und die konkreten pastoralen Überlegungen im Hinblick auf die zukünftigen Entwicklungen in den Diözesen befruchtet. Das alles meint „Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft" – Titel dreier Schriften, mit denen die französischen Bischöfe, federführend unter ihnen Claude Dagens, das Gespräch angeregt haben und begleiten.

Die alte Gestalt der Kirche vergeht, und ihre neue Gestalt lässt sich noch nicht erkennen. Aber es gibt Zeichen, die darauf hindeuten, was als neue Gestalt zu Tage treten wird.

Welche Hoffnung?

Zusammen mit ihren Bischöfen sind sich die Theologen, die an diesen Schriften gearbeitet haben – eine Frau ist unter ihnen –, einig in der zuversichtlichen Einschätzung einer Kirche, die noch im Werden ist, und eines Glaubens, der im Leben der Menschen seinen Ort eben dort hat, wo ihre Freiheit entspringt.

Die Kirche ist wie die Welt, zu der sie als ein Teil gehört, von einem so enormen Wandel betroffen, dass sich niemand mehr auskennt. Die alte Gestalt der Kirche vergeht, und ihre neue Gestalt lässt sich noch nicht erkennen. Aber es gibt Zeichen, die darauf hindeuten, was als neue Gestalt zu Tage treten wird: die wachsende Bedeutung des Katechumenats, die Suche vieler Erwachsener nach Begleitung und Orientierung in einem Glauben, der für sie neu ist. Eine Kirche im Prozess des Werdens: Um ein solches Werden zu begleiten, ist Offenheit und Nicht-Wissen die angemessene Haltung. Nichts kann die Entfaltung eines jungen Menschen mehr behindern als ein negatives oder auch positives Vorauswissen. Dies gilt auch für eine 2000 Jahre alte Kirche, die im Werden ist.

Glaube ist nicht mehr ein selbstverständliches Erbe in unseren Gesellschaften, aber gerade deswegen fragen Menschen vermehrt nach dem Glauben. Schon ihr Fragen und umso mehr der Glaube, den sie suchen, verdankt sich einem persönlichen, nonkonformistischen Akt, einem Akt der Freiheit. Eben dies macht das von den Bischöfen initiierte Gespräch deutlich: In der Weise, in der Menschen vertrauend, suchend, liebend leben, ist ihre Freiheit engagiert, und Freie sprechen in der ersten Person. Ihre Sprache ist die des Zeugnisses und zugleich die des Vertrauens. Nichts ist so ungeschützt wie der Anfang zu einem Gespräch, einer Beziehung. Damit wagen Menschen ihre Freiheit, sie setzen sie den Freiheiten der anderen aus. Ebenso gewagt ist der Gesprächsanfang der französischen Bischöfe. Daher nennen sie ihren *Brief an die Katholiken in Frankreich* ausdrücklich „einen Akt des Vertrauens" (20 [14]).

In diesem Bekenntnis zum Nicht-Wissen, zum Vertrauen und zur Freiheit liegt für nicht wenige Frauen und Männer, die theologisch und pastoral in den unterschiedlichsten Bereichen und Ebenen der katholischen Kirche in Deutschland engagiert sind, die Anziehungskraft der französischen Dokumente und des Gesprächs, das sie in Gang gebracht haben. Wegen seiner Ausstrahlung und der Herausforderungen, die es für eine Ortskirche mit einer ganz anderen Geschichte und institutionellen Stellung mit sich bringt, wurde der *Brief* bei einem ersten deutsch-französischen ökumenischen Kongress Anfang April 2000 in der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg als „neue missionarische Praxis" vorgestellt und diskutiert.

„Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft" – Leseproben aus dem *Brief an die Katholiken in Frankreich*

Nichts scheint besser geeignet zu sein, um eine Idee von dem Prozess in Frankreich und seinen Grundlagen zu vermitteln, als eine Reihe von Zitaten aus dem *Brief*. Sie lassen nicht nur die Themen anklingen, um die es geht, sondern geben auch einen Eindruck von der Haltung, in der das Gespräch zu diesen Themen gesucht wird. Ich folge dabei der durch drei Stichworte zu kennzeichnenden Ordnung des *Briefs* und gebe am Schluss noch Beispiele für die Fragen, mit denen der *Brief* seine Funktion, Instrument im Dienst des Gesprächs zu sein, zu erfüllen sucht.

Gesellschaft

„Die elementare Grammatik menschlicher Existenz steht nicht mehr selbstverständlich zur Verfügung ... Das gilt besonders in den jungen Generationen. Diese Situation ist mühsam für die Menschen. Sie sind gezwungen, in ihrer eigenen Tiefe Quellen aufzutun, um die schwierigen Situationen, mit denen sie konfrontiert sind, bestehen zu können." (26 [24])

„Die Post, die wir auf den [ersten] Bericht zum Vorschlagen des Glaubens erhalten haben, bescheinigt, dass die französischen Katholiken eben dies wünschen und praktizieren: eine Rückkehr zu den Quellen ... Es gibt viele Anzeichen dafür, dass unsere Zeitgenossen auf der Suche nach dem Wesentlichen sind oder zumindest radikale Fragen stellen ... Der Dialog mit unseren Zeitgenossen hätte keine Chance, wenn wir nicht unsererseits ebenso radikal wären. Was haben wir also Wesentliches vorzuschlagen?" (35 [40])

Glauben

„Um so mehr haben wir die Verantwortung zu präzisieren, worin der christliche Glaube besteht, den zu bekennen wir uns entscheiden ... darüber hinaus wollen wir zeigen, dass unsere Wege mit denen unserer Mitmenschen konvergieren können, wenn diese auf ihre Weise anerkennen, dass ihr Leben als freie Männer und Frauen Vertrauensakte beinhaltet ..." (37 [43])

„Wie können wir verstehen, dass der Ewige und All-Mächtige so sehr solidarisch wird mit der menschlichen Schwäche, dass er durch diese Verbindung mit dem Menschen seine eigene Sache aufs Spiel setzt? Und warum sollen wir uns wundern, dass die Menschen, die dieses Geheimnis

ahnen, seine Lösung in so vielen Richtungen suchen, die bisweilen dunkel und gefährlich sind? ... Zum Glauben gehört dieses Staunen angesichts der verborgenen Gegenwart Gottes im Herzen des Geheimnisses des Menschen." (39 [47])

Kirche
„Seit einigen Jahren haben die angetroffenen Schwierigkeiten bei uns zu einer Pastoral der Offenheit und Aufnahmebereitschaft für jene, die um Sakramente bitten, geführt, in der Sorge, mit den Menschen, die diese Bitten vortragen, in ein echtes Gespräch einzutreten und ihre Beweggründe zum Glauben hin zu vertiefen. Wenn man aber bei diesem Ziel keinen ‚Ausverkauf' des Geheimnisses des Glaubens will und wenn man umgekehrt auch jene, die etwas erbitten, nicht vor Forderungen stellen will, die sie nicht verstehen würden, dann muss die Pastoral der Offenheit und Aufnahmebereitschaft von einer „Pastoral des Vorschlagens" begleitet werden. Sie bedeutet, dass die Kirche keine Angst hat, die Initiative zu ergreifen und einzuladen, Christus in den Sakramenten zu begegnen." (64 [92])

Fragen
„Gibt es in der Geschichte unseres eigenen Glaubens Ereignisse, die uns zu einer Umkehr oder zu Schritten einer persönlichen Aneignung bewogen haben, welche sind es?" (36 [41])

„Wir haben unterschiedliche Bilder von Gott. Können wir sie ausdrücken und dem gegenüberstellen, was von der in Jesus Christus geoffenbarten Menschlichkeit Gottes gesagt wurde?" (44 [56])

„Wie erleben wir die Unterschiedlichkeit des christlichen Lebens in unseren Pfarreien, unseren Bewegungen und Gebetsgruppen? Welche Mittel wählen wir, um der Einheit unserer kirchlichen Gemeinschaften zu dienen?" (59 [82])

„Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft" – theologische Akzente

Missionarische Haltung
Das Leitwort heißt „Vertrauen" – mitten in einem so grundlegenden Wandel der Gesellschaft, wie er in der ersten Schrift und später im *Brief* festgestellt wird, keine Selbstverständlichkeit, sondern eine kritische Haltung. Die verunsichernden Anzeichen für das Neue, das Zerbrechen

alter Ordnungen durch Individualisierung und Pluralisierung werden nicht beklagt. In ihnen wird vielmehr eine Chance für den christlichen Glauben begrüßt. Es geht darum, eine Ekklesiologie des Vertrauens zu fördern, bei der Erfahrungen, Erkenntnisvermögen, Suche und Kreativität aller gebraucht werden.

Das ist mit dem „Vorschlagen" gemeint. Es ist hilfreich, sich die Eigenart dieser missionarischen Haltung dadurch klar zu machen, dass man kurz an die Geschichte erinnert: Nach 1940 ließ sich die Kirche in Frankreich durch die „Katholische Aktion" zu einer intensiven missionarischen Arbeit anregen, die getragen war von dem Traum einer „Rückeroberung". Dann kam die Zeit der „verborgenen Anwesenheit" im Dienst der Mission. Man setzte auf die stille und absichtslose Nähe bei denen, die zu den Ausgeschlossenen einer einseitig am Gewinn orientierten Gesellschaft gehören. Der Gestus des „Vorschlagens" setzt sowohl den Traum der „Rückeroberung" als auch die langsame Arbeit der verborgenen Anwesenheit voraus. Sie lädt dazu ein, falsche Alternativen hinter sich zu lassen und einen dritten Weg zu beschreiten.

Vorschlagen impliziert Beziehung. Es bedeutet, so kommentiert der französische Soziologe Jean-Marie Donegani, dass man nicht den Schlüssel zu einem endgültigen Urteil in der Hand hat, sondern dass man den anderen um eine Antwort, eine Bestätigung, bittet. Vorschlagen bedeutet, dass man nicht allein ist, dass man sich als solidarisch mit einem anderen und in der Abhängigkeit von seiner Aufmerksamkeit und seiner Antwort erkennt.

Ziel und Weg einer missionarischen Kirche

Der größte Wunsch der französischen Bischöfe ist es, weitherzig der Freiheit des Glaubens zu dienen, die dem Volk Gottes seinen Elan gibt. Diese Freiheit soll auch unter den neu zum Glauben Kommenden verwurzelt werden. Was damit gemeint ist, zeigt sich beispielsweise darin, wie vom Pluralismus gesprochen wird. „Schließlich haben wir selber einen guten Gebrauch vom religiösen Pluralismus zu machen, der uns in der französischen Gesellschaft nur zugute kommt, weil er den freien Ausdruck des Glaubens erlaubt. ... In allen Bereichen darf die Erziehung zum christlichen Glauben nicht von der Erziehung zur Freiheit getrennt werden; um sich der Gabe Gottes zu öffnen, ist oft eine Befreiung von dem nötig, was die persönliche Freiheit eines Menschen einengt oder verletzt." (30 [31/32])

Der Dienst an der Freiheit als übergeordnetes Ziel bestimmt auch den,

der an die Kirche ergeht: Sie ist zuallererst zur Danksagung gerufen, und dann zum Dienst an der Menschheit und zum unterscheidenden Erkennen ihrer kirchlichen Praxis. Eine Kirche, die den Glauben vorschlägt, bildet sich gerade durch die Sensibilität für diese Reihenfolge ihrer Grundfunktionen: Dank und Feier, die befreiende Vergegenwärtigung des Geschenks, haben Priorität.

Für den Weg einer der Freiheit dienenden Kirche können zwei Worte stehen, die zusammengehören und durchgängig in allen Schriften auftauchen: „unterscheidendes Erkennen" und „Herausforderung". Die Methode des Unterscheidens meint nichts anderes, als mit größtmöglicher Klarheit die Herausforderungen zu betrachten, die immer einen ambivalenten Charakter haben: Auf der einen Seite sind es Schwierigkeiten, Hindernisse, Widerstände – auf der anderen Seite sind es zugleich Anregungen, Chancen, Entwicklungsmöglichkeiten. Wer angesichts einer spannungsvollen Situation unterscheidendes Erkennen praktiziert, gibt sich nicht damit zufrieden, Positiva und Negativa aufzulisten, Fortschritte und Rückschritte gegeneinander abzuwägen. Vielmehr versucht er, eben das zu beschreiben, was sich entwickelt, was im Wandel begriffen und gerade dabei ist zu entstehen. Eine solche Erkenntnisarbeit gehört in die Mitte christlichen Glaubens.

Optionen einer missionarischen Kirche

Eine grundlegende Option ist das unterscheidende Erkennen der äußeren Situation und auch der eigenen Praxis der Kirche. Bemerkenswert an dieser Option ist, dass sie ausdrücklich selbstkritisch auf das eigene Handeln der Kirche selber angewendet wird.

Die andere Option einer Kirche, die den Glauben vorschlägt, kann mit dem Wort „Erfahrung" benannt werden. Es geht um den gelebten Glauben. Wie erleben Menschen die Veränderungen in der Gesellschaft, und aus welchen Quellen schöpfen sie, um ihr Leben zu gestalten? Gerade dank dieser Option hat die erste Schrift eine Rezeption erfahren, die keinen Zweifel am Sinn der Initiative der französischen Bischöfe ließ: Viele Menschen unterschiedlichen Alters und in ganz verschiedenen sozialen und religiösen Kontexten haben sich ermutigt gefühlt, ihren Glaubensweg zu erzählen, mit anderen darüber in Austausch zu treten, über Verletzungen durch die Kirche zu sprechen, Verlust und Abkehr, aber auch österliche Erfahrungen von Neuanfang und Auferstehung mitzuteilen, und vor allem immer wieder die Freude auszudrücken, dass ihr Wort von Bischöfen erbeten und erwartet wird.

Eine dritte und in der deutschen Perspektive vielleicht besonders interessante Option heißt: Kirche und Gesellschaft nicht in der Perspektive eines Gegenübers zu sehen. „Die Krise, die die Kirche gegenwärtig durchmacht, hat in großem Maß mit dem Ganzen der schnellen, tief greifenden sozialen und kulturellen Veränderungen zu tun, die weltweite Dimension haben. Sie wirken sich in der Kirche selber und im Leben ihrer Glieder aus." (24 [22]) Eine Kirche, die Teil einer sich grundlegend wandelnden Welt ist, hat teil an ihrer Verunsicherung. Claude Dagens drückt ein Lernergebnis der Pastoralbesuche in seiner Diözese Angoulême so aus: „Ich begriff, dass wir Christen die Frage ‚Was wird aus unserer Kirche?' nicht von der Frage ‚Was wird aus unserer Gesellschaft?' trennen können." Das heißt keineswegs, dass die christliche Erfahrung im Herzen vergraben bleiben soll; es heißt aber auch nicht, dass die Kirche das Evangelium als kulturelles Gegenprojekt zu verkünden hat. Vielmehr wird sie die Gute Nachricht, von der sie selber lebt, als eine Kraft der Erneuerung vorschlagen.

Besonders diese beiden Optionen – für einen gelebten Glauben und für eine Kirche, die sich als, vielleicht sogar kleinen, Teil der Welt versteht – haben eine Fortsetzung des ersten deutsch-französischen Gesprächs angeregt.

Anregungen zum zweiten deutsch-französischen Gespräch

Mehr noch als in der französischen Gesellschaft sind Christen im Osten Deutschlands eine Minderheit. Aber ihr Gespräch mit den Zeitgenossen kann ein wichtiger Dienst an der Gesellschaft – und auch an einer noch werdenden Kirche sein. „Getauft sein – das heißt doch: im Gespräch sein", so verstanden die ostdeutschen Gastgeber in Magdeburg die Gesprächsinitiative der französischen Bischöfe.[3] Die Taufe, die Menschen zu Christen macht, bedeutet, dass sie sich nicht verschließen und abschotten, sondern mit anderen Menschen im Gespräch sind oder mit ihnen das Gespräch suchen, wohl wissend, dass dabei gerade ihr Anderssein ins Spiel kommt. In Magdeburg waren dies Unterschiede zwischen Ländern, Regionen und Konfessionen, zwischen Frankreich und

[3] Vom deutsch-französischen ökumenischen Kongress in Magdeburg ist im Schwabenverlag eine Veröffentlichung herausgekommen: „Freude an Unterschieden – Kirchen in Bewegung" (Ostfildern 2002).

Deutschland, zwischen Ost und West innerhalb Deutschlands und zwischen Menschen, die sich in verschiedenster Weise katholischen oder evangelischen oder überhaupt keinen Kirchen zuordnen. Gespräche können dabei – so zeigte sich in Magdeburg – zu einem wirklichen Dialog werden, zu einem Weg durch das eigene – und das Wort des anderen, bei dem man sich wechselseitig Gastfreundschaft gewährt. Solche Gespräche machen deutlich, dass die französische Gesprächsinitiative, das „Vorschlagen", nicht nur ein Instrument im Dienst von Glauben und Kirche ist, dass sie vielmehr selber schon ein Akt des Glaubens ist. Menschen vertrauen einander Überzeugungen an, denen immer auch die eigene Schwäche und Begrenztheit anhaften. Menschen betreten den Weg des Wortes mit der Offenheit der Fragenden, in der Hoffnung, dass ihnen der andere entgegenkommt. Wer nach dem gelebten und mitgeteilten Glauben fragt, wird also auch auf die Qualität des Gesprächs selbst und der von ihm geschaffenen Beziehungen verwiesen. Wer nach der Kirche fragt, kann hier eine Bewegung erkennen, die Kirchen aufbaut. Zugleich drängen die Fragen danach, was denn diesen Glauben – was denn diese Kirche definiert, zu einem weiteren Austausch, der in einer pastoraltheologischen Woche in Frankreich (2004) geplant ist.

Sandra Prlenda

Medjugorje, „Erscheinungsort" der Friedenskönigin

Vor Beginn der angeblichen Erscheinungen der seligen Jungfrau Maria 1981 waren Medjugorje und das benachbarte Bijakovići (wo die Seher lebten und die ersten Erscheinungen stattfanden) arme Dörfer in der westlichen Herzegowina (Gemeinde Čitluk), einer der wirtschaftlich am wenigsten entwickelten Regionen der Republik Bosnien und Herzegowina im sozialistischen Jugoslawien. Die Bevölkerungszahl der beiden Dörfer hatte sich aufgrund der schlechten wirtschaftlichen Möglichkeiten und der gesellschaftlichen Umstände jahrzehntelang immer mehr vermindert (1981: etwa 1.700 Bewohner). Die Bewohner betrieben vor allem Landwirtschaft, Tabak- und Weintraubenanbau sowie extensive Schafzucht. Ein Teil der Männer arbeitete in Deutschland und anderen westeuropäischen Ländern als „Gastarbeiter", eine bedeutende Zahl befand sich in der politischen Emigration. Die überwältigende Mehrheit (98,5 %) der Bewohner von Medjugorje (und der westlichen Herzegowina) sind ethnische Kroaten, ihrem Glauben nach katholisch.

Bereits seit dem 14. Jahrhundert waren in der westlichen Herzegowina traditionell Franziskaner pastoral tätig, für die 1892 von der bosnischen eine selbstständige herzegowinische Ordensprovinz abgetrennt wurde. Eine reguläre Diözesanverwaltung wurde erst 1881 durch Österreich-Ungarn eingeführt, das 1878 das bislang zum Osmanischen Reich gehörende Bosnien und Herzegowina annektiert hatte. Die pastorale Sorge um die Gläubigen sollte mit der Zeit von den Franziskanern auf die neu gegründete Diözese Mostar-Duvno übergehen, doch vor Beginn des Zweiten Weltkrieges versorgten die Franziskaner auch weiterhin 63 der insgesamt 79 Pfarrgemeinden des Bistums. Durch Bestimmungen von 1967 und 1975 ordnete der Vatikan an, dass die Diözese weitere fünf Gemeinden von den Franziskanern übernehmen sollte, was

Sandra Prlenda ist Historikerin; ihr Forschungsschwerpunkt ist die Untersuchung von Nationalismus und Religion im 19. und 20. Jahrhundert. Sie lebt in Zagreb.

diese jedoch ablehnten, so dass es zu einem Konflikt mit dem Bischof kam, der als „herzegowinischer Fall“ bekannt wurde. Dieser Streit ist bislang nicht gelöst, sondern kulminierte vielmehr 2001, als die Franziskaner in den Ort Čapljina einen falschen Bischof zur Firmung einluden. Auch die katholische Gemeinde Medjugorje wird von Franziskanern versorgt.

Die Erscheinungen

Von der ersten Erscheinung Mariens berichtete am 24. Juni 1981, am Tag des heiligen Johannes, Ivanka Ivanković (geb. 1966) aus dem Dörfchen Biakovići. Als sie mit Freundinnen unweit des Dorfes spazieren ging, beim Hügel Podbrdo (heute gewöhnlich „Berg der Erscheinungen“ genannt), rief Ivanka plötzlich aus, dass sie eine weibliche Gestalt sehe, die sie sofort als „Gospa“ (die Jungfrau Maria) identifizierte. Noch drei Mädchen und zwei Jungen behaupteten, eine Helligkeit beziehungsweise eine weibliche Figur zu sehen, von einem Schleier umgeben und mit einem Kind in den Händen. Die erschrockenen Kinder informierten die Eltern und Nachbarn, so dass sich im Laufe des Abends und des nächsten Tages die Geschichte im Dorf verbreitete. Einige Dorfbewohner waren misstrauisch, andere erwähnten bereits Lourdes, und am nächsten Abend zur gleichen Zeit (gegen 18.30 Uhr) begleitete eine große Gruppe von Menschen die Kinder, die sich erneut auf den Weg nach Podbrdo machten. Bei dieser Gelegenheit sahen Ivanka Ivanković, Mirjana Dragičević (geb. 1965), Vicka Ivanković (geb. 1964) sowie Ivan Dragičević (geb. 1965) und die neu dazugekommenen Marija Pavlović (geb. 1965) und Jakov Čolo (geb. 1971) die Gospa. Diese sechs sollten sich im Laufe des nächsten Monats und der folgenden Monate täglich zur gleichen Zeit versammeln und behaupten, dass sie die selige Jungfrau Maria, wie sie sich ihnen selbst bereits am dritten Tage vorgestellt hatte, sähen und sich mit ihr unterhielten. Die beiden Jungen, die am ersten Tag das Licht gesehen hatten, hatten keine weiteren Erscheinungen.

Die Nachricht von den Erscheinungen verbreitete sich blitzartig, so dass bereits am dritten Tag etwa tausend Menschen aus dem Ort und der Umgebung sich bei Podbrdo versammelten, die mit den „Sehern“ gemeinsam beteten und sangen. Es sollten jeden Tag mehr werden, was die lokale Polizei beunruhigte. Die Polizei, ein Arzt, ein Psychiater und der Pfarrer von Medjugorje, Fra Jozo Zovko, der erst am vierten Tag von

einer Dienstreise in die Gemeinde zurückgekommen war, befragten die jungen Seher. Die Kinder beschrieben die Figur der Gospa sehr genau. Es sei eine junge Frau von außergewöhnlicher Schönheit, mit schwarzem Haar und blauen Augen, in ein blaues Kleid mit weißem Schleier gewandet, mit einer Sternenkrone gekrönt, die auf einer Wolke schwebt und von Licht umgeben ist. In den ersten Gesprächen fragten die Kinder nach den Verstorbenen aus ihren Familien, dann ging das Gespräch über zu Botschaften an die Gläubigen und die Franziskaner. Die Gospa verlangte von ihnen festen Glauben und Versöhnung. Marija Pavlović sah in einer Einzelerscheinung die sehr traurige Gospa mit einem großen Kreuz, die ihr sagte: „Friede, Friede, Friede und nur Friede! Friede muss herrschen zwischen Gott und Menschen, aber auch zwischen den Menschen." Die Kinder verlangten von der Gospa laut und hartnäckig, dass sie ihnen ein Zeichen geben möge, damit die versammelte Menge ihnen glaube.

Um sich vor dem immer größeren Druck der Menge der Gläubigen und der Kranken, die um Gesundung beteten, zu verbergen und um auszuprobieren, ob die Gospa sich auch an einem anderen Ort zeigen würde, fuhren die Kinder am siebten Tag (30. Juni) mit dem Auto zu einem Ausflug außerhalb des Ortes. Die Gospa zeigte sich ihnen angeblich auch auf dem Weg in das Dorf Cerno und kündigte an, dass sie sich noch drei Tage zeigen werde. Gleichzeitig beschloss Fra Jozo Zovko, der zunächst den Erscheinungen gegenüber misstrauisch und durch die Masse der Gläubigen auf dem Berg beunruhigt war, die Authentizität der Erscheinungen anzuerkennen. Später sollte er behaupten, dass auch er in der Kirche die Gestalt der Gospa gesehen habe. In Medjugorje versammelten sich außerdem Franziskaner aus der Umgebung, die den Gläubigen die Beichte abnahmen und täglich um 18.30 Uhr in der großen Pfarrkirche die Messe hielten, um zu erreichen, dass die Gläubigen vom Ort der Erscheinungen in die Kirche kämen. Obgleich die Gospa für den zehnten Tag (3. Juli) den Kindern ihre letzte Begegnung angekündigt hatte, setzten sich die täglichen Erscheinungen fort, jetzt jedoch nicht nur auf dem Berg, sondern auch in den Räumen des Presbyteriums.

Die angeblichen Erscheinungen ziehen immer mehr Gläubige an.

In den kommenden sechs Monaten sollten die Erscheinungen und die sie begleitende Frömmigkeit eine feste Form bekommen. Eine große Menge von Gläubigen aus allen Gegenden Jugoslawiens, auch solche orthodoxen und muslimischen Glaubens, kamen nach Medjugorje, bestiegen den „Berg der Erscheinungen", der von scharfen Kieselsteinen

und Dornengestrüpp bedeckt ist, beteten, sangen und berichteten von wunderbaren Heilungen. Im Juli sollten Dutzende von Menschen behaupten, sie hätten das Wort „MIR“, den kroatischen Begriff für „Frieden“, mit glänzenden Buchstaben an den Himmel geschrieben gesehen. Anfang August sahen viele ein wundersames Spiel der Sonne und andere Lichtzeichen, und im Oktober erblickten die Gläubigen und die Franziskaner anstelle des vierzehn Meter hohen Kreuzes auf dem Berg Križevac oberhalb von Megjugorje eine leuchtende Säule oder eine weibliche Silhouette. Die Erscheinungen dauerten zwischen fünf und 15 Minuten. In dieser Zeit beteten die Kinder gemeinsam mit der Gospa, stellten ihr Fragen, die ihnen von den Priestern oder Gläubigen übermittelt wurden, hörten auf sie und reichten Gegenstände zur Segnung hin. Seit Januar 1982 ereigneten sich die Erscheinungen regelmäßig in einer Kapelle in der Nähe der Sakristei der Kirche von Medjugorje. Die anwesenden Priester und Gläubigen hörten nicht mehr, was die Kinder sagten, sondern sahen nur ihre Lippenbewegungen. Die Seher behaupteten, dass sie während der Erscheinungen nichts von der äußeren Welt sehen oder hören, was die versammelten Theologen als Status von Ekstase betrachteten. Die Kinder wurden einer Reihe von Untersuchungen unterzogen, die ihre Unempfindlichkeit gegenüber äußeren Reizen und eine auffällige Synchronizität ihrer körperlichen Reaktionen während der Erscheinungen feststellten. Die Erscheinungen zeigten sich ihnen, wo auch immer sie sich befanden, auf Reisen oder bei Schulaufenthalten.

Reaktionen

Die Reaktionen der lokalen kommunistischen Behörden und der staatlichen Medien erfolgten schnell und waren gegenüber den Erscheinungen von Medjugorje sehr negativ. Ein Jahr nach dem Tod von Präsident Josip Broz Tito war Jugoslawien erschüttert durch nationalistische Unruhen unter der albanischen Bevölkerung im Kosovo. Der Sommer 1981 stand im Zeichen der Feier des vierzigsten Jahrestags des antifaschistischen Aufstands. Die westliche Herzegowina und ihre kroatische Bevölkerung waren über viele Jahre wegen ihrer Mitwirkung in der Ustaschabewegung, dem extrem rechten Verbündeten des nazistischen Deutschland, stigmatisiert. In Medjugorje selbst waren die Einwohner vom schweren Erbe der ser-

Die kommunistischen Behörden reagierten schnell und negativ.

bisch-kroatischen Konflikte belastet. Im Sommer 1941 hatte ein Teil von ihnen an einem Verbrechen der Ustascha gegenüber der serbischen Zivilbevölkerung aus einem Nachbarort teilgenommen, wobei etwa 600 getötete Menschen in eine Karsthöhle unweit des Ortes der Erscheinungen geworfen worden waren. Die Kommunisten aus dem Gemeindezentrum und die Medien verurteilten das „Wunder in Čitluk" sofort als „Erwachen des Kleronationalismus". Die Polizei war durch die Massenversammlungen der Gläubigen besorgt und verbot am 12. August Versammlungen in Podbrdo. Am 17. August durchsuchten sie Kirche und Pfarrhaus und nahmen den Gemeindepfarrer Fra Jozo Zovko fest. Er wurde nach dem Gesetz über „Feindliche Propaganda" wegen einiger Ausdrücke in einer abendlichen Predigt angeklagt und im Oktober zu dreieinhalb Jahren Gefängnis verurteilt.

Der Bischof von Mostar, Pavao Žanić, reagierte zunächst gegenüber den Erscheinungen skeptisch, protestierte aber wegen der Verfolgung von Fra Zovko bei den Behörden. Zweifel an der Authentizität der Erscheinungen erregte bei ihm die Inkonsistenz in den Berichten der Seher, besonders ein Fall von zwei Franziskanern, die sich bereits seit einigen Jahren weigerten, eine Pfarrgemeinde in der Stadt Mostar zu verlassen, die nach der Vereinbarung von 1975 von Diözesanpriestern übernommen werden sollte. Die Seher behaupteten, dass die Gospa auf ihre Fragen hin mehrfach gesagt habe, der Bischof habe einen Fehler gemacht, die unschuldigen Franziskaner sollten dort bleiben, wo sie sind. Da er als Bischof für die Feststellung der Authentizität der Erscheinungen zuständig war, bildete Žanić 1982 eine erste Kommission für die Untersuchung der Authentizität, die 1985 durch eine zweite Kommission ersetzt wurde, welche die Bischofskonferenz in Jugoslawien gegründet hatte.

Die Botschaften der Gospa

Sehr schnell stellte sich die Gospa den Kindern als Königin des Friedens vor. Die Seher behaupteten, dass sie ihnen versprochen habe, ein unauslöschliches übernatürliches Zeichen zu hinterlassen, nach welchem sich viele Menschen endgültig bekehren und glauben würden. Sie hat ihnen auch versprochen, zehn Geheimnisse beziehungsweise Prophezeiungen zu offenbaren, die entweder die Kinder persönlich oder die Zukunft der Welt beträfen. Die Geheimnisse sollten die Seher drei Tage

vor dem vorhergesagten Ereignis ausgewählten Priestern mitteilen, diese dann der Öffentlichkeit. Ihre Hauptbotschaft, der Aufruf zu Glauben, Bekehrung, Gebet, Fasten und Frieden wurde durch das Ordensnetz in der Welt verbreitet, so dass sich mit der Zeit weltweit Gebetsgruppen und Organisationen zur Förderung der Verehrung der Gospa von Medjugorje bildeten. Eine typische Monatsbotschaft für die Welt lautet: „Liebe Kinder! Heute rufe ich euch alle auf, mit dem Herzen zu beten. Jeder von euch soll Zeit für das Gebet finden, so dass ihr durch das Gebet Gott entdeckt. Ich möchte nicht, dass ihr über das Gebet sprecht, sondern dass ihr betet. Jeder eurer Tage soll vom Gebet der Dankbarkeit an Gott für das Leben und für alles, was ihr habt, erfüllt sein. Ich wünsche nicht, dass euer Leben in Worten vergeht, sondern dass ihr Gott in Taten feiert. Ich bin mit euch und bin Gott dankbar für jeden Augenblick, den ich mit euch verbringe. Danke, dass ihr auf meinen Aufruf reagiert habt" (25. April 1991).

Die Botschaften riefen zu Glauben, Bekehrung, Gebet, Fasten und Frieden auf.

Um die Verbreitung der Frömmigkeit von Medjugorje haben sich jedenfalls die Franziskaner am meisten verdient gemacht. Von Anfang an waren Jozo Zovko und Tomislav Vlašić mit den Sehern, die beide charismatischen Kreisen in der katholischen Kirche nahe standen. Durch theologische Interpretation und Popularisierung der Botschaften der Gospa haben Ljudevit Rupčić, Slavko Barbarić, Petar Ljubičić, Ivan Dugandžić sowie der französische Mariologe René Laurentin zum Erfolg von Medjugorje beigetragen. Einer der wenigen kroatischen Bischöfe, der die Authentizität der Erscheinungen unterstützte, war der Erzbischof von Split Frane Franić.

Der Welterfolg des Ortes und die Zweifel

Medjugorje hat in wenigen Jahren einen wahren touristischen Boom erlebt. Pilger kamen buchstäblich aus allen Teilen der Welt, zunächst vor allem aus Italien, später aus den Vereinigten Staaten. Die Statistik zeigt, dass die Zahl der Kommunizierenden von etwa einer halben Million im Jahr 1985 auf 1,3 Millionen im Jahr 1990 gestiegen ist. Die Ortsbewohner nahmen die Pilger zunächst ohne Entschädigung in ihren Häusern auf, doch mit der Zeit entstand eine wahre touristische Industrie. Ende der achtziger Jahre entfernte die Kommerzialisierung des Ortes die Gemein-

demitglieder von ihren Glaubenspflichten, und es ließ sich ein Rückgang von Gebet und Fasten registrieren.

Im Laufe der Jahre wurden die Beziehungen zwischen dem Bischof von Mostar und den Franziskanern immer angespannter. Nach und nach wurden fast alle Pfarrer von Medjugorje wegen Ungehorsams vom priesterlichen Dienst suspendiert, doch sie bleiben auch weiterhin im Ort. Der Vorsitzende der Bischofskonferenz Jugoslawiens, der Erzbischof von Zagreb, Kardinal Franjo Kuharić, und Bischof Žanić verboten organisierte Pilgerreisen und richteten einen Brief an die italienische Bischofskonferenz mit der Aufforderung, das auch zu tun. Die zweite Kommission zur Untersuchung der Authentizität der Erscheinungen fällte eine Entscheidung, die die Bischofskonferenz Jugoslawiens am 10. April 1991 veröffentlichte (die sogenannte „Erklärung von Zadar"): „Es ist nicht möglich festzustellen, dass es sich um übernatürliche Ereignisse handelt" (non constat de supernaturalitate). Die Bischöfe verpflichteten sich, Richtlinien für die pastorale Sorge der Gläubigen zu erlassen, die auch weiterhin nach Medjugorje kamen. Mit der Selbstständigwerdung der ehemaligen jugoslawischen Republiken wurde für Medjugorje die Bischofskonferenz von Bosnien und Herzegowina zuständig. Nachfolger von Bischof Pavao Žanić wurde 1993 Ratko Perić, der bis heute eine entschieden negative Haltung gegenüber der Authentizität der Erscheinungen beibehält. Natürlich besuchte Papst Johannes Paul II. Medjugorje während seines Pastoralbesuchs in Sarajevo nicht; er unterstützte Bischof Perić bei seinen Bemühungen, das Marienheiligtum in Hrasno als das „wahrhafte Heiligtum der Königin des Friedens" bekannt zu machen.

Die kirchlichen Kommissionen bezweifeln die Authentizität der Erscheinungen.

Der Krieg in Kroatien und in Bosnien und Herzegowina hat zeitweilig den Zustrom der Pilger vermindert und die Franziskaner und Gebetsgruppen in der ganzen Welt zum Sammeln von humanitärer Hilfe und zur Organisierung von Massengebeten für den Frieden veranlasst. Da sich Medjugorje in einem ethnisch homogenen kroatischen Gebiet befindet, war der Ort selbst von Kriegsereignissen nicht direkt betroffen. Medjugorje hat nicht den Status eines Wallfahrtsortes, und die Kirche betrachtet die zahlreichen Besucher nicht als Pilger. Auf dem Gebiet von Kroatien und Bosnien und Herzegowina ist es Pfarrern verboten, Besuche von Gläubigen zu organisieren. Bis heute haben etwa 15 bis 18 Millionen Menschen Medjugorje besucht. Wegen der Schwäche der staatli-

chen Strukturen und des Steuersystems ist nicht festzustellen, wie groß die Gesamteinkünfte der Bewohner von Medjugorje gewesen sind.

Die Seher heute

Trotz eines anfänglichen Interesses hat sich keiner der sechs Seher dem Ordens- oder Priesterleben gewidmet. Sie haben auch keine zivilen Berufe, sondern leben von religiösen Vorträgen, der Bewirtung von Pilgern und deren milden Gaben. Alle Seher sind verheiratet und haben Kinder.

Weihnachten 1982 verkündete Mirjana Dragičević, dass sie keine täglichen Erscheinungen mehr habe. Die Gospa habe ihr angeblich alle zehn Geheimnisse anvertraut und ein mysteriöses Pergament übergeben, auf dem sich der Text eines jeden Geheimnisses unmittelbar vor der Verwirklichung zeigen sollte. Sie habe ihr versprochen, dass sie ihr einmal jährlich zu ihrem Geburtstag erscheinen werde sowie zu besonderen Gelegenheiten. Doch seit August 1987 behauptet Mirjana Dragičević erneut, dass sie jeden zweiten Donnerstag im Monat die Stimme der Gospa höre und mit ihr für die Ungläubigen bete. Seit 1997 hat sie jeden Donnerstag von 10 Uhr bis 11 Uhr eine Erscheinung. Die täglichen Erscheinungen an Ivanka Ivanković hörten am 7. Mai 1985 auf. Die Gospa erscheint ihr einmal jährlich zum Jahrestag der ersten Erscheinungen, am 25. Juni. Jokov Čolo sieht die Gospa nicht mehr täglich seit dem 12. September 1998. Er hat einmal jährlich, zu Weihnachten, eine Erscheinung. Ivanka lebt ein zurückgezogenes Familienleben, während Mirjana und Jakov auch weiter Pilger empfangen und sich mit ihnen unterhalten.

Vicka Jaković (Ivanković), Ivan Dragičević und Marija Pavlović-Lunetti behaupten, dass sie auch weiterhin täglich die Gospa sehen. Über Marija, die in Mailand lebt, verkündet die Gospa jeden 25. im Monat ihre Botschaften an die Welt, die die Franziskaner durch ein entwickeltes Netz von Gebets- und anderen Gruppen in der ganzen Welt verbreiten. Ivan verbringt einen Teil des Jahres in den Vereinigten Staaten von Amerika, wo er bei religiösen Versammlungen spricht, den Sommer über ist er in Medjugorje. Das einst armselige Dorf ist voller neugebauter Familienpensionen und Geschäften, und die Mehrheit seiner Bewohner lebt durchaus komfortabel vom Glaubenstourismus.

Aus dem Kroatischen übersetzt von Thomas Bremer.

Michael Biehl

Religionen in Hamburg

Eindrücke

Im Hamburger Stadtteil St. Georg, in der Nähe des Hauptbahnhofes, liegen die Gebäude, in denen 1996 das katholische Erzbistum Hamburg seinen Sitz genommen hat. In der Dom-Kirche St. Marien folgt sonntags eine Messe auf die andere: Hier wie in einigen anderen katholischen Kirchen Hamburgs können die Gläubigen an der Messe in ihrer Muttersprache teilnehmen: z. B. in portugiesisch, kroatisch, polnisch, spanisch, französisch und englisch.

In der evangelischen Gnadenkirche, im Karolinenviertel, sammelt sich am Sonntag Nachmittag eine schwarze Gemeinde zum Gottesdienst. Ein schwarzer Pastor, angestellt von der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, betreut diese ökumenische Gemeinde, deren Mitglieder aus verschiedenen Ländern Schwarzafrikas kommen. Ein Großteil stammt aus Ghana, sodass ein Teil des Gottesdienstes in einer der dort verbreiteten Landessprachen Tvi stattfindet, ansonsten ist die lingua franca das Englische. Wer an diesen Gottesdiensten teilnimmt, findet eine Mischung aus vertrauter lutherischer Liturgie mit ungewohnten Lobpreis- und Gebetsteilen, die stark von einer pfingstlerischen Frömmigkeit geprägt sind, zu lauter Band-Musik und Chorgesang.

Viele evangelische Kirchengemeinden in Hamburg haben schwarzen Gemeinden, die sich selbst oft als selbstständige Kirchen verstehen, ihre Kirchen und Gemeindehäuser geöffnet. Meist ist es ein Nebeneinander, eine gemeinsame Nutzung von Räumen, weniger eine ökumenische Gemeinschaft. Zu unterschiedlich sind die Sprachen, oft die Art der Frömmigkeit und auch die Erwartungen an Gemeinde und Gottesdienst. Für viele Glieder der schwarzen Gemeinden ist der Gottesdienst das zentrale Ereignis der Woche und dauert mehrere Stunden, anschließend bleibt die Gemeinde oft bis in den Abend hinein zusammen. Das gilt sowohl für schwarze Gemeinden der klassischen Denominationen und

Dr. Michael Biehl ist Studienleiter an der Missionsakademie Hamburg.

Konfessionen wie auch für Neugründungen schwarzer Kirchen in Hamburg, von denen es zusammen etwas über 50 gibt.

In der Böckmannstraße, nahe dem Hauptbahnhof, liegt die Merkez-Camii-Zentralmoschee. Sie gehört zu den wenigen islamischen Gebetsstätten in Hamburg, die von außen deutlich als Moschee zu erkennen sind: eine Kuppel und Zierminarette weisen nach dem Umbau das Gebäude sichtbar als Moschee aus. Hier sammeln sich überwiegend Muslime mit einem türkischen Hintergrund. Neben den getrennten Gebetsräumen für Männer und Frauen finden die Besucher im Eingangsbereich des Gebäudes ein Reisebüro, einen Friseur, einen Buch- und Devotionalienladen und eine Teestube mit kleinem Restaurant. Die Moschee ist, wie fast alle anderen in Hamburg, auch sozialer Treffpunkt.

Diese wenigen Szenen bieten nur den besser wahrnehmbaren Ausschnitt aus einer großen Vielfalt von Religionen und christlichen Konfessionen und Denominationen in Hamburg. Sie zeigen, dass neben den vertrauten Gemeinschaften längst Frömmigkeit, Glaube und Gemeinden von Menschen aus anderen Ländern und Kulturen in Hamburg heimisch geworden sind. Hamburg ist religiös vielfältig. In nächster Nähe zum „Kleinen Vatikan", dem Sitz des katholischen Erzbischofs (www.erzbistum-hamburg.de), liegen die evangelisch-lutherische Gemeinde St. Georg, die Serbische Orthodoxe Kirche, ein Gemeindesaal, in dem die Brüdergemeine zusammenkommt, und die Räume der Metropolitan Community Church, einer ökumenischen Freikirche, die homosexuell empfindende Gläubige ausdrücklich begrüßt. Im direkten Umkreis liegen mehrere islamische Gebets- und Gemeinschaftsräume (vgl. etwa www.muslim-markt.de/moscheen/staedte_d/staedte_h/hamburg.htm). Ähnliches lässt sich in Altona oder in den Vierteln nördlich des Sternschanzenparks beobachten.

Frömmigkeit, Glaube und Gemeinden von Menschen aus anderen Ländern und Kulturen sind in Hamburg heimisch geworden.

Das religiöse Feld

Die Vielfalt von christlichen Konfessionen und Denominationen gehört seit Jahrhunderten zu Hamburg: die Lutheraner (seit der Reformation 1528 in Hamburg), katholische Gemeinden nach der Reformation oder die Anglikanische Gemeinde, klassische Freikirchen wie Mennoniten

und Methodisten und die jüdische Gemeinde. Zumeist waren den Nicht-Lutheranern aus wirtschaftlichen und politischen Gründen im 16. und 17. Jahrhundert Privilegien im benachbarten Altona gewährt worden, um den Handel zu fördern: Toleranz als eine Funktion des Handels und der Staatsraison, oft genug gegen den Widerstand der lutherischen Geistlichen.

Altona und Hamburg gehören längst zusammen, religiöse Toleranz ist keine Frage von vom Senat zu gewährenden Privilegien mehr (aber durch den Entzug des Religionsprivilegs für Vereine wieder eine Frage der Staatsraison, die nicht nur „islamistische" Vereine trifft, die damit geschwächt werden sollen). Die aktuelle religiöse Vielfalt ist weiterhin eine Folge der wirtschaftlichen Verflechtungen der Hafenstadt, die wir heute unter dem Begriff der Globalisierung analysieren. Die Zuwanderung aus wirtschaftlichen Gründen erfolgte bekanntermaßen ab Anfang der sechziger Jahre in immer neuen Wellen, und so kamen Menschen aus den verschiedensten Teilen der Welt nach Hamburg. Von den 1,7 Millionen Einwohnern Hamburgs stammen ca. 275.000 ursprünglich nicht aus Deutschland, die größte Gruppe unter diesen Zuwanderern ist in Hamburg die türkische, doch die Liste des Statistischen Landesamtes weist für 2001 weitere 40 Nationalitäten aus, deren Angehörige offiziell in Hamburg gemeldet sind.

Zunächst wies wenig darauf hin, dass mit diesen Zuwanderern auch ihre Religionen Einzug in Hamburg fanden. Doch je stärker die Gemeinschaften mit einer gemeinsamen Herkunft, Sprache und Kultur wuchsen und je mehr bei ihnen der Gedanke, später in die Heimat zurück zu kehren, zurück trat, desto mehr organisierten sie sich auch religiös. Dies schlug sich am deutlichsten wahrnehmbar im Zuzug von Menschen islamischen Glaubens nieder. Zwar kamen bereits in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts persische Kaufleute und haben später eine kleine schiitische Gemeinde gegründet, die bereits 1969 die Imam-Ali-Mosche an der Außenalster einweihte (www.islamic-centre-hamburg.de). Doch erst durch spätere Zuwanderungen und Fluchtmigration – z. B. afghanische Muslime – wurde der Islam in Hamburg zur dritten „Konfession" nach den Evangelischen und den Katholischen. Man schätzt, dass es etwa 60 islamische Gebetsstätten in Hamburg gibt, von solchen, die wie die Imam-Ali-Moschee bis zu 600 Betenden Platz bieten, bis zu kleinen Räumen für knapp 20 oder 30 Gläubigen, die nur durch unauffällige Schilder als islamische Gebetsorte erkennbar sind.

Nach dem sog. „Hamburger Religionsatlas" (Lexikon der Hambur-

ger Religionsgemeinschaften) machen Muslime, Hindus, Buddhisten, Sikhs und andere Gruppierungen der großen Weltreligionen etwas mehr als 10 % der darin aufgeführten Religionsgemeinschaften aus, fast 90 % gehören zum christlichen Spektrum. Gerade weil der Islam so präsent geworden ist, wird nämlich leicht übersehen, dass die Zuwanderung auch zu einer weiteren Differenzierung innerhalb der Christenheit beitrug, denn es kamen nicht einfach Kopten, Armenier, Serben, Koreaner oder Indonesier, sondern serbische und rumänische Orthodoxe, ukrainische Katholiken, armenische und koptische altorientalische Kirchenmitglieder und syrische und äthiopische Orthodoxe, schwarze Baptisten und Methodisten, reformierte Indonesier, koreanische Presbyterianer.

Die Zuwanderung trug auch zur Differenzierung der Christenheit

Zuwanderungsbewegungen erfassten und veränderten damit aber auch die bereits ansässigen Konfessionen und Religionsgemeinschaften. Nachdem Hamburg Anfang des 17. Jahrhunderts einmal Zufluchtsort für die aus Portugal vertriebenen sephardischen Juden gewesen war, wurde die große jüdische Gemeinde durch die systematische Entrechung und Vertreibung und die Shoa fast vollständig vernichtet. Inzwischen wächst sie wieder durch den Zuzug von Menschen jüdischer Abstammung aus Osteuropa und den Gebieten der ehemaligen Sowjetunion an. In diesem Jahr hat die jüdische Gemeinde die ehemalige jüdische Schule am Grindelhof 60 Jahre nach der Schließung durch die Nationalsozialisten neu eröffnet.

Religionen und ihre Wahrnehmung

Wer sich genauer mit der Entstehung und Entwicklung der genannten und weiterer Gemeinschaften in Hamburg beschäftigt, kann leicht feststellen, dass deren Geschichte zwar wechselvoll war, aber längst nicht in dem Maße, wie sich in der gleichen Zeit die Wahrnehmung und die Einstellung zum Religiösen und zu Religionen in Hamburg verändert haben.

Das hat natürlich mit den Veränderungen der Mitgliederzahlen dieser Gemeinschaften zu tun. Während die Mitgliedszahlen der evangelischen Kirche deutlich zurückgangen sind (1977: 76 %; 2000: 44 %, in einigen Stadteilen Hamburgs jedoch nur noch zwischen 20 % und 30 %) und während die anderer klassischer Denominationen sich weniger ver-

änderten (die der katholischen Kirche erhöhten sich sogar leicht und liegen bei 10 %), wuchs die Zahl der religiösen Gemeinschaften und deren Mitglieder deutlich.

Es dauerte einige Zeit, bis dieses Phänomen wirklich in den Blick der Beobachter rückte. Hamburg wurde vor 15 bis 20 Jahren von Kirchengruppen als ein exemplarisches Experimentierfeld für die Auseinandersetzung der Kirchen und von Christinnen und Christen mit der Säkularisierung besucht. Ebenso kam man nach Hamburg, um zu studieren, wie Kirchen und Gemeinschaften kritisch versuchten, der Entkirchlichung der Menschen und der Gesellschaft zu begegnen. Damals wurden der Mitgliederschwund und die Öffnung zur Säkularität als Verschwinden von Religion im klassisch christlichen Sinne interpretiert.

Einige Jahre später veränderte sich der Blick. Jetzt schien die Rückkehr der Götter zu dämmern, und man nahm erstaunt und auch besorgt wahr, wie sich die Formen von Religion veränderten und aus den Kirchen auszogen.

Christliche Basisgruppen, Kleinstgruppen, spirituelle Zentren und die sogenannten „Jugendsekten" – die nie Sekten der Jugend waren – sprangen überall auf, die Esoterik-Welle rollte und die Menschen machten sich auf, das „Neue Zeitalter" neugierig zu erkunden, kritisch beäugt von den etablierten Kirchengemeinschaften, die manches als sektiererisch und religiös fanatisch beurteilten und davor warnten. Auch für diese Zeit könnte Hamburg als exemplarisches Beispiel gelten, bis hin zur Hamburger „Arbeitsgruppe Scientology" der Hamburger Innenbehörde, die stellvertretend für viele in Deutschland die juristische Auseinandersetzung mit den Scientologen geführt hat.

Was zunächst als eine neue religöse Welle eingeschätzt wurde, wurde zunehmend als eine Pluralisierung und Differenzierung des religiösen Feldes verstanden, die sich nicht mehr angemessen mit den Kategorien Kirche/Sekte/Esoterik verstehen ließ. So kann man heute feststellen, dass entgegen den früheren Thesen die Säkularisierung nicht die Zahl der religiös orientierten Menschen verringert hat. Ebensowenig sind es neureligiöse Gemeinschaften, die stark gewachsen sind. Im Gegenteil sind es Gruppierungen, Fraktionen, „Denominationen" der klassischen Weltreligionen, die den weitaus größten Teil der Menschen sammeln, die sich nicht nur individuell religiös orientieren, sondern regelmäßig bis gelegentlich an Veranstaltungen einer Gemeinschaft teilnehmen.

Die Zahl der religiös orientierten Menschen hat sich nicht verringert.

Die beiden großen Konfessionen, evangelisch und römisch-katholisch, haben in Hamburg weiterhin ein Gewicht in der Gesellschaft, das sich längst nicht mehr nur ihrer Mitgliederzahl verdankt, sondern auch ihrem starkem Engagement auf sozialem, politischen und religiösem Gebiet. Trotz des Gewichtes und des Gehörs, das sie auch in der der Religion zurückhaltend begegnenden Hansestadt immer noch haben, sind es längst nicht mehr sie alleine, die die religiöse Vielfalt repräsentieren könnten. So sind es auch Angehörige dieser Konfessionen, die ökumenische – jenseits von katholisch-evangelisch – und interreligiöse Aktivitäten mittragen. Dazu gehört die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Hamburg (http://www.ack-hamburg.de), die zur Zeit aus über 30 christlichen Gemeinschaften besteht, darunter dem African Christian Council, den alleine mehr als 50 schwarzafrikanische Gemeinden und Kirchen in Hamburg bilden.

Auch die islamischen Gemeinden haben eine Arbeitsgemeinschaft gebildet, die Schura oder Rat, der gegenwärtig mehr als 40 der Hamburger islamischen Gemeinschaften und Vereine zusammenfasst. In mehreren Ausschüssen sollen u. a. islamische Grundsätze zu Bildungsfragen, interreligiösem Dialog, Kultur und Rechtsfragen erarbeitet werden.

Ökumene und interreligiöser Dialog in Hamburg

In all diesen Zusammenschlüssen und Arbeitsgemeinschaften geht es nicht nur um den ökumenischen oder interreligiösen Dialog im engeren Sinne als Gespräch über religiöse Fragen. Auch das ist wichtig und trägt zum Abbau von Vorurteilen und Feindbildern bei. Sehr wichtig war die lange Geschichte des Dialogs mit den islamischen Gemeinschaften in der Zeit nach dem 11. September 2001. Hamburg schien ja ein Zentrum des islamistischen Terrors zu sein, der Vorwurf lautete sogar, dass eine allzu naive religiöse Toleranz den Terrorzellen einen fruchtbaren Nährboden geboten hätte. Dem konnte aus Erfahrungen mit islamischen Gemeinschaften ein glaubwürdiges Bild eines anderen Islam in Deutschland entgegen gesetzt werden, und die gemeinsame spirituelle Praxis bot eingeübte Möglichkeiten zur gemeinsamen Bewältigung der Trauer und der Ratlosigkeit im Gebet.

Über das Gespräch über das eigene religiöse Selbst- und Fremdverständnis hinaus versuchen die ökumenisch und interreligiös aktiven Gemeinschaften, sich in Hamburg zu gesellschaftlichen Fragen zu Wort zu

melden und gemeinsame Projekte voranzutragen. Das reicht von der Frage des Friedens zwischen den Religionen, über die Frage der Armut in Hamburg, über neue Vorstellungen für eine ökumenische und interreligiöse Präsenz jenseits getrennter neuer Gemeindegründungen in der neu entstehenden Hafencity bis zu einem gemeinsam verantworteten Religionsunterricht an den Schulen und zur Forderung nach einer Akademie der Weltreligionen. Dort wollen die beteiligten Traditionen auf akademischem Niveau Zukunftsfragen der Religionen, der Gesellschaft und des Zusammenlebens bearbeiten und Nachwuchs ausbilden. Ein Beispiel für solche Zusammenarbeit bietet das Programm zum Tag der Weltreligionen, mit der Möglichkeit, vor Ort etwas über die Religionsgemeinschaften zu erfahren oder am Abend in Vorträgen und Diskussionen gemeinsame Anliegen zu erörtern.

Die Vielfalt der Religionen und Konfessionen gehört zu Hamburg und prägt einen Ausschnitt des Lebens in Hamburg, weil sehr viel mehr Menschen, als man gemeinhin denken könnte, sich zu einer christlichen Gemeinschaft oder den Gemeinschaften anderer Weltreligionen in Hamburg halten. Die Dialoge zwischen den verschiedenen religiösen Gemeinschaften führen dazu, dass die Gemeinschaften sich gegenseitig nicht nur zu ihren Grundlagen befragen, sondern auch zu den Konsequenzen, die für das gesellschaftliche Leben aus diesen Grundlagen folgern. In dieser Auseinandersetzung relativiert sich mancher Unterschied, den man vermuten könnte, und anders, als dem Dialog vor allem mit dem Islam immer wieder vorgeworfen wurde, hält dem ein naives Gutmenschentum nicht lange stand.

Literaturhinweise

Wolfgang Grünberg / Dennis L. Slabaugh / Ralf Meister-Karanikas (Hrsg.): Lexikon der Hamburger Religionsgemeinschaften. Hamburg: Dölling u. Galitz, 1994.

Gute Startseiten für eine *Internet-Recherche* sind www.kirche.de und www.hamburg.de.

Wolfgang Grycz

Das Werk des Dominikaners Jan Góra

Die Lednica-Bewegung in Polen

Vor 25 Jahren fuhr ein junger Dominikanerpater aus Warschau nach Poznań/Posen. Er ist zutiefst enttäuscht von der Welt, von seinem Orden. Seine Oberen haben ihm den ganzen Lebensplan zerstört. Schließlich ist er zu den Dominikanern gegangen, weil dieser Orden für solide Wissenschaft steht. Daraus wird nun nichts. Seine Mitbrüder reißen ihn aus der Arbeit an der Dissertation, schicken ihn zur Seelsorge für Oberschüler. Entsprechend ist seine Stimmung. Er folgt dem Befehl des Ordens, aber er ist „sauer". In Posen lässt er dies die ihm anvertrauten Jugendlichen deutlich spüren. Er ist mürrisch und schroff zu ihnen, wimmelt sie ab, hofft, dass sie ihn in Ruhe lassen.

Heute ist der gleiche Pater Jan W. Góra ein Magnet für viele Tausende – vor allem junge – Menschen in Polen. Am Samstag vor Pfingsten 2002 strömten über 100.000 Jugendliche nach Lednica, einem an einem See gelegenen – bisher unbebauten – Gelände zwischen Posen und Gnesen/Gniezno. Diese Hunderttausend feierten mit ihm und anderen Geistlichen und Bischöfen, sie sangen, sie tanzten bis in den Morgen des Pfingstsonntags hinein. Es war ein Fest der Freude, des Lebens, des Zugehörigkeitsgefühls zu Christus. Höhepunkt war eine auf Bildschirmen übertragene Ansprache des Papstes an die auf den Feldern von Lednica versammelten Jugendlichen.

P. Góra hatte nichts für die Jugend übrig, als er nach Posen kam. Die Arbeit mit ihr empfand er als Demütigung. Aber es waren die Jugendlichen, die nicht aufgaben, die sich nicht entmutigen ließen von seiner Unlust. Monate später fand er, wie durch ein Wunder, Gefallen an der ihm zugewiesenen Arbeit, er lernte die jungen Menschen schätzen und lieben. Bald merkte er, dass er den Weg zur Jugend fand, zu ihrer Lebens- und Denkweise, dass er die richtigen Worte für sie hatte, dass sie ihn brauchten.

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

Gegen das Pathos in der Kirche

Dominikanerpater Góra spricht stets „zur Sache". Er weiß, wie gerade auch in Polen die Sprache der Kirche lebensfremd ist, überladen, salbungsvoll. Viele Geistliche pflegen in der Seelsorge eine „feierliche" Sprache, sind nicht mehr fähig, über religiöse Dinge anders als emphatisch zu reden. Während aus dem öffentlichen Leben der schwülstige Jargon der Kommunisten verschwunden ist, blieb das kirchliche Pathos erhalten. In den Kirchenmauern regiert weiterhin eine „Sprache der Aggression und des Pathos ... Seit dem Mittelalter herrscht in der Kirche ein erhabener Stil, so als könnte man von erhabenen Dingen nicht ganz normal sprechen." Dieser Stil solle fehlende „persönliche Glaubenserfahrung" ersetzen. Dazu komme eine „schreckliche Manie, Worte von Dichtern, des Primas oder des Papstes zu zitieren, wenn man selber nicht viel zu sagen hat".[1]

Jan Góra weiß, wie man zu den jungen Menschen reden muss. Was er sagt, ist von Religiosität geprägt, aber er spricht klar, in anschaulichen Bildern, er „schwafelt" nicht, sondern findet Worte, die dem Fühlen und Denken der heutigen Jugend entsprechen.

Bald ist er nicht nur in Posen bei der dortigen Oberschuljugend und den Studenten bekannt, sondern sein Ruf geht über das westliche Polen hinaus. In den Ferien fährt er mit jungen Menschen in die Berge, redet mit ihnen über Gott und die Welt, sucht mit ihnen Auswege aus Problemen. Weit entfernt von Posen, im Bergland der südpolnischen Diözese Tarnów, baut er mit Hilfe der Jugend ein akademisches Zentrum auf. Wie für ihn typisch, scheut er die damit verbundenen Schwierigkeiten nicht. In einem von den Deutschen fast völlig zerstörten Dorf lässt er sich eine zerfallene Berghütte schenken. Dazu bekommt er ein Stück Wald und einen ganzen Berg, an dem die Hütte steht. Mühsam und unverdrossen baut er dort kleine Häuser, die zu einem Zentrum zusammenwachsen. Die Jugendlichen wissen, dass sie dort nicht nur beten und fröhlich sein können, sondern auch Hand anlegen müssen.

Jan Góra weiß, wie man zu den jungen Menschen reden muss. Was er sagt, ist von Religiosität geprägt, aber er spricht klar, in anschaulichen Bildern, er „schwafelt" nicht.

Heute ist diese Begegnungsstätte der Jugend in dem Dorf Jamna in Polens Kirche ein Begriff. Natürlich fragt man sich, wie ein einzelner

[1] Jan Góra OP, Pijani Bogiem (Trunken von Gott), Poznań 1994, S. 114 f.

Mensch dies zuwege bringt: ohne das Wohlwollen der Bischöfe, ja manchmal ohne den Segen des Ordens. Pater Góra hat eine besondere Art, Menschen zu beeindrucken. Er weiß, wo er sie packen muss. Widerstände ist er gewohnt. Aus Niederlagen und Demütigungen macht er letzten Endes Erfolge. Immer wieder finden sich Wohltäter, die ihm bei der Verwirklichung seiner Pläne helfen.

Die Geschichte von Lednica

Die Geschichte der Lednica-Bewegung ist ein Beispiel dafür. Mitte der neunziger Jahre entsteht nach der Lektüre des Papstschreibens „Tertio Millennio Adveniente" eine Idee. Dort ist von dem Tor die Rede – gemeint ist Christus –, das in das dritte Jahrtausend führt. Jan Góra will das mit einem Symbol verwirklichen. Der Papst hatte davon gesprochen, dass man diesen Übertritt ins dritte Jahrtausend „mit dem Bewusstsein der Geschichte" vollziehen solle. Deshalb will er „dort, wo Polen geboren wurde, wo unsere Väter den Glauben annahmen", ein solches Symbol errichten, und das muss also in der Nähe von Gnesen sein, wo die Taufe des ersten polnischen Fürsten erfolgt war. Nachdem er den Segen des Papstes für sein Vorhaben eingeholt hat, geht er an die Verwirklichung.

Am See von Lednica bei Gnesen findet er ein Grundstück, das riesige Gelände ist günstig zu haben. Aber für den Orden, für Góra sind 700 Millionen alte Zloty (= 70.000 neue Zloty) eine gewaltige Summe. Ein Zufall führt ihm eine vermögende Gottesdienstbesucherin in den Weg. Und der Erwerb des Grundstücks ist gesichert. Auf den Feldern von Lednica entsteht ein Symbol von riesigen Ausmaßen: ein stählerner Fisch – Erkennungszeichen der Christen, *Ichthys.* Die Konstruktion ist 39 m lang und 12 m hoch.

Góra findet Sponsoren, die das Geld für dieses Projekt aufbringen. 1997 überragt der stählerne Koloss das unbebaute Gelände. Natürlich gibt es – auch im Orden – viele, die ihn verspotten, sie halten ihn für einen Phantasten, der mit seinem riesigen Fisch allein bleiben werde, wenn er die Jugend dazu aufrufe, sich unter diesem christlichen Wahrzeichen zu versammeln. Im Sommer 1997 erhofft der Dominikanerpater, dass der Papst auf seinem Polenbesuch Lednica besucht und – wiederum symbolhaft – einen Jungen und ein Mädchen unter dem Fisch hindurch ins dritte Jahrtausend führt. Im Programm ließe sich das durchaus einrichten.

Schon im weiten Vorfeld hatte der Papst den Wunsch geäußert, nach Lednica zu kommen. Aber zweifelnd fügte er im Brief an den Pater hinzu: „... aber werden sie das zulassen? ...“[2]

In der Tat gab es 1997 harte Widerstände, nicht zuletzt von einigen Bischöfen, die sich die Programmgestaltung nicht aus der Hand nehmen lassen wollten. Schließlich kann der Pater sein Versprechen an die Jugend nicht wahr machen, den Papst auf den Feldern von Lednica zu begrüßen. Aber Johannes Paul II. findet eine salomonische Lösung: auf der Reise nach Gnesen kreist er mit dem Hubschrauber mehrmals über dem Fisch von Lednica und den 20.000 Jugendlichen.

Seither findet jedes Jahr am Samstag vor Pfingsten diese Begegnung am See von Lednica statt. Aus den 20.000 Teilnehmern wurden schließlich über 100.000 hauptsächlich jugendliche Christen, die sich zu dieser Zeit „unter dem Fisch“ zusammen finden. Es ist ganz offensichtlich: Jan Góras Optimismus steckt an. Er weiß die jungen Menschen zu nehmen, er „schaut dem Volk aufs Maul“, er spricht die Sprache der Jungen. Manchmal so sehr, dass ihm Kirchenmänner dies verübeln. In einer Reportage aus Jan Góras Seelsorgszentrum Jamna heißt es über ihn: „Góra, obwohl entschieden und standhaft in seinen Anschauungen, drängt nicht auf. Für ihn bedeutet ein katholisches Haus genauso viel wie: ein offenes und tolerantes Haus. ‚Ohne Zweifler ist es langweilig‘, pflegt er zu sagen.“[3] Sein „Rezept“: er stellt keine Forderungen an die Jugendlichen, will ihnen nichts vorschreiben, sondern sie gewinnen. Er biete nur an. Die Wahl müssen sie selber treffen. Der Dominikaner weiß um Frust und Einsamkeit der Jugend in der Zeit des Umbruchs. Er will vor allem jene auffangen, die vor Vereinsamung flüchten und Gemeinschaft suchen.

Der Dominikaner weiß um Frust und Einsamkeit der Jugend in der Zeit des Umbruchs. Er will vor allem jene auffangen, die vor Vereinsamung flüchten und Gemeinschaft suchen.

Das Licht nicht unter den Scheffel stellen!

Pater Góra ist ein selbstbewusster Mensch. Das zeigt sich auch im persönlichen Gespräch, wo er ohne falsche Bescheidenheit auf Erfolge –

[2] Faksimile des Papstschreibens an Pater Góra vom 17.12.1995, in: Ryba to znaczy Chrystus (Fisch – das bedeutet Christus), Poznań 2002, S. 20.

[3] Monatszeitschrift „Więź“, Nr. 12/2001, Warschau, S. 25 ff.

wie auch auf Niederlagen – verweist. In früheren Jahren hat man ihm einen gewissen Narzissmus vorgeworfen. Aber wie ein Mitglied der Polnischen Bischofskonferenz zum Verfasser bemerkt: das hat sich sehr gegeben. Überhaupt sind die Widerstände von seiten des Klerus – am Anfang recht beachtlich – stark zurückgegangen. Vor zehn Jahren hätte man es sich noch nicht vorstellen können, dass dieser Priester zu Veranstaltungen über tausend Geistliche versammelt. Und Jan Góra denkt gar nicht daran, sein – seiner Bewegung – Licht unter den Scheffel zu stellen.

Jan Góra weiß, wieviel er dem Beistand des Papstes verdankt. Dieser begleitet die Begegnungen in Lednica mit besonderer Sympathie. Ausdruck dessen: die alljährlichen Botschaften für die dort Versammelten. Aus der Korrespondenz Johannes Pauls II. wird deutlich, wie sehr er das Werk unterstützt. Diese Hilfe ist nützlich, aber sie schafft auch Neider. Ärger ist es, wenn Gegner ihm „Populismus" vorwerfen. Das scheint denn doch zu weit gegriffen. Wie mir scheint, bedient sich Jan Góra keiner unerlaubten Tricks, um Menschen anzuziehen. Er ist ein polnischer Patriot, aber er lässt die Hände von der Politik. Auf die Frage, ob sein Werk nicht politisch einseitig vereinnahmt werden könne, stellt er klar: ihm sei jeder willkommen, ob er aus dem postkommunistischen SLD oder aus dem katholisch-nationalen ZChN komme.[4]

Damit zeigt er, dass man in Polen viele Tausende junge Menschen für die Kirche mobilisieren kann, ohne an dumpfe politische Instinkte zu appellieren. Bezeichnend für Góra ist, wenn er auf die Frage einer Reporterin, was er mit dem Namen „Grunwald" assoziiere, antwortet. Da falle ihm zuerst das gleichnamige gute Bier ein. Dabei ist doch jeder „national korrekte" Pole gehalten, mit dem Namen „Grunwald" das Jahr 1410 und den dortigen Sieg über die „Kreuzritter" zu verbinden.[5]

Natürlich ist zu fragen: Wie soll es weitergehen mit Lednica? Genügt es, einmal im Jahr eine riesige Schar junger Katholiken zu versammeln? Góra verweist darauf, dass im ganzen Lande in den Pfarreien „Botschafter von Lednica" tätig werden. Sie sollen ein Netzwerk bilden, das die Bewegung trägt. Góra und seine Mitarbeiter – bisher alles Ehrenamtliche – haben die Vision, dass die Idee von Lednica ein Echo findet im übrigen Europa. Schon in den letzten Jahren gab es Flyer, die – auch in deutscher Sprache – zur Begegnung am See von Lednica einluden. Aber es sollen noch mehr kommen. Schließlich haben sich im Jahre 1000 in

[4] Ryba to znaczy Chrystus (wie Anm. 2), S. 64.
[5] Gazeta Wyborcza, Ausgabe Poznań, 31.08.2002.

Gnesen, nur wenige Kilometer von Lednica entfernt, der deutsche Kaiser Otto III. und andere hohe Würdenträger getroffen: ein Symbol, dass die christlichen Völker Europas zueinander finden. Diesen Aspekt will Jan Góra noch stärker betonen. Schon jetzt lädt ein Flugblatt für den 7. Juni 2003 zur Begegnung nach Lednica ein.

Pater Góra arbeitet gern und erfolgreich mit Symbolen. Die Teilnehmer an den Begegnungen erhielten Ringe zur Erinnerung an das Band, das sie mit Christus und mit Lednica verbindet. Kleine Ruder mit der Aufschrift des Papstes erinnern daran, dass die Apostel – und wir – missionarisch tätig, Menschenfischer sein sollen. Die päpstliche Aufschrift erinnert an das Wort Jesu an Petrus vor dem Fischfang: „Fahr auf das tiefe Wasser hinaus." Und der Papst fügt hinzu: „Fürchte dich nicht!" Dieses „Fürchte dich nicht" scheint über Góras gesamter Tätigkeit zu stehen. Er will den jungen Menschen die Angst nehmen vor den auf sie einstürmenden Problemen der Transformationszeit, will sie Halt finden lassen bei Christus. Dass er dabei nicht pathetisch wird, sondern eine nüchterne, wenn auch begeisternde Sprache gebraucht, hat Erfolg.

Man kann in Polen viele Tausende junge Menschen für die Kirche mobilisieren, ohne an dumpfe politische Instinkte zu appellieren.

Zwei Fragen drängen sich auf: Wird das Werk von Pater Góra Bestand haben? Die Zahlen sprechen dafür. Aber hängt nicht alles zu sehr an seiner Person? Bisher gibt es nur ehrenamtliche Mitarbeiter. Eine Struktur muss sicher geschaffen werden, aber sie bringt auch Gefahren. Die zweite Frage ist die nach der Grenzüberschreitung dieser Bewegung: Wird diese Sprache der Symbole, die vor allem unter der Oberschuljugend so „greift", auch weiter westlich ankommen? Pater Góra lässt sich vom Zweifel des Beobachters aus Deutschland nicht beirren: Schwierigkeiten sei man gewöhnt, Skepsis und Vorbehalte habe es auch in Polen genug gegeben, er ist optimistisch.

Informationen zu Lednica (in deutscher Sprache):
jkubaszczyk@lednica2000.pl

Bücher

Biser, Eugen: Die Entdeckung des Christentums. Der alte Glaube und das neue Jahrtausend. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2000.
ISBN: 3-451-27248-2

Biser, Eugen: Wege zum Frieden. Überarb. u. erg. Aufl. Augsburg: Sankt-Ulrich, 2003.
ISBN: 3-929246-92-9

Herzig, Andreas / Sauermost, Burkard (Hrsg.): ... unterm Himmel über Berlin. Glauben in der Stadt. Berlin: Morus, 2001.
ISBN: 3-87554-351-3

Kauling, Gregor: Visionen und die Frage ihrer Echtheit: Fatima – Medjugorje – Marpingen. Altenberge: Oros, 2001.
ISBN: 3-89375-200-5

Kürschner-Pelkmann, Frank (Red.): Kirche in der Stadt. Die ökumenische Zukunft der Metropolen. Hamburg: Missionshilfe, 2001.
ISBN: 3-921620-64-3

Müller, Hadwig: Freude an Unterschieden – Kirchen in Bewegung. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben Vorschlagen in der heutigen Gesellschaft. Ostfildern: Schwaben, 2002.
ISBN: 3-7966-1089-7

Müller, Olaf / Sicking, Manfred (Hrsg.): Polen und Deutschland in Europa. Bronisław Geremek, Außenminister der Republik Polen. Aachen: Shaker, 1999.
ISBN: 3-8265-4807-8

Polak, Regina (Hrsg.): Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa. Ostfildern: Schwaben, 2002.
ISBN: 3-7966-1063-3

Purk, Erich (Hrsg.): Herausforderung Großstadt. Neue Chancen für die Christen. Frankfurt/M.: Knecht, 1999.
ISBN: 3-7820-0829-4

Rémond, René: Religion und Gesellschaft in Europa. Von 1789 bis zur Gegenwart. Aus dem Französischen von Jochen Grube. München: Beck, 2000.
ISBN: 3-406-45309-0

Tigges, Marianne: Neue geistliche Gemeinschaften und Bewegungen. Eine Anfrage an Medjugorje. Altenberge: Oros, 1998.
ISBN: 3-89375-172-6

Schwerpunktthema des nächsten Heftes:

Roma in Mittel- und Osteuropa

Editorial

„Wäre es nicht ehrlich, als eines der Kriterien für den Eintritt in die Europäische Union auch das erreichte Niveau der Integration der Roma zu nehmen? Dann wären sie auch ein Test für Europa selbst." Der provozierende Vorschlag von Dragoljub Djordjević in seinem Beitrag „Roma in Serbien" bringt ein weithin verdrängtes, aber angesichts der demographischen Entwicklung drängendes Problem des zusammenwachsenden Europas auf den Punkt. Das vorliegende Heft möchte über Geschichte und Gegenwart der Roma vor allem im Osten und Südosten Europas informieren und damit gegenüber dem beispiellosen Konglomerat von Unkenntnis, Legenden und Vorurteilen, das sich seit Jahrhunderten um die Wahrnehmung dieses Volkes gelegt hat, aufklärend wirken.

Die Darstellungen von Kajo Schukalla über Geschichte und Gegenwart der Roma im östlichen Teil Europas, die auch die heikle Frage der Bezeichnungen des Volkes berühren, und von Herbert Küpper über die Rechtslage der Zigeunerminderheiten in den einzelnen Ländern stehen für diese Absicht, ebenso der Versuch von Joachim Krauß, statistische Anhaltspunkte zu geben. Fallbeispiele und Situationsberichte untersuchen die komplizierte Lebenssituation in verschiedenen Ländern; mit dem schon erwähnten Beitrag von Djordjević und dem Überblick von Nikolaj Bessonov „Zigeuner in Russland" geschieht dies für Länder, deren Romabevölkerung bisher nur wenigen Spezialisten ein Begriff war. Ähnliche Verständnislücken schließt Lidia Ostałowska mit „Die Roma in Polen". Im Interview mit Erduan Iseni, Bürgermeister des überwiegend von Roma bewohnten Stadtbezirks Šuto Orizari in Skopje/Makedonien, kommt ein Repräsentant der Roma selbst zu Wort. Wegweisende Ansätze kirchlicher Hilfe beschreiben die Berichte von József Lankó und Lothar Weiß; beide deuten auch an, wie viele Hindernisse es immer noch zu überwinden gilt.

Abgerundet wird das Heft von zwei Beiträgen, die sich mit dem aktuellen Thema der ökumenischen Beziehungen zwischen den Kirchen im Osten und im Westen Europas befassen. Heiko Overmeyer vermittelt einen zeithistorischen Rückblick auf die Dialoge von Arnoldshain und Sagorsk, Jakob Speigl äußert sich zur umstrittenen Frage des „kanonischen Territoriums" in ekklesiologischer Perspektive.

Die Redaktion

Inhaltsverzeichnis

Kajo Schukalla
Roma im Osten und Südosten Europas. Ein Blick in Geschichte und Gegenwart 83
Dragoljub B. Djordjević
Roma in Serbien – Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft 93
Herbert Küpper
Die Rechtslage von Zigeunerminderheiten in Osteuropa 103
Nikolaj Bessonov
Zigeuner in Russland. Geschichte und gegenwärtige Probleme 111
Heiko Overmeyer
Die Dialoge von Arnoldshain und Sagorsk und die friedensethische Diskussion 119

Nationen-Information
Zahl ist nicht gleich Zahl – Angaben zur Romabevölkerung im östlichen Europa *(Joachim Krauß)* 129

Berichte
József Lankó
„Ihr seid im Herzen der Kirche, weil ihr soviel gelitten habt." Zigeuner in Ungarn 132
Lothar Weiß
Zigeunerpastoral 140
Lidia Ostałowska
Die Roma in Polen 148

Interview
Gespräch mit Erduan Iseni, Bürgermeister von Šuto Orizari/Skopje 155

Diskussion
Jakob Speigl
Das Prinzip des kanonischen Territoriums – ein ekklesiologisches Thema 157

Bücher und Medien 159

Kajo Schukalla

Roma im Osten und Südosten Europas

Ein Blick in Geschichte und Gegenwart

Wer heute in Deutschland von Roma spricht, tut dies in der Regel nicht mit Blick auf die Jahrhunderte lange Geschichte dieses Volkes in Deutschland, sondern in asylpolitischen Zusammenhängen. Dass diese Roma aus dem östlichen Europa gekommen sind, zumal auch aus Regionen, die vor der EU-Osterweiterung stehen, muss unseren Blick auf diese osteuropäischen Herkunftsgebiete und die Situation, aber auch die lange, zumeist leidvolle Geschichte der Roma lenken.

In den ehemals sozialistischen Staaten hat es im letzten Jahrzehnt gravierende Veränderungen für die Roma gegeben. Anstelle der erhofften Demokratie und Freiheit für alle Bürger und Völker lebte überall der Nationalismus der Mehrheitsvölker auf und nahm besonders im ehemaligen Jugoslawien extreme Ausmaße an, Hauptursache für Flucht und Zuwanderung in den Westen.

Ein europäisches Volk

Kein Volk ist in Europa so international vertreten wie die Roma. Stolz nennen sie sich deshalb oft das „europäischste Volk". Und doch scheinen sie ein Volk ohne Heimat zu sein.

Sie selbst bezeichnen sich als Roma (Singular Rom), was „Menschen" bedeutet. Namen wie Sinti, Kalderasch, Cale bezeichnen die Zugehörigkeit zu einer ethnischen Untergruppe. Der Begriff Romanipe (Romani-Gemeinschaft) umschließt alle Stämme und Untergruppen, auch wenn einzelne Roma-Zweige sprachlich in die Mehrheitsgesellschaften assimiliert wurden. Die Sprache, das Romanes, auch „Ro-

Kein Volk ist in Europa so international vertreten wie die Roma. Und doch scheinen sie ein Volk ohne Heimat zu sein.

Dr. Kajo Schukalla, Geograph und Ethnologe, ist Mitarbeiter der Gesellschaft für bedrohte Völker und seit über 25 Jahren in der Menschenrechtsarbeit tätig.

mani chib“ genannt, hat eine Vielzahl von Dialekten entwickelt, was die Entwicklung einer gemeinsamen Schriftsprache verhinderte.

Wohl keinem anderen Volk hat man mehr Namen gegeben. Am häufigsten ist aber der Name Zigeuner, gleichfalls früh belegt, wobei die ursprüngliche Bedeutung bis heute umstritten geblieben ist. Eine plausible Erklärung führt den Namen auf die gnostische Sekte der Atsigani oder Athinganoi („Unberührbare“) zurück, die im westanatolischen Phrygien verbreitet waren. Die Athinganen zeichneten sich ebenso wie die Manichäer durch zahlreiche körperliche und rituelle Rein- und Unreinheitsvorstellungen aus, die möglicherweise mit aus dem indischen Kastensystem mitgebrachten Reinheitsvorstellungen verwechselt wurden und zu den Ableitungen Atsiganos (griechisch), Acigan (bulgarisch), Cygan (polnisch), Cykan (russisch), Cigano (portugiesisch), Tsigane (französisch), Tschinghiane (türkisch) und Zigeuner (deutsch) führten.

Herkunft und Wanderung

Dass die Heimat der Roma in Indien liegt, gilt seit über zwei Jahrhunderten aufgrund von Sprachvergleichen als erwiesen. Unsicher geblieben sind der Zeitraum der Abwanderung und genaue Wanderwege. Als gesichert kann angenommen werden, dass die Abwanderung aus dem nordindischen Großraum nicht in einer großen geschlossenen Wanderbewegung, sondern in kleinen Gruppen und zu unterschiedlichen Zeiten, frühestens seit Anfang des 4. Jahrhunderts erfolgte. Als Anlässe müssen kriegerische Ereignisse, Vertreibung, Verfolgung und wirtschaftliche Entwicklungen, etwa Wandergewerbezwang oder Transportdienstleistungen, angenommen werden. Die Gründe lagen somit vermutlich in der Wahl von Überlebensstrategien in einer ihnen schon damals feindlich gesonnenen Umwelt, nicht aber in einem angeborenen Wandertrieb, wie es Romantiker und Rassisten gleichermaßen bis heute immer wieder postulieren. Die Wanderung nach Europa erfolgte über Persien, Kurdistan und Armenien durch den griechischen Kulturraum und die südslawischen Siedlungsgebiete, wie dies entsprechende Lehnwörter in allen europäischen Romadialekten nahelegen. Die Kultureinflüsse der durchzogenen Länder spiegeln sich bis heute im breiten Spektrum der Romakulturen wider.[1]

[1] Wichtige Einschnitte bildeten die islamische Eroberung Persiens und Indiens (7.–11.

Im 14. Jahrhundert beginnt die europäische Periode der Geschichte der Roma, Sinti, Cale und anderer romanisprachiger Stämme und Gruppen. Um 1348 berichten die ältesten Quellen von dunkelhäutigen Fremden in Serbien, 1370 in der Moldau, 1385 in der Walachei und 1399 im Gebiet der heutigen Slowakei. Zu Beginn des 15. Jahrhunderts häufen sich dann die Nachrichten in Mitteleuropa. In Hildesheim werden sie 1407 als Tateren (Tataren, Tattern) bezeichnet, in der Annahme, es handele sich um versprengte Truppen der gefürchteten Mongolen oder Tataren Tamerlans, eine Bezeichnung, die sich in Norddeutschland und Skandinavien noch Jahrhunderte lang gehalten hat. Auch wurden sie je nach vermuteter geographischer Herkunft als Bohemiens (Böhmen), Egypter oder Egiptenleut, Gitanos (in Spanien), Gypsies (in England) oder auch einfach als Heiden oder eben als Zigeuner bezeichnet. 1444/45 belegen Dokumente die Anwesenheit von Roma in Galizien (Polen). Zu Anfang des 16. Jahrhunderts bezeugen Geleit- und Schutzbriefe ihren Aufenthalt in Litauen, Bessarabien und der Ukraine. Bis zu Anfang des 18. Jahrhunderts müssen sie sich bis nach Westsibirien ausgebreitet haben.

In diesen politisch unruhigen und wirtschaftlich schwierigen Jahrhunderten – mit „Türkengefahr", Bauernaufständen und Religionskriegen seien nur einige Stichworte genannt – sahen sich Roma ebenso wie vielerorts Juden in einer Sündenbockfunktion, auf die sich die Aggressionen der Sesshaften richteten. Die Geschichte der Roma ist eine Geschichte der Ausgrenzungen und Vertreibungen. Auftakt zu Verfolgungen größeren Ausmaßes war das Edikt von 1482 durch den Kurfürsten Albrecht Achilles von Brandenburg, das unter Strafandrohung allen Roma den Aufenthalt in seinem Herrschaftsbereich untersagte. Ein wiederkehrender und oft tödlicher Vorwurf war die Beschuldigung, sie würden im Auftrag der Türken die Länder der Christen ausspionieren. Während in Deutschland die meisten „Zigeunergesetze" in

Die Geschichte der Roma ist eine Geschichte der Ausgrenzungen und Vertreibungen.

Jahrhundert) sowie die Mongoleneinbrüche (13. Jahrhundert). Vgl. Rajko Djurić (u. a.), Ohne Heim – ohne Grab. Die Geschichte der Roma und Sinti, Berlin 2002, bes. S. 34 ff., 45 f.; Rüdiger Vossen, Zigeuner. Roma, Sinti, Gitanos, Gypsies zwischen Verfolgung und Romantisierung. Katalog zur Ausstellung des Hamburgischen Museums für Völkerkunde, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1983, S. 18 f. – Zur Sprachentwicklung vgl. Siegmund A. Wolf, Großes Wörterbuch der Zigeunersprache. Wortschatz deutscher und anderer europäischer Zigeunerdialekte, 3. Aufl., Hamburg 1993.

den hundert Jahren nach dem Dreißigjährigen Krieg bis ca. 1750 erlassen wurden, folgten mit einer gewissen Phasenverzögerung auch die Länder West- und Osteuropas. Zu den fortlebenden Spionagevorwürfen kamen Beschuldigungen der Kindesentführung und sogar des Kannibalismus. Der verbreitete Vorwurf der Kindesentführung muss schon angesichts des eigenen Kinderreichtums als absurd erscheinen. Als eine Erklärung mögen die unter Roma durchaus häufiger vorkommenden blonden Kinder angesehen werden. Besonders in Westeuropa wurde der Vorwurf auch durch Cervantes' populären Roman „La Gitanilla" („Das Zigeunermädchen") von 1631 verbreitet, worin ein Mädchen namens Preciosa von Roma entführt wird, später aber zu ihrer Familie zurück kehren kann. Dieser Stoff fand in zahlreichen Bühnenbearbeitungen auch in Osteuropa weite Verbreitung.

Wurden in West- und Mitteleuropa nach Phasen von Duldung und Verfolgung regional auch Ansätze einer Assimilations- und Ansiedlungspolitik verfolgt, so verlief die weitere Geschichte in Ost- und Südosteuropa anders.

Von besonderer Bedeutung war die Entwicklung in den rumänischen Kerngebieten Walachei und Moldau, die im Fernhandel früh zwischen den aufstrebenden Zentren in Flandern, Deutschland, Polen und dem oströmischen Reich eine Mittlerrolle übernommen hatten. Angezogen von der Aufwärtsentwicklung, möglicherweise auch im Gefolge der Heereszüge der Mongolen, Tataren und Kumanen wanderten im 13./14 Jahrhundert viele Roma zu und waren als spezialisierte Wandergewerbetreibende, Schmiede, Kesselmacher, Sieb- und Löffelmacher wirtschaftlich begehrte Leute. Mit dem Vorrücken der Türken über den Bosporus änderte sich jedoch die wirtschaftliche und politische Lage rasch. 1396 war Bulgarien bereits türkische Provinz und das Fürstentum Walachei dem Osmanischen Reich gegenüber tributpflichtig. Der Handel verfiel, die verarmenden Fürsten und Klöster belegten die noch freien Bauern mit immer höheren Steuern, sodass diese mehr und mehr in Schuldknechtschaft und schließlich in Leibeigenschaft gerieten und mit ihnen große Teile der Roma-Bevölkerung.

Im benachbarten Siebenbürgen als Bestandteil Groß-Ungarns und später Österreich-Ungarns war die Leibeigenschaft von Roma weniger entwickelt und wurde Ende des 18. Jahrhunderts offiziell ganz abgeschafft. In der Walachei und Moldau bestand sie hingegen bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts fort. So kann es nicht verwundern, dass die Begriffe „Sklave" (rob) und „Zigeuner" vielfach sogar synonym verwendet wur-

den. Die Umstellung von der direkten Ausbeutung der Roma auf ein Arbeitsvertragssystem stand auch in Zusammenhang mit dem allmählichen Schwinden der türkischen Vorherrschaft nach dem Frieden von Adrianopel 1829. Die provisorische Regierung der Moldau beschloss zwar 1848 die Freilassung aller Roma, musste jedoch vor Durchführung dieser Reform zurücktreten, sodass die formelle Befreiung der Roma aus der Leibeigenschaft in der Moldau erst 1855, in der Walachei erst 1856 erfolgte. Die Freilassung der etwa 200.000 Roma führte zu neuen Wanderbewegungen, da sich in den bisherigen Territorien keine ausreichenden Existenzmöglichkeiten boten. Viele Roma zogen nach Bessarabien, Russland, Bulgarien, Serbien, Ungarn, West- und Mitteleuropa weiter. All diese erneuten Wanderungen erfolgten in der Regel in kleinen beweglichen Gruppen von oft nur 50 bis 150 Mitgliedern, die jeweils einer Sippe (Vitsa oder Tserha) oder einem Wirtschafts- und Sozialverband (Kumpania) angehörten.

Besonders in Russland sahen sich viele Roma Hungersnöten, Fremdenfeindlichkeit und politischen Wirren ausgesetzt und flohen westwärts. Bis etwa um 1920 nutzten viele die Chance der Emigration nach Nord- und Südamerika, Südafrika sowie Australien.[2]

Traditionelle Sozialorganisation

Bei den traditionellen osteuropäischen Roma lassen sich mehrere Ebenen der Sozialorganisation unterscheiden. Die kleinste soziale Einheit ist die erweiterte Familie (Großfamilie), Tserha genannt. Dieser Begriff bedeutete ursprünglich „Zelt“ und beschrieb entsprechend die traditionelle Wohngemeinschaft. Die Gemeinschaft mehrerer Großfamilien, die sich auf einen gemeinsamen Vorfahren beziehen, wird als Vitsa (pl. Vitsi) bezeichnet. Sowohl patri- als auch matrilineare Ausrichtungen der Verwandtschaftsorganisation sind aus Osteuropa bezeugt. Weitaus lockerer sind die gegenseitigen Verpflichtungen auf der sozialen Ebene des „Stammes“, als Natia oder Rasa bezeichnet.[3]

In regelmäßigen Abständen geistern immer wieder Berichte durch die Medien, die von „Zigeuner-Königen“ berichten, in den 1990er Jahren etwa von Ion Cioaba in Rumänien. Unter den Roma gab es immer regio-

[2] Vgl. Djurić (wie Anm. 1), S. 129 ff.; Vossen (wie Anm. 1), S. 55 ff.
[3] Vossen (wie Anm. 1), S. 204 ff.

nale vermittelnde Anführer, Bulibasha, Vojvoda, Shero Rom oder Baro Rom (wörtlich „großer Mann") genannt. Diese Männer waren eher Richter als Herrscher. Einen übergeordneten König haben Roma nie anerkannt. Die Selbstinszenierungen selbsternannter „Zigeuner-Könige" bedienten mehr oder weniger geschickt die Phantasie der Nicht-Roma. Die Postulate einer Königswürde versuchten an königliche Ehrentitel anzuknüpfen, die Mitte des 17. Jahrhunderts von der königlich polnischen Kanzlei im Sinne einer indirekten Herrschaft an ausgewählte Roma-Repräsentanten vergeben wurden, damit diese alle Roma eines bestimmten Gebietes kontrollierten und vor allem im Auftrag der Krone besteuerten.

Zu den bekanntesten stammesähnlichen Großgruppierungen mit Verbreitungsgebiet in Ost- und Südosteuropa gehören die Kalderasch, traditionell Kesselflicker und Kupferschmiede, die Lowara, ursprünglich auf den Pferdehandel spezialisiert, die Ursari, früher als Bären- und Affenführer sowie Schausteller berühmt, die Tschurara, die „Siebmacher", Rudari als Bergleute, Aurari als Goldwäscher und Machwaya mit Spezialisierung auf den Pferdehandel und später auf den Autohandel. Charakteristisch waren über Jahrhunderte hinweg Spezialisierungen auf sozioökonomische Nischen, die sich mit der industriellen Massenfertigung mehr und mehr auflösten oder den Lebenserwerb nicht mehr ausreichend sicherten.

Mit Sinti bezeichnet man die Angehörigen eines „Stammes", der sich hauptsächlich in Mitteleuropa verbreitete und sich von sehr verschiedenen Gewerben ernährte. Das heute in Deutschland verbreitete Begriffspaar „Sinti und Roma" ist aufgrund der zahlenmäßigen Größenordnung hier berechtigt, auch wenn Roma dann zugleich als Restkategorie wie als Oberbegriff zu verstehen ist. Das Begriffspaar kann aber auf keinen Fall beliebig auf andere Regionen Europas übertragen werden.[4]

Charakteristisch waren über Jahrhunderte Spezialisierungen auf sozioökonomische Nischen, die sich mit der industriellen Massenfertigung mehr und mehr auflösten.

Die weiteste Kategorie eines sozialen Wir-Gefühls kommt in dem Begriffspaar Rom – Gadjo (= Gadscho, fem. Gadja, pl. Gadji) zum Ausdruck. Als Gadji, „Fremde" werden alle Nicht-Roma bezeichnet. „Roma", schreibt der Rom Rajko Djurić, „führen zwei Leben, ein jedes

[4] Vgl. Mirella Karpati (Hrsg.), Sinti und Roma. Gestern und Heute, Bozen, Rom (1993); Katrin Reemtsma, Sinti und Roma. Geschichte, Kultur, Gegenwart, München 1996.

mit seiner eigenen Wirklichkeit: Sie sind unter sich, wenn sie über die Straßen ziehen, irgendwo in der Nähe der Städte ihr Lager aufschlagen oder sich auch für dauernd am Rande jener übermächtigen Gadje-Gesellschaft der Nicht-Zigeuner niedergelassen haben, und sie müssen ein anderes Leben führen, bestimmt von der Notwendigkeit, immer wieder die für ihr Überleben notwendigen Kontakte zu den Gadje herzustellen. Sie sind noch immer ein Volk, und es trifft auf sie vieles von dem zu, was für andere Völker gilt, ein Volk allerdings ohne Heim und ohne Grab."[5]

Opfer des Völkermords

Nach Schätzungen des Zentralrats Deutscher Sinti und Roma wurden im Dritten Reich mehrere tausend Roma aus allen nationalsozialistisch besetzten Staaten Europas zur Sklavenarbeit gezwungen. In Deutschland selbst kam es 1938 nach ersten umfangreichen Deportationen zum Aufbau von Konzentrationslagern und nach Himmlers sogenanntem „Feststellungserlass" vom 17. Oktober 1939 zu KZ-ähnlichen Sammelstellen zur Vorbereitung der Abtransporte zur Sklavenarbeit und in die Vernichtungslager. Auf der Basis der nationalsozialistischen Rassegesetze wurde planmäßig Völkermord an den europäischen Roma begangen. Genaue Zahlen über die Gesamtzahl der in den Konzentrationslagern, bei Massenerschießungen und Pogromen ermordeten Roma existieren nicht. Es muss aber von einer halben Million Menschen ausgegangen werden.[6]

Unter sozialistischen Verhältnissen

Wenngleich Unterschiede zwischen den sozialistischen Staaten der Nachkriegszeit bei der Behandlung der Roma-Minderheiten feststellbar sind, so kann man doch zusammenfassend sagen: In Abkehr von der

[5] Djurić (wie Anm. 1), S. 17, vgl. auch S. 49 f.

[6] Vgl. Romani Rose, Walter Weiss, Sinti und Roma im „Dritten Reich". Das Programm der „Vernichtung durch Arbeit", Göttingen, Heidelberg 1991; Michael Zimmermann, Verfolgt, vertrieben, vernichtet. Die nationalsozialistische Vernichtungspolitik gegen Sinti und Roma, Essen 1989.

nationalistischen und chauvinistischen Politik vor 1945 wurden Ende der 1940er Jahr demonstrativ verfassungsmäßig verankerte Nationalitätenrechte aufgestellt, die die Gleichberechtigung der nationalen und ethnischen Minderheiten sicher stellen sollten. Diese formalen Rechte erfuhren jedoch aufgrund fehlender politischer und wirtschaftlicher Rahmenbedingungen kaum eine praktische Umsetzung. Die Diskrepanzen zwischen Minderheitenrechten und nationalpolitischer Realität waren unübersehbar. Spätestens gegen Ende der 1960er und Anfang der 1970er Jahre bildete sich entgegen der sozialistischen Rhetorik eine Unter- und Überordnung der Nationalitäten in der Sozialstruktur heraus. Trotz offizieller ideologischer Tabuisierung wurden vor allem Roma Opfer einer auf allen gesellschaftlichen Ebenen stattfindenden Diskriminierung.[7]

Nach dem Fall der Mauern

Die Veränderungen seit Ende der 1980er Jahre haben in allen osteuropäischen Staaten neben den positiven demokratischen Entwicklungen auch zu großen innenpolitischen Problemen und schweren wirtschaftlichen Schwierigkeiten geführt. Vor allem in Rumänien und Jugoslawien hatten nationalistische Bewegungen versucht, das Macht- und Moralvakuum zu füllen. Die Roma wurden in dieser Situation mehr und mehr zum Ziel rassistischer Ausschreitungen, die in der Regel nicht von offiziellen Stellen ausgingen, sondern von nichtstaatlichen Organisationen und dem sprichwörtlichen „einfachen Mann von der Straße". Mit den Reformprozessen in den osteuropäischen Staaten schien endlich auch die Reisefreiheit verwirklicht, eine der früheren Forderungen des Westens. Seit dem Frühjahr 1990 kam es dann tatsächlich zu einer starken Migrationsbewegung, in der viele Roma eine Chance für sich sahen, einer ökonomisch und auch menschenrechtlich immer auswegloser erscheinenden Situation zu entkommen. Während jedoch der Visumzwang für Ungarn, Polen und die Tschechoslowakei rasch aufgehoben wurde, verschärften die Regierungen Westeuropas und einiger östlicher Anrainer die Einreise und Transitbestimmungen zum Beispiel für Rumänien und Bulgarien, aus denen viele Roma auszureisen suchten.

[7] Vgl. Brigitte Mihok, Ethnostratifikation im Sozialismus, aufgezeigt an den Beispielländern Ungarn und Rumänien, Frankfurt/M., Bern, New York, Paris 1990.

An dieser Stelle kann nicht auf die zahlreichen Konflikte in den 1990er Jahren, besonders im Gebiet des ehemaligen Jugoslawiens, eingegangen werden, unter denen besonders auch Roma zu leiden hatten. Hier wären vor allem die bosnischen Roma, die gemeinsam mit den bosnischen Muslimen Opfer einer genozidalen Politik wurden, und ihre Verwandten im Kosovo zu nennen. Von den ehemals ca. 150.000 Angehörigen der Roma, Aschkali und Balkan-Ägypter sind wohl nur noch 20 % in ihrer Heimat geblieben. Der internationalen Gemeinschaft ist es bis heute nicht gelungen, sie wirksam zu schützen, geschweige denn einen dauerhaften Minderheitenschutz in einem völkerrechtlich verbindlichen Gesamtrahmen durchzusetzen.[8]

Die Roma wurden in den neunziger Jahren mehr und mehr zum Ziel rassistischer Ausschreitungen, die in der Regel nicht von offiziellen Stellen ausgingen, sondern von nichtstaatlichen Organisationen und dem sprichwörtlichen „einfachen Mann von der Straße".

Die für Frühjahr 2003 geplanten Abschiebungen von Roma nach Serbien und sogar nach Kosovo sind angesichts der aktuellen Lage in der Region menschenrechtspolitisch nicht zu verantworten. Die Belgrader Regierung unternimmt absolut nichts zur auch nur notdürftigen Reintegration abgeschobener Roma, denen ohne verwandtschaftliche Bindungen nur die Quartiersuche in Müllsiedlungen bleibt. Im Kosovo wird bis heute selbst die unmittelbare physische Existenz bedroht.

Roma heute

Das EU Accession Monitoring Program (EUMAP) wurde im Jahr 2000 zur Unterstützung einer unabhängigen Beobachtung der Osterweiterung der Europäischen Union aufgenommen. Es hat vor allem die Einhaltung der 1993 festgelegten politischen Kriterien für die Mitgliedschaft in der EU im Blick. Die Mitgliedschaft erfordert danach, dass „der Anwärterstaat die Stabilität der Institutionen erreicht hat, die Demokratie, Menschenrechte, Rechtsstaatlichkeit und Respekt der und Schutz für Minderheiten garantieren." Die EUMAP-Berichte 2002 haben die Minderheitenschutzpolitik für Roma und die Lage von Muslimen und Roma

[8] Paul Polansky, Tilman Zülch, Unter den Augen der KFOR. Massenvertreibung der Roma, Aschkali und Kosovo-Ägypter. (Gesellschaft für bedrohte Völker. Menschenrechtsreport 13), 7. erg. Aufl., Göttingen 2001.

in fünf EU-Mitgliedsstaaten und zehn Kandidatenstaaten in Mittel- und Osteuropa untersucht. Dabei wird zunächst positiv festgehalten, dass in allen Ländern mit größeren Roma-Gemeinschaften nationale Aktionspläne in Kraft gesetzt wurden, um die gesellschaftlich weiterhin bestehende Diskriminierung zu bekämpfen und die fortbestehenden extrem schwierigen Lebensbedingungen zu verbessern. Die Umsetzung dieser Programme steht jedoch noch ganz am Anfang und wird sich mit den notwendigen finanziellen Aufwendungen schwierigen innenpolitischen Debatten stellen müssen.

Obgleich der Schutz der Kultur der Roma für viele zivilgesellschaftliche Roma-Organisationen herausragende Bedeutung hat, ist diese Dimension der Minderheitenpolitik bis heute in keinem Regierungsprogramm konkreter ausgearbeitet. Unbefriedigend ist auch die Beteiligung der Minderheiten an der Entwicklung, Realisierung und Evaluierung der Programme, die kein Selbstzweck ist, sondern eine entscheidende Voraussetzung für die Wirksamkeit der Programme darstellt.[9] Zweifelsohne gibt es auch außerhalb des Kreises der EU-Kandidatenstaaten im jeweils nationalen wie im internationalen Rahmen Bemühungen zur Verbesserung der Situation der Roma, vor allem der Roma-Flüchtlinge. Gemessen an den Notwendigkeiten humanitärer Hilfe und vor allem struktureller Minderheitenförderung sind all diese Anstrengungen jedoch bei weitem nicht ausreichend.

[9] Vgl. Open Society Institute: Monitoring des Minderheitenschutzes in der Europäischen Union. Die Lage der Sinti und Roma in Deutschland (dt. Ausgabe), Göttingen 2003, bes. S. 22 ff. und S. 39 ff.

Dragoljub B. Djordjević

Roma in Serbien – Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft

Es ist schon ein Allgemeinplatz geworden, dass die Roma, diese ethnische Gruppe mit der einzigartigen Situation einer Ethnoklasse in der Gegenwart, überall, wo sie leben, bis zum äußersten marginalisiert werden, in sozialer, kultureller und ethnischer Hinsicht Diskriminierung und Xenophobie ausgesetzt sind. Überall und immer sind sie gebrandmarkt, werden ungern akzeptiert, misshandelt, vertrieben und fast bis zu den Ausmaßen eines Völkermordes vernichtet. Als grenzüberschreitende ethnische und kulturellen Gruppe sind sie ohne ihren Willen zum Testfall für die Demokratie einer jeder beliebigen Gesellschaft geworden, und niemand kann sich damit rühmen, den Status der nationalen Minderheiten geregelt zu haben, solange sie sich bedroht fühlen. Wäre es nicht ehrlich, als eines der Kriterien für den Eintritt in die Europäische Union auch das erreichte Niveau der Integration der Roma zu nehmen? Dann wären sie auch ein Test für Europa selbst.

Vergangenheit

Roma leben seit Menschengedenken auf dem Raum des früheren und des jetzigen Jugoslawiens. Es gibt sie in byzantinischer Zeit (11. Jahrhundert) bereits auf dem Balkan, im serbischen Gebiet werden sie zur Zeit von Stevan Nemanja (12. Jahrhundert) angetroffen, und in Dubrovnik erwähnen sie Dokumente im 14. Jahrhundert. Nach den Quellen waren das in dieser ersten Migrationswelle nach Serbien vor allem Roma von koptischem Glaubensbekenntnis, das dem orthodoxen ähnlich ist, die sich nach ihrem Übertritt zur Orthodoxie problemlos in die neue Gemeinschaft integriert haben. Im 15. Jahrhundert haben Roma Serbien in einer zweiten, erheblich bedeutenderen Welle als Begleiter der Osmanen

Dragoljub B. Djordjević ist Professor für Soziologie an der Universität Niš und Autor zahlreicher Studien über die Lage der Roma im ehemaligen Jugoslawien.

besiedelt. Diese bekannten sich zum Islam und hatten im Verhältnis zu den unterdrückten Serben, die gewöhnlich Raja, also „Ungläubige", genannt wurden, einige kleinere Privilegien.

In diesem langen Zeitraum spielte sich ein in seinen Konsequenzen dramatischer und weitreichender Prozess ab: Mehr gezwungen als freiwillig, mehr um ihr Überleben zu sichern und wegen der Vorteile haben sowohl orthodoxe eingesessene Roma als auch orthodoxe Serben den Glauben der Väter verlassen und den Islam, eine ihnen fremde Religion und Kultur, angenommen. Nach der Vertreibung der Türken wurden die Spuren der islamischen Kultur und des islamischen Glaubens schnell und rigoros ausgelöscht; dadurch verlor die übriggebliebene muslimische Romabevölkerung ihre Stütze für ein authentisches kulturell-religiöses Leben, und ein Teil der Roma kehrte mehr unter Zwang als freiwillig zur Orthodoxie zurück. Dieses historische Schicksal ist so tief in das Unterbewusstsein der Bevölkerung eingeprägt, vor allem im Südosten Serbiens und in den benachbarten Regionen, dass die Roma heute nicht nur von den umgebenden Nationen (Serben, Bulgaren, Makedoniern, Albanern) in zwei Gruppen geteilt werden, sondern auch selber diese Aufteilung anerkennen, nämlich: in (1.) Gadschikamo Roma (christlich orthodoxe, einheimische, alteingesessene, serbische Zigeuner, d. h. jene, von denen man nicht weiß, wann sie sich angesiedelt haben) und (2.) Korane Xoraxano Roma (türkische muslimische koranische Zigeuner, von denen man weiß, wann sie nach Serbien gekommen sind).

Neben den Roma aus der Zeit von Nemanja und der Zeit der türkischen Herrschaft sind die Roma auch nach Nordserbien (Vojvodina) durch Ansiedlung während der österreichisch-ungarischen Herrschaft gekommen (18. Jahrhundert), dann nach Westserbien durch Übertritt von sogenannten weißen Zigeunern serbischer Sprache aus Bosnien (18. Jahrhundert), und nach Ostserbien aus der Walachei in Rumänien (19. Jahrhundert). Der serbische Ethnologe Tihomir Djordjević, der sich Anfang des 20. Jahrhunderts mit den Roma beschäftigt hat, unterscheidet türkische Zigeuner, ungarische Zigeuner, weiße Zigeuner und walachische Zigeuner, und entsprechend ihrer Lebensweise teilt er sie in zwei Gruppen ein: fahrende und sesshafte oder, wie sie sich selbst nennen, Tamari und Alie. Die türkischen Zigeuner haben sich am meisten mit dem Schmiedehandwerk, mit Musik und Viehhandel, besonders Pferdehandel, beschäftigt; die ungarischen lebten vom Verkauf ihrer Produkte und vom Pferdehan-

Roma leben seit Jahrhunderten mit den Serben zusammen.

del auf Märkten; die weißen Zigeuner waren Musikanten, Hufschmiede, Schmiede, Kutscher, Händler, Köhler, Tagelöhner und Bettler; auch bei den Roma aus der Walachei gab es ganz unterschiedliche Berufe. Jedenfalls sind die Roma eine autochthone ethnische Minderheit Serbiens und haben ein gemeinsames historisches Schicksal mit dem Mehrheitsvolk. Sie leben seit Jahrhunderten mit den Serben zusammen, in entfernten Dörfern, in Vorstadtsiedlungen, am Stadtrand, in eigenen Siedlungen oder tief in das Stadtzentrum verwoben, ethnisch und kulturell unterschiedlich, ihrem Glauben nach orthodox und muslimisch, katholisch und protestantisch, Wohlhabende und Arme, Gebildete und Analphabeten, ausgezeichnete Musiker und gewöhnliche Lumpensammler, Industriearbeiter und Landarbeiter, ruhige Bürger und laute Hooligans. Die Serben treffen sie auf jedem Schritt an, gleich ob sie Berührungspunkte mit ihnen haben oder nicht, aber sie kennen sie nicht genügend. Von Unkenntnis bis zum Vorurteil ist es nur ein kleiner Schritt. Viele Serben haben diesen Schritt noch nicht getan, aber zahlreiche haben Stereotype über Roma gebildet, manche sind in Xenophobie geraten und einige sogar in offenen Rassismus.

Gegenwart

Heute ist offiziell nicht bekannt, wie viele Roma in Serbien leben. Nach der Volkszählung von 1991 gab es 140.237, 1,5 % der Gesamtbevölkerung Serbiens. Danach sind sie die vierte Minderheitengruppe nach Albanern (1.674.353), Ungarn (343.942) und Muslimen/Bosniaken (246.411). Aber das ist weit von der Wahrheit entfernt, denn die Roma betreiben bewiesenermaßen ethnische Mimikry und geben sich meistens als Serben aus. Roma-Nationalisten übertreiben und behaupten, es gäbe eine Million, vernünftige Aktivisten sprechen von 600.000, und glaubwürdige Demographen schätzen die Zahl auf 400.000 bis 500.000. Wenn sich die Roma bei der Volkszählung vom April 2002[1] als das erklärt haben, was sie sind, nämlich als Roma, dann würde es sich ohne Zweifel zeigen, dass sie ihrer Zahl nach gleich hinter den Albanern liegen bzw. die zweite ethnische Minderheitengruppe in Serbien wären. Angesichts der

[1] Die Veröffentlichung der Volkszählung aus dem vergangenen Jahr wird immer weiter verzögert. Viele denken, dass der Grund dafür in „unangenehmen" Veränderungen der Zahl einiger nationaler Minderheiten liegt.

Tatsache, dass das Territorium des Kosovo momentan außerhalb der Zuständigkeiten der Republik Serbien ist, würden die Roma ihrer Zahl nach die erste nationale Minderheit sein.

Die Roma sind tatsächlich in einer ungünstigeren Lage gegenüber dem Mehrheitsvolk und den übrigen nationalen Minderheiten, da es in Serbien – vielleicht in milderer Art als in anderen Nachbarstaaten – bestimmte Mechanismen der Diskriminierung von Roma gibt: (1) räumliche Diskriminierung (Existenz von Romasiedlungen, also Ghettos), (2) wirtschaftliche Diskriminierung (Arbeitslosigkeit oder Beschäftigung mit den am schlechtesten bezahlten und am wenigsten geschätzten Arbeitsplätzen), (3) Bildungsdiskriminierung (Analphabetentum, keine Zweisprachigkeit), (4) politische Diskriminierung (die Roma als ausgesprochen machtlose Gruppe). In drei großen strukturellen Segmenten der Gesellschaft, dem sozial-wirtschaftlichen, dem rechtlich-politischen und im Bereich der Kultur sind sie benachteiligt. In der Gesellschaft sind nicht alle gleichberechtigt und werden es auch niemals sein, aber allein die Roma sind im serbischen Staat wie auch in jedem anderen eine Ethnoklasse, denn sie sind die „Dritten", die nichts oder nur sehr wenig haben, ohne jedes Ansehen, verachtet, erniedrigt und ohne Chance, ihre Interessen durchzusetzen.

In sozial-wirtschaftlicher Hinsicht leben die Roma entgegen der Meinung der Durchschnittsbürger tatsächlich in Armut, die Mehrheit sogar an der Grenze des Existenzminimums. Roma sind selten in festen Arbeitsverhältnissen, und wenn, dann bekommen sie schwere physische Arbeit und „schmutzige" Müllarbeit, was wiederum eine eigene Art von Diskriminierung ist. Die Roma sind als Angehörige der ärmsten Schichten am häufigsten unter Bettlern zu finden. Neben den alten „Armen", die außerhalb der Arbeitswelt stehen, gibt es aber auch noch die „neuen" – jene Armen, die aus dem Produktionsprozess infolge der Anwendung neuer Technologien ausgegliedert werden und, was noch schlimmer ist, keine Chance auf Rückkehr haben. Die kommenden Generationen von Roma und die neuen Armen werden nicht für den brutalen Wettbewerb auf dem Arbeitsmarkt der offenen Gesellschaft vorbereitet sein.

In drei großen strukturellen Segmenten der Gesellschaft, dem sozial-wirtschaftlichen, dem rechtlich-politischen und im Bereich der Kultur sind die Roma benachteiligt.

Roma sind deswegen häufig in der grauen Wirtschaft, arbeiten schwarz und beschäftigen sich mit Schmuggel. In einer katastrophalen

wirtschaftlichen und sozialen Situation wie in Serbien, wo Produktion und Handel vorgetäuscht werden und durch Schwarzhandel und Schmuggel nur die elementarsten Bedürfnisse befriedigt werden können, haben alle Schichten ihre eigenen Strategien des Überlebens entwickelt. Hierbei hat das Phänomen des Flohmarkts einen besonderen Platz: Neben „Gästen" aus Bulgarien, Rumänien und China sind Serben und Roma auf den Flohmärkten am meisten präsent. Die Roma werden bei so starker Konkurrenz als die eifrigsten Verkäufer betrachtet: Seit jeher am Rand, haben sie den umgebenden Völkern ihren eigenen Lebensstil von der Straße als Muster für ihr Volk außerhalb legaler Wirtschaftsströmungen nahe gebracht. Sie sind die Verkörperung des Flohmarkts – er ist der „Spiegel der serbischen Wirtschaft".

Die Roma leben in Serbien in ihrer Mehrheit in städtischen Gebieten oder an den Stadträndern: Es gibt keinen Ort ohne Roma-Mahala, wie die Siedlungen heißen. Mehr als drei Viertel der Roma-Bevölkerung lebt in Städten, und allein in Belgrad sind mehr als 150 Roma-Enklaven registriert. Das sind zumeist unhygienische Siedlungen ohne elementare kommunale Infrastruktur. Selbst wenn Roma materiell besser stehen, entwerten sie das „leichthin" durch ihre „selbstgewählte" Siedlungsghettoisierung, in dem sie in einer Mahala leben. Das hat die Soziologen veranlasst, ein „Ghetto-Bewusstsein" als Schlüsselbegriff für die soziokulturelle Mentalität der Roma zu bezeichnen. Das Ghetto-Bewusstsein ist somit, auch wenn es mit wichtigen Subsystemen (Wirtschaft, Politik, Kultur) verbunden ist, nicht ausschließlich durch die objektive Lage der Roma in der gesellschaftlichen Struktur bedingt, sondern auch durch den Blick, der auf archaischen Bildern beruht, die sie aus ihren Herkunftsorten mitgebracht haben. Selbst wenn sich ihr Status in den Subsystemen und in der Gesellschaft als Ganzes verbessern lässt, bleibt doch das Problem der negativen Funktion einer überlieferten Mentalität, welche die Roma von ihrer Umgebung absondert und sie ghettoisiert. Neuere Untersuchungen dementieren aber die Überzeugung, dass es für die Roma besser sei, wenn sie in ihren Mahalas leben: Die Mehrheit von ihnen (44,7 %) würde lieber in gemischten Siedlungen leben, für 29,9 % ist es egal, wo sie leben, und nur 16,4 % bevorzugen das Leben in der Romasiedlung. Die Verbindung der Roma zu ihrer Mahala ist schwächer geworden, sie ist nicht mehr prioritäre Option für ihren Wohnsitz, bleibt jedoch Symbol für die räumliche und nicht nur räumliche Abgrenzung der Romabevölkerung.

Im politischen Leben Serbiens spielen die Roma keine Rolle, sie sind

ohne jeden Einfluss und dienen den herrschenden Garnituren zur Manipulation. Nach Meinung von Sonja Liht ist der Grund dafür „das Fehlen einer homogenen Kollektivität, einer autonomen Selbstorganisation und eines kollektiven nationalen Selbstbewusstseins"; und ich füge hinzu, auch das Fehlen einer politischen Kultur. Eigentlich handelt es sich um eine politische Nichtkultur, denn die Roma nutzen ihre zahlenmäßige Stärke nicht aus, um politisch Angst zu erregen, sie üben keinen Druck auf die politischen Parteien des Mehrheitsvolkes aus, haben selbst keine eigenen starken politischen Parteien und auch keine entwickelten Nichtregierungsorganisationen. Die Schuld hieran trägt vor allem die wirtschaftliche, kulturelle und politische Romaelite. Reiche Roma, deren Anteil wie bei der Gesamtbevölkerung Serbiens drei bis fünf Prozent beträgt, sind mit der weiteren Vergrößerung ihrer Habe beschäftigt und kümmern sich überhaupt nicht um ihre Landsleute. Eine kulturelle Subelite ist im Entstehen begriffen und ist noch dünn, und die politischen Führer der Roma sind völlig untereinander zerstritten. Die Mehrheit der Roma zweifelt ihre jetzigen Vertreter in der Regierung (einige Abgeordnete in Gemeinde- und Stadtparlamenten und einzelne Beamte in den Ministerien der Föderation und der Republik) an und stellt sie in Frage; sie haben sie nicht gewählt und sie vertreten nicht ihre eigenen Bedürfnisse. Sie möchten, und das ist ihr legitimes Recht, ihre eigenen Leute wählen, wenigstens dort, wo sie die Mehrheit darstellen.

Die Roma spielen im politischen Leben Serbiens keine Rolle.

Oft wird von den Älteren gesagt, dass die Solidarität die Roma zusammengehalten hat, und über diese Solidarität werden Legenden gesponnen. Jahrhundertelang verfolgt und vernichtet, Xenophobie und Rassismus seitens der umgebenden Völker ausgesetzt, konnten sie sich nur durch starke innere Solidarität und Integration verteidigen und überleben. Die Jüngeren jedoch sagen, dass das alte Zeiten sind und es nicht mehr so sei. Die traditionelle Moral der Roma hat sich verändert – die Solidarität ging verloren. Ein Rom vertraut dem Anderen nicht mehr, statt dessen glaubt man mehr den Nichtroma. Man schätzt einander nicht mehr. Die Jüngeren achten die „weisen Häupter" nicht mehr und möchten sie sobald wie möglich aus dem Spiel werfen, sie nehmen ihnen ihre Aktivitäten und schicken sie in den Ruhestand, ohne sich an ihre Verdienste und an die Notwendigkeit weiterer Ratschläge zu erinnern. Ein Generationenkonflikt ist unausweichlich, aber er wird vor allem den Roma schaden, die ohnehin nicht allzu viel Gebildete unter sich haben.

Ein solcher unproduktiver Konflikt von Jungen, Mittleren und Alten ist bereits zu bemerken. Sollte trotz aller Solidarität der Egoismus bei den Roma siegen, dann wird es nur Einzelnen gelingen, ihren Status zu verbessern, was nicht viel hilft, denn ohne einen kollektiven Erfolg des Ethnos gibt es auch die langersehnte Integration nicht. Die überflüssigen Generationskonflikte sind ein Hindernis auf dem Weg dorthin.

Die traditionelle Moral der Roma hat sich verändert – die Solidarität ging verloren.

Die Roma haben eine Reihe von traditionellen Gebräuchen, die seitens verschiedener Neuerungen angegriffen sind. Diese Modeerscheinungen führen zu Übertreibungen entsprechend dem Sprichwort: „Die Armen verschwenden und die Reichen sparen". Der Wunsch, sich vor Anderen zu zeigen, ist zwar menschlich verständlich, aber seitens des Einzelnen, der Gruppe und des Ethnos ist er nicht rational. Viele Roma sparen sich alles vom Mund ab, um eine großartige Hochzeit, einen Geburtstag oder eine Beerdigung auszurichten, um die Beschneidung des Sohnes durchzuführen oder eine noch nicht volljährige Ehefrau zu erhalten. Besser wäre es, wenn man nur einen Teil davon für Wohnraum, Sauberkeit im Hof, Reparatur des zusammengefallenen Zauns oder, was ein Pfand für die Zukunft wäre, für Schulbildung aufwenden würde. Die Roma dürfen es sich nicht erlauben, Gefangene ihres traditionellen Lebensstils zu bleiben. Ebenso wenig dürfen sie aber auch die Zerstörung ihrer dünnen kulturellen Identität durch aggressiven Kitsch und Schund zulassen.

Bedroht ist gerade die authentische Romakultur: Besonders die Welle von Neofolk, in dessen Hintergrund angebliche Manager, denen es nur um das Geld geht, stehen, hat die Romamusik in ungeahntem Ausmaß degradiert. Die ursprüngliche Bestimmung der Romafolklore und des kulturellen Habitus (bekanntlich sind Roma sehr musikalisch) ist dabei zu verschwinden und in orientalischem Schund zu versinken. Profis müssen die Musik und die Folklore bewahren – aber nur im interkulturellen Austausch mit den umgebenden Kulturen, wenn man mit Erfolg auf dem dornigen Weg der Integration vorankommen will. Der serbische Staat hat hier nichts zu suchen, er kann vielleicht durch die Bereitstellung von Bedingungen helfen, aber die eigentliche Aufgabe bleibt den Roma selbst.

Die serbischen Roma sind in ihrer Mehrheit orthodoxe Christen, dann sunnitische Muslime sowie einige Katholiken und immer mehr Protestanten. In den letzten Jahren wurde der Trend von Konversionen

der Roma in kleine protestantische Glaubensgemeinschaften oder Sekten beobachtet, besonders der Übertritt zu den Adventisten, den Pfingstlern oder den Baptisten. Im Hintergrund stehen eine Reihe von religiösen, sozialen und materiellen Gründen, aber auch die Tatsache, dass sie in vielfacher Weise und auf unterschiedlichen Stufen in einer Minderheitssituation sind. Sie sind eine Minderheit in der Republik, aber in der Regel auch eine Minderheit, die in der Mitte einer größeren ethnischen Minderheit und des Mehrheitsvolkes lebt (z. B. im Gebiet Raška: die Roma sind ethnische Minderheit, die Bosniaken bilden die größere ethnische Minderheit, die Serben das Mehrheitsvolk), oder nur mit dem Mehrheitsvolk (etwa in der Gegend von Niš: Roma als ethnische Minderheit unter den Serben als Mehrheitsvolk). Sie bilden auch in der Republik eine religiöse Minderheit, aber auch eine Minderheit, die umgeben ist von der Religion der größeren ethnischen Minderheit, die wiederum nicht die Religion des Mehrheitsvolkes ist (etwa im Gebiet von Raška: islamische Roma bekennen die Religion der größeren ethnischen Minderheit, der Bosniaken, während das Mehrheitsvolk, die Serben, orthodox ist), oder stimmen nur mit der Religion des Mehrheitsvolkes überein (Umgebung von Niš: Roma als Orthodoxe und Muslime sind religiöse Minderheiten gegenüber den orthodoxen Serben).

Roma sind persönlich sehr religiös und „gute", klassische kirchliche Gläubige. Etwa 66 % der Roma sind persönlich religiös, 70 % glauben an Gott und sehr viele praktizieren ihren Glauben: 83 % vollziehen die Taufe, 67 % lassen sich in der Kirche trauen, 69,6 % begehen Weihnachten und Ostern, 83 % lassen die Verstorbenen kirchlich bestatten – Prozentsätze, an die die übrigen Christen, besonders die Serben, nicht heranreichen. Drei sicherlich „einfachere" Riten sind bei muslimischen Roma mehrheitlich verbreitet: Die Beschneidung von Kindern (62 %), die Feier des Ramadan und des Opferfests (58,2 %) und die Bestattung von Verstorbenen nach islamischen Gewohnheiten (78 %), während die beiden „schwierigeren" Riten nur von einer Minderheit beachtet werden, das Einhalten des Fastens (41,8 %) und das fünfmalige Gebet am Tag (46,4 %). Über das fünfmalige Gebet am Tag, eines der wichtigsten Gebote im Islam, kann man nur sagen, dass es kaum mehr praktiziert wird. Die muslimischen Roma halten sich weniger an die Rituale als ihrer orthodoxen Mitbrüder, dennoch sind sie auf dem Weg, gute klassische Gläubige der islamischen Religionsgemeinschaft zu werden.

Als eine grenzüberschreitende ethnische und kulturelle Gruppe oder als europäische Minderheit: Die Roma sind das Lackmuspapier für den

Stand der sozialen, ethnischen und religiösen Beziehungen auf dem europäischen Kontinent und in jedem einzelnen Land. Die feststellbaren Variationen der ethnischen Distanz ihnen gegenüber zeigen deutlich Wachstum oder Abklingen von xenophobischer Stimmung, von Nationalismus und Chauvinismus sowie rassistischen Ausfällen. In friedlichen Zeiten blieb die sozial-ethnisch-religiöse Distanz ihnen gegenüber konstant und in der Regel sehr hoch. Wie auch in anderen Fällen, so zeigen soziologische Untersuchungen den Befund, dass die ethnische, soziale und religiöse Distanz mit gesellschaftlicher Entfernung wächst, wenn auch nicht immer linear.

Die Roma müssen ihre Integration selbst durchführen, ob sie es wollen oder nicht.

Zukunft

Für die Zukunft der Roma in Serbien wird es notwendig sein, dass sie sich wie andere nationale Minderheiten in die serbische Gesellschaft integrieren. Die Integration müssen die Roma selbst durchführen, ob sie es wollen oder nicht. An ihnen liegt es, sich selbst zu verstärken und zu befähigen, um größere Vorteile an gesellschaftlichen Gütern zu haben und Ansehen im Staatswesen erwerben zu können. Der Staat ist auf jeden Fall verpflichtet, die Wege zur Integration mit Unterstützung zu pflastern, vor allem in rechtlicher und materieller Hinsicht, und die Serben als Mehrheitsvolk müssen sie durch den aufrichtigen Wunsch nach interkulturellem Austausch unterstützen, durch Geben und Nehmen. Staat und umgebende Nation sollten nicht nur aus Gründen der Gewissensbisse so handeln, denn sie tragen die historische Schuld für die Leiden der Roma als Menschen ohne Würde. Sie müssen das auch tun, weil es ein Pfand für die Zukunft ist. Generell gesprochen, wird das Modell der Integration Erfolg haben, wenn (a) viele Roma endlich Verantwortung für sich selbst akzeptieren, individuell, als Gruppe und als gesamter Ethnos die Sache in die Hand nehmen und sich für ihre Emanzipation einsetzen, und wenn (b) im Staat, in der serbischen Gesellschaft und bei den Serben die Idee an Gewicht gewinnt, wonach es ein Vorteil ist, mit und neben den rassisch, ethnisch und religiös Anderen zu leben, keineswegs aber ein Unglück, gegen das man kämpfen muss. Die Roma sind dazu bereit – die Frage ist, wie weit das auf die Serben zutrifft.

Die Roma sind ein wunderbares Volk und können uns, den Völkern und nationalen Minderheiten in den Balkanstaaten, als Beispiel für die Praxis des interkulturellen Austauschs dienen. Was ist interkulturelles Leben denn anderes als Austausch? Natürlich wurde ein solches Verhalten bei den Roma nie rational durchreflektiert oder strategisch begründet, sondern es ist vielmehr die Frucht eines jahrhundertelangen Lebens in der Umgebung von Mehrheitsidentitäten und -kulturen. Der Volksinstinkt hat gelehrt: „Immer sind wir in der Umgebung einer stärkeren Mehrheitskultur, passen wir uns an, nehmen wir von ihr, was gut und nützlich ist, verarbeiten wir das auf unsere Weise, schenken wir ihr auch etwas von uns, dann werden wir überleben."

Den Völkern und nationalen Minderheiten in den Balkanstaaten können die Roma als Beispiel für die Praxis des interkulturellen Austauschs dienen.

Es stimmt, dass die Roma mehr aufgesaugt und angenommen haben, als sie angeboten und gegeben haben. Aber es stimmt auch, dass sie für einen kreativen Austausch bereit sind. Die Möglichkeiten kreativen kulturellen Austausches mit den Roma bewegen sich von der Musik bis hin zu Modellstrategien des täglichen Überlebens. Die Mehrheit weiß das gar nicht, doch sie sollte es wissen. Daher stammt auch die besorgniserregende Unkenntnis über die Grundelemente der Romakultur, die oft und leichthin in Nichtachtung oder sogar Negierung von irgendeiner Originalität vereinfacht wird. Von dort ist es bis zum Vorurteil nur ein kleiner Schritt. Der erste Schritt auf dem Weg zur Beseitigung von Stereotypen und Vorurteilen über die Roma besteht in einer gründlichen Kenntnis ihrer Vergangenheit und ihrer Gegenwart, ihrer Kultur und ihres Alltags, ihrer Religion und ihrer Gebräuche. Das müsste einerseits zu einem besseren Verständnis des Andersseins der Roma beitragen, andererseits uns zeigen, dass es keinen Grund für eine überhebliche Haltung gegenüber den Roma gibt. Der vorliegende Artikel möchte dazu einen bescheidenen Beitrag leisten.

Aus dem Serbischen übersetzt von Thomas Bremer.

Herbert Küpper

Die Rechtslage von Zigeunerminderheiten in Osteuropa

Der Lage der Zigeuner in Osteuropa wird seit einiger Zeit große Aufmerksamkeit zuteil. Während unmittelbar nach dem Ende des Kommunismus die nationalen und ethnischen Minderheiten allgemein im Mittelpunkt auch juristischer Betrachtung standen und den Zigeunern hierbei nur wenig gesonderte Beachtung geschenkt wurde, hat sich der Fokus seit einigen Jahren hin zu den besonderen Problemen dieser Volksgruppe bewegt. Hierzu mag beitragen, dass zahlreiche ethnische Konfliktlagen in den ehemals sozialistischen Staaten mittlerweile eine Beruhigung oder gar eine Lösung erfahren haben, während die Probleme der Zigeuner weiterhin akut sind.

Völker- und europarechtliche Aspekte

Auf dem Papier wirkt die völkerrechtliche Lage der Zigeunerminderheiten in Osteuropa befriedigend. So traten beispielsweise alle kommunistischen Staaten der Konvention gegen die Rassendiskriminierung von 1966 bei. Später unterschrieben die Länder weitere internationale Abkommen menschenrechtlichen Inhalts, die teilweise auch den besonderen Bedürfnissen von Minderheiten entgegenkommen und alle eine Antidiskriminierungsklausel enthalten. Im europäischen Rahmen wurden spezielle Verträge aufgelegt, so das Minderheiten-Rahmenübereinkommen (1995) und die Minderheitensprachencharta (1992). Obwohl beide Abkommen den Unterzeichnern nur moderate Pflichten auferlegen, sind ihnen bislang recht wenige Staaten beigetreten, darunter einige osteuropäische. Neben diesen für alle Minderheiten geltenden Abkommen gibt es keine Schutzübereinkommen speziell für Zigeuner.

Auch das Recht der EU enthält ausgedehnte Diskriminierungsverbo-

Priv.-Doz. Dr. Herbert Küpper ist Wissenschaftlicher Assistent am Institut für Ostrecht der Universität zu Köln.

te, die nicht zuletzt für die Zigeuner fruchtbar gemacht werden.[1] Dieses Recht gilt zwar nur für und in den Mitgliedsstaaten, aber die Kandidaten werden an diesem Rechtsstandard gemessen. Die Kommission in Brüssel verabschiedet jedes Jahr Fortschrittsberichte zu allen Beitrittskandidaten, in denen in den letzten Jahren verstärkt auch eine Verbesserung der Lebensbedingungen der Zigeuner angemahnt wird. Hierbei wird der Westen allerdings nicht so sehr aus Menschenfreundlichkeit tätig, sondern vor allem aus Angst vor einer verstärkten Einwanderung osteuropäischer Zigeuner nach dem Wegfall der rechtlichen Hindernisse mit dem Beitritt

Allgemeines Minderheitenrecht

Die Zigeuner sind eine ethnische Minderheit. Auch wenn deren genaue rechtliche Definition umstritten ist, so ist doch klar, dass darunter alle altansässigen Volksgruppen mit anderer Ethnizität als die Mehrheitsbevölkerung fallen. Hierzu gehören zweifelsfrei auch die Zigeuner, und in allen osteuropäischen Staaten mit einem eigenen Minderheitenrecht zählen sie zu den begünstigten Gruppen. Eine begriffliche Abstufung trifft lediglich das slowenische Recht: Art. 64 der Verfassung vom 23.12.1991 sieht für die „autochthonen Volksgruppen" umfangreiche Sonderrechte vor und beschränkt gleichzeitig diesen Begriff auf die Italiener und die Ungarn. Die vom Wortsinn her ebenfalls autochthonen Gruppen der Roma und der Deutschen werden damit kraft Verfassungsrecht von den Sonderrechten ausgeschlossen. Immerhin sieht Art. 65 für die „Gemeinschaft der Roma" eine Regelung ihrer Sonderrechte durch einfaches Gesetz vor; dieses Gesetz ist aber noch nicht ergangen. Wo wie z. B. in Ungarn zwischen „nationalen" und „ethnischen" Minderheiten terminologisch unterschieden wird, sind die Zigeuner eine ethnische Minderheit. Als national werden nur Minderheiten mit einem auswärtigen Mutterstaat bezeichnet.[2] Aus der Qualifizierung der Zigeu-

Die Zigeuner bilden eine ethnische Minderheit, deren genaue rechtliche Definition umstritten ist.

[1] Einschlägig sind v. a. Art. 13 EG-Vertrag in den Fassungen von Amsterdam und Nizza sowie die auf seiner Grundlage ergangene Richtlinie 2000/43/EG des Rates vom 29.06.2000.

[2] Danach sind z. B. die Friesen und Sorben in Deutschland oder die Bretonen in Frankreich ethnische und keine nationalen Minderheiten.

ner als ethnische und nicht als nationale Minderheit ergeben sich keine rechtlichen Konsequenzen; der Versuch einer rechtlichen Abstufung zu Lasten der ethnischen Minderheiten in Ungarn zu Beginn der 1990er Jahre scheiterte.

Minderheitenrecht in den osteuropäischen Staaten

In allen osteuropäischen Staaten hält die Rechtsordnung besondere Vorkehrungen für Minderheiten bereit, doch schwankt das Niveau dieser Vorschriften von Land zu Land, je nach Tradition und politischer Lage. Die entwickeltsten minderheitenrechtlichen Systeme finden sich in Ungarn und Estland sowie – auf die erwähnten autochthonen Minderheiten der Ungarn und Italiener beschränkt – in Slowenien. Auch Kroatien, Lettland, Litauen, Makedonien, Moldova, Russland, die Slowakei, die Tschechische Republik und die Ukraine betreiben einen gewissen legislativen Aufwand, während sich das Minderheitenrecht in den anderen Staaten oft auf punktuelle Regelungen beschränkt.

Der Zweck des Minderheitenrechts besteht regelmäßig in der Pflege des Andersseins, im Schutz der kulturellen Identität kleiner Gruppen inmitten der assimilierenden Kräfte moderner Massenkultur. Diesem Zweck dienen Sprach-, Schul- und Kulturrechte, aber auch Rechte auf politische Partizipation bis hin zur Autonomie. Da die Sprache in Europa regelmäßig der zentrale Punkt des ethnischen Selbstverständnisses darstellt, ist das Recht auf den Gebrauch und die Pflege der Muttersprache überall der Ausgangspunkt minderheitenrechtlicher Identitätspflege, an den weitergehende Rechte wie in den Sektoren Schule, Kultur und politische Partizipation anknüpfen. Diese Zwecksetzung des Minderheitenrechts dient den besonderen Belangen der Zigeuner nur begrenzt. Ihr Hauptproblem in Osteuropa besteht ja gerade nicht darin, dass ihre besondere Ethnizität durch weitgehende Integration in die Mehrheitsgesellschaft und den damit einhergehenden Assimilationsprozessen gefährdet wäre. Das eigentliche Problem liegt vielmehr in der mangelnden Inklusion in die Mehrheitsgesellschaft. Dennoch sind auch die klassischen Minderheitenrechte für die Zigeuner nicht bedeutungslos. Zum einen birgt die soziale Marginalisierung Gefahren für den Verlust der eigenen Kultur, und dieser Kulturverlust erschwert die angestrebte Integration in die Mehrheitsgesellschaft. Zum anderen ist es das Ziel der meisten Verbände der Zigeuner, zusammen mit der Integration in die Mehrheitsgesellschaft die eigene Kultur vor dem Verlust zu be-

wahren, und dies ist umso besser möglich, je stärker sich die Menschen dieser Kultur bewusst sind.

Sprache, Kultur und Schule

An besonderen Sprachenrechten besteht wenig Interesse, da sie der angestrebten Inklusion eher entgegenstehen und zudem für die meisten Zigeuner die Sprache der Mehrheit die Muttersprache darstellt. In allen Staaten Osteuropas haben die Minderheiten das Recht, eigene kulturelle Institutionen zu gründen und zu betreiben. Besonders weitgehend ist die estnische Gesetzgebung, die den Minderheiten die Einrichtung einer kulturellen Selbstverwaltung als autonomer Trägerin von Schulen und Kultureinrichtungen gestattet. Von Gesetzes wegen haben die vier „klassischen" Minderheiten der Zwischenkriegszeit (Deutsche, Juden, Russen und Schweden) dieses Recht, aber auch andere Gruppen können hiervon Gebrauch machen, wenn sie mindestens 1.000 Mitglieder zählen. Die estnischen Roma haben bislang noch keine Initiativen zur Gründung einer solchen Selbstverwaltung ergriffen.

Der Schwerpunkt kultureller Aktivitäten der Zigeuner liegt im Bereich des Theaters. Rechtlich bestehen nirgendwo Hindernisse dafür; problematisch ist allerdings die Finanzierung. In Staaten mit ausgebauter minderheitenrechtlicher Gesetzgebung sieht der Staatshaushalt regelmäßig Gelder zur Minderheitenförderung vor, an denen auch Einrichtungen der Zigeuner partizipieren können. In Staaten ohne institutionalisiertes Minderheitenrecht findet eine Finanzierung derartiger Theater im Wege der allgemeinen Kulturförderung statt, in deren Rahmen ein Teil der Mittel für das kulturelle Leben der ethnischen Minderheiten reserviert sein kann. Während das Theaterleben der Zigeuner von Ensembles in nichtstaatlicher Trägerschaft geprägt ist, werden die Museen, Bibliotheken und Archive, die sich ganz oder in einzelnen Abteilungen mit dem Leben der Zigeuner beschäftigen, praktisch ausschließlich von der öffentlichen Hand getragen.

Für Zigeuner hat der Bereich der Schule nur eine geringe praktische Bedeutung.

Neben den kulturellen Aktivitäten haben besondere Minderheitenrechte im Bereich der Schule für Zigeuner nur geringe praktische Bedeutung. Der Grund hierfür liegt in ihrem Bestreben nach gesellschaftlicher Inklusion, und in diesem Bestreben ist der Besuch eigener Zigeunerschulen eher ein Hindernis. In dieser Situation besteht wenig Interesse an den

schulischen Sonderrechten, die die Minderheiten und damit auch die Zigeuner in nicht wenigen Staaten Osteuropas in Anspruch nehmen können. Besondere Schulen für Zigeuner haben eher den Charakter von Pilotprojekten, von denen Impulse für die Berücksichtigung besonderer Problemlagen von Zigeunerkindern im allgemeinen Schulwesen ausgehen sollen. An den Hochschulen einiger osteuropäischer Länder sind in den letzten Jahren Lehrstühle für Romologie oder Romanes eingerichtet worden. Schwerpunkt ihrer Tätigkeit ist die Ausbildung von Lehrern für die allgemeinbildenden Schulen; daneben bilden sie den Kristallisationskern einer entstehenden romologischen Forschungslandschaft.

Politische Partizipation

Neben den Sonderrechten im sprachlich-kulturellen Bereich sind besondere politische Teilhaberechte das zweite Hauptfeld klassischer Minderheitenrechte. Eine Methode der Mitwirkung sind garantierte Sitze im Parlament, sodass auch kleine Gruppen in der Volksvertretung Sitz und Stimme haben. Zu diesem Mittel greifen beispielsweise Rumänien und Kroatien. Kroatien etwa stellt für seine zwei Dutzend Minderheiten fünf bis sieben Parlamentssitze zur Verfügung, die sich die Minderheiten teilen müssen. In dem am 03.01.2000 gewählten Parlament sitzen fünf Minderheitenvertreter, von denen allerdings keiner den Roma zugehört und auch niemand für die Zigeuner zuständig ist.[3]

Weniger minderheitenfreundlich als der garantierte Sitz im Parlament ist die Absenkung der Mindestschwelle für Parteien ethnischer Minderheiten. Demnach bekommt eine Minderheitenpartei ein Mandat, wenn sie die für ein Mandat notwendige Stimmenzahl erringt, ohne dass darüber hinaus der Schwellenwert von z. B. 5 % erreicht werden muss. Dieses auch in Deutschland praktizierte Modell kommt in einigen Staaten Osteuropas vor. Die Zigeuner machen nirgendwo effektiven Gebrauch davon, da infolge der starken politischen Fragmentierung praktisch nie so viele Personen eine Partei wählen, dass sie die Mindeststimmenzahl für ein Mandat erreicht, obwohl die Zigeuner in einigen

[3] Die fünf Minderheitenabgeordneten vertreten folgende Minderheiten: 1. Tschechen und Slowaken; 2. Serben; 3. Österreicher, Deutsche, Ruthenen, Ukrainer, Juden; 4. Italiener; 5. Ungarn. Ohne Repräsentanz bleiben somit nicht nur die Roma, sondern auch Albaner, Bosniaken, Bulgaren, Makedonier, Montenegriner, Polen, Rumänen, Slowenen, Türken und Vlachen – alles rechtlich anerkannte Minderheiten.

Staaten numerische Stimmenanteile haben, die für mehrere Mandate reichen würden.

Eine weitere Form ist die Autonomie, der bestimmte Angelegenheiten zur eigenständigen Wahrnehmung übertragen werden. Die estnische Kulturautonomie wurde bereits erwähnt. Der russische Gesetzgeber hat sich dem angeschlossen und den Minderheiten seit 1996 vergleichbare Möglichkeiten auf lokaler Ebene eingeräumt. Eine andere, potenziell auf alle Lebensbereiche wirkende Form der Autonomie ist das ungarische System der Minderheitenselbstverwaltungen, in dem auf örtlicher Ebene bei den Kommunalwahlen besondere Minderheitenvertreter gewählt werden können, die dann als Mitglieder des Gemeinderats entsprechend ihrer Mehrheitsverhältnisse Einfluss auf die Kommunalpolitik nehmen können. Gleichzeitig werden diese besonderen Minderheitenvertreter im Gemeinderat zu einer örtlichen Minderheitenselbstverwaltung zusammengeschlossen, der dann besondere Mit- oder Alleinbestimmungsrechte in minderheitenrelevanten Materien, z. B. im Schulwesen, zukommen. Die örtlichen Selbstverwaltungen einer Minderheit wählen die landesweite Minderheitenselbstverwaltung. Politische Parteien der Zigeuner spielen wegen der politischen Zersplitterung jedoch auch in diesem selbstverwaltungsfreundlichen Umfeld keine Rolle.

Die in Fortführung sowjetischer Traditionen in Russland, der Ukraine und Moldova praktizierte Form der Territorialautonomie für Minderheiten ist für Völker in Streusiedlung wie die Zigeuner nicht praktikabel, weil sie eine örtliche demographische Mehrheit der Minderheit voraussetzt. Bei einer Streuminderheit wie den Zigeunern sind allerdings besondere Möglichkeiten der politischen Partizipation auf örtlicher Ebene sinnvoll, und in einigen Ländern werden Modelle praktiziert, um den Zigeunern eine Repräsentanz in den Räten derjenigen Städte und Gemeinden zu ermöglichen, in denen sie eine gewisse Konzentration erreichen. Dies wird meist über Wahlrechtsprivilegien in den Kommunalwahlgesetzen erreicht; zuletzt wurden derartige Regelungen im Mai 2002 in Slowenien eingeführt – vielleicht als Ersatz für das von der Verfassung in Aussicht gestellte, aber noch immer nicht erlassene Romagesetz.

Die in Fortführung sowjetischer Traditionen in Russland, der Ukraine und Moldova praktizierte Form der Territorialautonomie für Minderheiten ist für Völker in Streusiedlung wie die Zigeuner nicht praktikabel.

Spezielle Vorkehrungen für Zigeuner

Soziale Maßnahmen

Die soziale Misere der Zigeuner wird vor allem mit Mitteln der Sozialpolitik angegangen, vorwiegend im Wege individueller Zuwendungen und Förderungen. Nicht nur bei der Förderung des einzelnen bedürftigen Zigeuners, sondern auch bei institutionellen Maßnahmen sind finanzielle Aspekte wichtiger als rechtliche. So finanzieren staatliche Mittel in einigen Staaten Beratungszentren, spezialisierte Sozialstationen in den überkommenen Zigeunerghettos oder polizeiinterne Fortbildungskurse zum Umgang mit Zigeunern (und insbesondere zur Achtung ihrer staatsbürgerlichen Rechte durch die Polizei).

Der Hauptansatzpunkt aller staatlichen Fördermaßnahmen liegt allerdings im Bereich Bildung und Ausbildung, um durch bessere Startbedingungen der Kinder den Teufelskreis aus Armut, Arbeitslosigkeit und Diskriminierung zu durchbrechen. Dies geschieht nicht mit dem minderheitenrechtlichen Instrumentarium der Separierung von Zigeunerkindern in eigenen Schulen, sondern durch möglichst weitgehende Inklusion in den normalen Schulbetrieb, aus dem Zigeunerkinder bislang durch die Verweisung in Sonderschulen usw. ausgeschlossen waren. Aufmerksamkeit verdienen hier die makedonischen Bemühungen, auf die besonderen Schwierigkeiten und Bedürfnisse der Romakinder im Rahmen des normalen Schulunterrichts einzugehen: Sie gehen grundsätzlich in die normalen Schulklassen, können aber zusätzlichen Unterricht im Romanes erhalten; zudem sind die Lehrer gehalten, für die Probleme von Romakindern Sensibilität zu entwickeln.

Neben der schulischen Integration von Zigeunerkindern ist die staatliche Förderung der Selbstorganisation ein weiteres wichtiges Feld spezieller Sozialpolitik zugunsten der Zigeuner. Das Hauptproblem hierbei liegt – ebenso wie in der politischen Repräsentation – in der organisatorischen Schwäche der Zigeunerbevölkerung, die von den zahlreichen neuen Rechten wie Vereinigungs- und Parteienfreiheit kaum Gebrauch machen kann. Das gesamte Feld sozialer Maßnahmen ist ein überaus wichtiger Faktor bei der Verbesserung der Lebenslage der Zigeuner, doch spielen hierbei weniger rechtliche Vorkehrungen eine Rolle, als vielmehr die Bereitstellung und sinnvolle Verwendung nicht unbeträchtlicher öffentlicher Mittel.

Rechtsschutz

Zigeuner sehen sich in ihrem Alltag zahlreichen Versuchen ausgesetzt, dass die Rechte, die ihnen als Mensch, als Staatsbürger oder speziell als Minderheitsangehörigem zustehen, verkürzt und verletzt werden. Vielen fällt es schwer, gegen derartige Rechtsverletzungen die normalen Mittel wie etwa die Polizei oder Gerichte in Anspruch zu nehmen; die in einem Rechtsstaat dem Staat obliegende Rechtsgewährungspflicht versagt bei ihnen in eklatantem Maße, ohne dass hierbei etwas über die Ursachen oder gar die Schuld gesagt sein soll. Aus dieser Einsicht heraus haben einige osteuropäische Staaten besondere Institutionen und Mechanismen des Rechtsschutzes geschaffen. Streitschlichtung und Konfliktlösung sind aber auch außerhalb der Justiz möglich. Hier sind besonders die Ombudsleute in zahlreichen Staaten Osteuropas zu nennen. Einen besonderen Ombudsmann für Minderheiten gibt es nur in Ungarn; in den meisten anderen Staaten Osteuropas sind die Ombudsleute für Mehrheit und Minderheit(en) gleichermaßen zuständig. Ihre Stärke besteht in dem unbürokratischen Zugang der Hilfesuchenden und in einem nicht rechtsförmigen, auf Vermittlung und Ausgleich ausgerichteten Vorgehen. Ihre Schwäche liegt darin, dass sie zur Durchführung des Verfahrens und zur Verwirklichung des erreichten Ergebnisses auf den guten Willen aller Beteiligten angewiesen sind. Sowohl beim Minderheitenombudsmann Ungarns als auch bei den allgemeinen Ombudsleuten z. B. in Slowenien oder Tschechien ist festzuhalten, dass sie überproportional stark von Zigeunern in Anspruch genommen werden.

Fazit

Die Lage der Zigeuner in den meisten osteuropäischen Staaten ist problematisch. Der Grund hierfür ist selten die Rechtslage, denn auf dem Papier stehen den Zigeunern alle staatsbürgerlichen Rechte und – soweit vorhanden – die besonderen Rechte für ethnische Minderheiten zu. Beide Rechtsarten sind aber wenig geeignet, die besonderen Probleme der Zigeuner zu beseitigen. Politische Partizipationsrechte scheitern regelmäßig an der mangelnden Selbstorganisation der Volksgruppe. Einige Staaten Osteuropas haben nicht zuletzt auf Druck der EU begonnen, die Probleme mit besonderen sozialrechtlichen Mitteln anzugehen. Durchschlagende Erfolge sind bislang nicht zu verzeichnen, denn diese Maßnahmen sind noch zu neu, um eine erste Bilanz ziehen zu können.

Nikolaj Bessonov

Zigeuner in Russland. Geschichte und gegenwärtige Probleme

Im russischen Reich sind Zigeuner erheblich später aufgetaucht als in den Ländern Westeuropas, nämlich erst unter Zar Peter I., zu Beginn des 18. Jahrhunderts. Nichtsdestoweniger hat dieses Volk in der Kultur Russlands eine Spur hinterlassen, die in keinem Verhältnis zu seiner geringen Größe steht.

Es gibt keine genauen statistischen Angaben über die Zigeuner, da sich viele von ihnen bei den Volkszählungen als Russen, Ukrainer, Moldavier usw. bezeichneten. Entsprechend den Daten von 1979 lebten in der UdSSR 250.000 Zigeuner (davon 153.000 in der Russischen Föderation), wobei diese Ziffern wenigstens zu verdoppeln sind. Die Führer der in der jüngeren Zeit entstandenen Zigeunerorganisationen führen andere Daten an. Nach ihren Schätzungen lebten in den Ländern der ehemaligen UdSSR mehr als eine Million Zigeuner, wobei das wohl eine verständliche Übertreibung ist, die politische Ziele hat.

In Europa waren die Zigeuner häufig schweren Verfolgungen ausgesetzt – ganz anders in Russland.

In Europa waren die Zigeuner häufig schweren Verfolgungen ausgesetzt – ganz anders in Russland. Von Anfang an erhielten die neuen Untertanen der russischen Zaren eine wirkliche Gleichberechtigung sowie bestimmte Vorteile, und es gab ihnen gegenüber keine Verfolgungen auf nationaler Grundlage. Dies soll im Folgenden dargestellt werden.

Unter der Herrschaft der Zaren

Der erste offizielle Ukas unter Zarin Elisabeth gestattete den Zigeunern, in der Umgebung von St. Petersburg „zu leben und mit Pferden zu handeln", unter der Bedingung, dass sie Steuern zahlten. Den Zigeunern war

Nikolaj Bessonov ist Mitarbeiter der Internationalen Gesellschaft „Memorial" und lebt in der Nähe von Moskau.

es erlaubt, sich in verschiedene Stände einzutragen, sodass sie bald unter Bauern, Kleinbürgern und Kaufleuten gefunden wurden. Darüber hinaus gelangten dank gemischter Ehen viele Zigeunerinnen in die privilegierten Hofschichten.

Zweifellos lassen sich die Sympathien der Behörden für ihre neuen Untertanen durch deren christliches Bekenntnis erklären. Nirgends im Russischen Reich wurden die Zigeuner zu den sogenannten „Andersstämmigen" gerechnet. Die ethnische Gruppe „Russka Roma" umfasst direkte Nachkommen deutscher und polnischer Zigeuner. Nichtsdestoweniger traten sie bald nach ihrer Umsiedlung vom Katholizismus zur Orthodoxie über. Die Regierung des Reichs überließ den Zigeunern teilweise Selbstverwaltung (Einrichtung der „Burmistr" in Russland und „Zigeuneratamane" in der Ukraine). Bis zur Einführung der allgemeinen Wehrpflicht waren Zigeuner zum Dienst in der Armee nicht gezwungen (was Freiwillige übrigens nicht daran hinderte, an einzelnen Kriegszügen teilzunehmen). Das Wichtigste jedoch war, dass die Behörden des Reiches die traditionelle Lebensweise nicht behinderten. Wenn man daran denkt, dass Nichtsesshaftigkeit offiziell verboten war und jeder „Vagabund ohne Pass" arrestiert werden konnte, dann erscheint die Ausnahme, die für Zigeunerlager gemacht wurde, beispiellos. Dort, wo ein Russe bestraft wurde, konnte sich ein Zigeuner in Sicherheit fühlen.

Die Zaren wollten natürlich die Zigeuner idealerweise als sesshaftes Volk sehen. Mit diesem Ziel wurden immer wieder Experimente durchgeführt, wobei man ihnen kostenlos Land zuwies. In der Fachliteratur wird besonders auf den Misserfolg zweier großer Aktionen in der Mitte des 19. Jahrhunderts hingewiesen. Dabei verschweigen die Forscher jedoch die zahlreichen bedeutenden Zigeunerlandwirtschaften, die im ganzen Reich auftauchten. Im zeitlichen Vorgriff lässt sich sagen, dass die sowjetische Politik der Schaffung von Zigeunerkolchosen gerade in den Orten Erfolg hatte, wo sich die Zigeuner bereits vor der Revolution traditionell mit Landwirtschaft beschäftigt hatten.

Ausgehend von Puschkins Gedicht „Zigeuner" entstand ein positives romantisches Bild dieses Volkes.

Schon vor dem 18. Jahrhundert war das Musiktalent der Zigeuner in Russland anerkannt. Zigeuner unterhielten nicht nur die russischen Eliten durch Gesang und Tanz, sondern traten auch bei offiziellen staatlichen Anlässen auf. In der Mitte des 19. Jahrhunderts entstand die Schicht der Chorzigeuner, die vor allem in den großen Städten einen sehr großen Einfluss auf die russische Kultur ausübten. Durch ihre Kreativität haben

sie die Schriftsteller Tolstoj und Kuprin, den Komponisten Rachmaninow und viele andere Kunstschaffende begeistert. Hier ist besonders festzuhalten, dass, ausgehend von Puschkins Gedicht „Zigeuner", ein positives romantisches Bild dieses Volkes entstand. Da sie sich unter einem despotischen Regime befanden, empfanden die russischen Menschen die Freiheit als höchsten Traum, und die „ewigen Wanderer" erschienen Bauern ebenso wie Adel als Verkörperung von Freiheit. Auch wenn das in anderen Staaten als merkwürdig erscheinen mag – die Russen schämten sich, sofern sie Zigeuner unter ihren Vorfahren hatten, niemals dieser Verwandtschaft.

In kommunistischer Zeit

Eine völlig neue Etappe begann für die Zigeuner des Russischen Reichs nach der Revolution. Bei aller internationalistischen Rhetorik der Bolschewiken verschlechterte sich das Leben der Zigeunerbevölkerung real bedeutend. Schon unter Lenin wurde die Kaufmannsschicht unter den Zigeunern verhältnismäßig unblutig liquidiert. Die Sesshaften verließen ihre Häuser, Fabriken und Betriebsstätten und gingen auf Wanderschaft. Ein weiterer Schlag war das Stalinsche Verbot von privatem Pferdebesitz. Diese Maßnahme beseitigte die wirtschaftliche Grundlage für die Zigeuner, die Pferdehändler waren. Schließlich spürten die Zigeuner schon zu Beginn der dreißiger Jahre den Stalinschen Terror an sich selbst: grundlose Verhaftungen und Deportationen. Die Fassade der kommunistischen Nationalitätenpolitik war die Sorge um die Kultur. Es wurden nationale Schulklassen geschaffen, Literatur in Zigeunersprache gedruckt, Klubs und sogar ein Theater entstanden. Dabei handelte es sich eindeutig um politische, nicht um kulturelle Aufgaben. Mit Hilfe von Klubs und Zeitschriften wurden in das Zigeunermilieu solche Ideen wie die Notwendigkeit des Klassenkampfes eingebracht, die der Nationalpsychologie fremd waren. Eine besondere Verbitterung rief die antireligiöse Propaganda hervor. In die Kolchosen traten die Zigeuner vor allem ein, um Kredite zu erhalten und nach kurzer Zeit in unbekannter Richtung zu verschwinden. Es ist bemerkenswert, dass sogar auf dem Höhepunkt der Kolchosenbewegung nicht mehr als 5 % der Zigeuner von der „Kollektivarbeit" erfasst wurden.

In den ersten Jahren der Sowjetmacht irrten sich die Kommunisten hinsichtlich des nichtsesshaften Stammes gewaltig, weil sie ihn für ihren

natürlichen Verbündeten hielten. Sie sahen, was von außen als „Zigeunerlagerkollektivismus“ erschien, und glaubten, dass ein „armer Vagabund“ die reichen Ausbeuter hasst. Deswegen verbrachten die Kommunisten nicht wenig Bemühungen darauf, die Weltanschauung der Zigeuner in die richtige Richtung zu lenken. Doch bald zeigte sich die Vergeblichkeit dieser Arbeit. Die Zigeuner gingen davon aus, dass die Anwesenheit von reichen Menschen dem Lande wohltuend sei. Die kollektive Arbeit, die auf Enthusiasmus beruhte und keinen materiellen Stimulus mehr hatte, ließ sie ebenfalls gleichgültig. Und obgleich das Volk der Zigeuner bezüglich der Ideologie keine Kämpfer gegen das Regime hervorbrachte, ist es nicht verwunderlich, dass es zu einer der Zielscheiben des repressiven Apparats wurde.

Bevor die konkreten Aktionen des Stalinschen Terrors beschrieben werden, muss besonders unterstrichen werden, dass die Erschießungen und Deportationen nicht auf Grund eines nationalen Prinzips durchgeführt wurden. Die Zigeuner wurden zusammen mit den übrigen Völkern der UdSSR Opfer einer allgemeinstaatlichen Kampagne. So wurden sie während der Kollektivierung an Ort und Stelle erschossen, wenn sie sich weigerten, ihre Pferde an die Kolchose zu geben, und 1937 wurden sie in die Erschießungslisten als „englische Spione“ eingetragen. Wenn man die verschiedenen Kampagnen nach ihren Konsequenzen beurteilt und vergleichen will, dann war die Einführung von Pässen sicherlich der größte Schlag. Sofort nach der Einführung von Inlandspässen 1932 wurde die gesamte Bevölkerung aufgezeichnet. Im Frühjahr und Sommer 1933 wurde eine „Säuberung“ der Städte von „asozialen Elementen“ durchgeführt. Eine zweite Welle von Razzien erfasste das Land 1937. Bei weitem nicht allen Deportierten gelang es, die Verbannung zu überleben. Viele starben an Hunger, Kälte und durch die Zwangsarbeit. Leider ist damit die Liste der Verluste vor dem Krieg noch nicht erschöpft. Hunderte von Zigeunern wurden auf Grund von politischen Paragraphen erschossen, als „Spione“, „Konterrevolutionäre“ und „Saboteure“. Während der Okkupation des Baltikums, der Ukraine, Weißrusslands und eines Teils Russlands durch die Nazis verlor die Zigeunerbevölkerung der UdSSR schließlich ca. 30.000 Menschen.

Die Zigeuner wurden unter Stalin zusammen mit den übrigen Völkern der UdSSR Opfer einer allgemeinstaatlichen Kampagne.

Wie bereits mehrfach gesagt, hatten die Russen hinsichtlich der Lebensart keine Antipathien gegen Zigeuner. Natürlich gab es kleinere

Konflikte, aber sie stellten nicht die Hauptlinie der Beziehungen dar. Sogar heute, nach dem Zerfall der UdSSR und dem Auftauchen von vielen radikalen nationalistischen Gruppen, sind Antizigeunerstimmungen verhältnismäßig schwach entwickelt. Die Menschenrechtsorganisation „Memorial" beobachtet in den letzten Jahren die nationalistische Literatur, Zeitungen und Flugblätter eingeschlossen, und dabei zeigt es sich, dass Zigeuner als Objekt das Hasses in 6.000 Texten nur zweimal erwähnt werden! Ein solches Resultat wäre in Ungarn oder Rumänien völlig undenkbar, wo auf der „Hass-Skala" die Zigeuner durchgehend den ersten Platz einnehmen. Nichtsdestoweniger ist es eine Tatsache.

1956 wurde ein Regierungserlass ausgegeben, der das Wanderleben verbot. In der westlichen Literatur ist es üblich, sich genau auf diesen Erlass zu beziehen, um ihn als Höhepunkt der Bestrafungspolitik darzustellen. Jedoch wird bei genauer Betrachtung deutlich, dass die Strafsanktionen im Unterschied zu den Stalinschen Jahren nur sehr selten angewendet wurden. Vielmehr haben die Zigeuner selbst sehr schnell die Vorzüge der sesshaften Lebensform angenommen. Interviews mit der älteren Generation zeigen, dass die früher Nichtsesshaften gegenüber den Behörden so etwas wie Dankbarkeit empfinden. Es handelte sich darum, dass der Erlass eine kostenlose Überlassung von Wohnraum vorsah, von landwirtschaftlichem Grund und einen verpflichtenden Schulbesuch der Kinder. Das Nachkriegsrussland lebte ärmlich. Um so wertvoller sieht unter diesen Gesichtspunkten die Bemühung aus, den Zigeunern zu helfen, sich das Leben einzurichten. Die Tradition des Mitgefühls für das „freie Volk", die seit Puschkins Zeiten in der russischen Gesellschaft existierte, erlaubte es, den Übergang zur Sesshaftigkeit relativ schmerzlos zu realisieren. Die Politik des Staates wurde auch deswegen von Erfolg gekrönt, weil das nichtsesshafte Leben zu den Zeiten Chruschtschows wirtschaftlich unattraktiv wurde. Das Nachlassen der strengen Ordnung und die wachsende Korruption in der Miliz gestattete es der Zigeunerbevölkerung, einfach auf Handelsverdienste überzugehen. Sich mit der sogenannten „Spekulation" (das sowjetische Äquivalent für das Wort „Business") zu beschäftigen war einfacher, wenn man eine eigene Wohnung als Stützpunkt und Umschlagsbasis hatte.

In der Nachkriegszeit vollzog sich der Prozess, die Zigeuner in gewöhnliche Berufe anzulernen.

Parallel zu dem Beschriebenen vollzog sich der Prozess, die Zigeuner in gewöhnliche Berufe anzulernen. Während der Sowjetzeit gab es Bau-

arbeiter, Arbeiter und Angestellte von Zigeunernationalität. Leider erlaubte es die Politik den Massenmedien, solche Erscheinungen wie den Zigeunerarzt, den Zigeunerlehrer oder den Zigeunerdirektor zu verschweigen. In den Augen des durchschnittlichen Bürgers gab es all diese Menschen leider nicht. Für den „einfachen Mann von der Straße" waren Zigeuner nach wie vor nur die, die wahrsagten oder auf den Straßen bettelten. Auch der größte Teil der Zigeunergemeinde, der auf den Märkten handelte, blieb unbeachtet. Die Tracht der Zigeuner hat keine nationale Besonderheit, deswegen rechneten die Kunden sie unbewusst entweder den „Kaukasiern" oder den „Orientalen" zu.

Zweifellos waren die beste Zeit für die Zigeunerbevölkerung Russlands die Regierungsjahre von Breschnew und Gorbatschow. Das ständige Defizit aller möglichen Waren bildete eine günstige Grundlage für Warenvermittlung. Es gab praktisch keine Konkurrenz. Natürlich wurden viele Zigeunerinnen und Zigeuner von Gerichten wegen „Einzelhandel an unangemessenem Ort" verurteilt. Doch wesentlich häufiger erlaubten es Bestechungsgelder, sich von der Strafverfolgung frei zu kaufen. Resultat dieser unnatürlichen wirtschaftlichen Situation war der unmittelbare Übergang der Zigeuner in die Kategorie der Mittelklasse. Die noch unlängst Nichtsesshaften schafften sich Autos und weiträumige Häuser an. Gerade in den beschriebenen Jahren erreichten Zigeunerhochzeiten und -feiern riesige Ausmaße und kosteten bis zu 70.000 US-Dollar, manchmal sogar mehr (bei einem monatlichen Durchschnittseinkommen in Russland von etwa 80 US-Dollar).

Nach dem Umbruch

Ziel der Jelzin-Reformen war der Übergang zur Marktwirtschaft. Ein Erfolg der Reformer war dabei die Sättigung des Warenmarktes. Für die Zigeuner bedeutete das Ende des Warenmangels, dass die Gewinnspanne, die früher bis zu 400 % betrug, auf 15-30 % fiel. Auch kamen jetzt andere Leute, selbst Russen, als Konkurrenten auf dem Markt hinzu. Die Lage der Zigeuner wurde zusätzlich dadurch erschwert, dass sie wenig in die Erweiterung ihres Geschäfts investierten, sondern eher das Geld für Festessen, Immobilien und Luxusartikel ausgaben. Im Ergebnis wurden sie schnell an die Peripherie des Marktes gedrängt. So geriet die Zigeunerbevölkerung unerwartet in die gleiche wirtschaftliche Situation, in der sich auch die Zigeuner des übrigen Europa befinden.

Die Wirtschaftskrise, in der sich die Zigeunerbevölkerung nach 1993 befand, hat einen Schock bewirkt. Viele Familien hatten sie für ein kurzfristiges Phänomen gehalten und sich in Schulden verstrickt. Die Versuche, den früheren hohen Lebensstandard zu halten, verschlimmerten nur die Situation. Ein Teil der Zigeunerbevölkerung wandte sich dem Drogenhandel zu, den er für eine Möglichkeit hielt, den Familienhaushalt im gewohnten Rahmen zu sichern. Obwohl die Mehrheit der Zigeuner mit dem schmutzigen Geschäft nichts zu tun hatte, muss man die Folgen dieses Phänomens als katastrophal bezeichnen. Die Presse und das Fernsehen erklärten das Zigeunervolk für einen der Hauptschuldigen an der Drogensucht. Die Bevölkerung hat diese Version widerspruchslos hingenommen, da sie an vielen Orten Beispiele sieht, die die Zeitungsartikel bestätigen. Die Willkür der Miliz hat erheblich zugenommen. Von überall her kommen Nachrichten darüber, dass bei Durchsuchungen die Milizionäre unschuldigen Menschen Drogen in die Tasche stecken, um Geld für die Niederschlagung des Falls zu erhalten. Der niedrige Grad der Rechtskultur zwingt Zigeuner, sich mit Bestechungsgeldern in der Mehrheit der Fälle freizukaufen, obwohl es besser wäre, die gesetzmäßig zukommenden Rechte mit Hilfe von Anwälten durchzusetzen. Leider sind die Zigeunerinitiativen zu schwach, um ihre Landsleute vor ungesetzmäßigen Abgaben und Hetzjagden in den Massenmedien zu verteidigen. Es genügt zu sagen, dass im Unterschied zur benachbarten Ukraine kein einziger russischer Fernsehsender und kein Druckerzeugnis jemals eine Entschuldigung für rassistische Artikel brachte, obwohl es kaum einen Tag gibt, an dem nicht gewöhnliches Verleumdungsmaterial dieser Art erscheint.

Große Unruhe bei der älteren Bevölkerung ruft die Erosion der traditionellen Werte hervor.

In den letzten Jahren ist auch ein deutliches Ansteigen von Drogenabhängigkeit unter der Zigeunerjugend festzustellen, wobei die Tragödien gerade in jenen Familien begannen, die versucht haben, ihre materielle Lage zu verbessern, und für die benachbarten „Fremdlinge" Drogen beschafften.

Verständlicherweise beschränken sich die Probleme der gegenwärtigen russischen Zigeuner nicht auf das Aufgezählte. Fast alle ihre traditionellen Arbeitsgebiete sind mit Schwierigkeiten verbunden. Die Zigeunermusiker, die früher in den Jahren des Sozialismus Konzerte gegeben haben, sind ebenfalls in der Krise. Das Verbot von Rockmusik und ähnlichen „ideologisch schädlichen" Richtungen wurde zwar aufgeho-

ben; gleichzeitig sind aber die Kosten für Reise und Unterbringung erheblich gestiegen, was Gastspiele meistens unrentabel macht. Die großen Zigeunerensembles sind zerfallen, die Mehrheit der Musiker lebt von unregelmäßigen und oft sehr geringen Honoraren in Restaurants. Die Zigeuner, die Tierzucht betreiben, haben große Schwierigkeiten im Zusammenhang mit der allgemeinen Lage in der Landwirtschaft.

Eines der wichtigsten Probleme muss noch berührt werden. Große Unruhe bei der älteren Bevölkerung ruft die Erosion der traditionellen Werte hervor. Nach dem Zerfall der Clans in einzelne Familien haben die Assimilierungsprozesse schnell zugenommen. Die Kenntnis der Muttersprache wird immer schlechter. Moralische Normen werden vermischt. All das bleibt nicht ohne Folge für die russische Gesellschaft, weil die Gefahr besteht, dass die Zigeuner ihre Kultur eher verlieren als eine fremde annehmen. Einstweilen ist die Gewaltkriminalität bei den russischen Zigeunern zwar noch erheblich niedriger als bei den Vertretern der Titularnation, der Kurs in Richtung Assimilierung kann dieses Verhältnis jedoch möglicherweise bald ändern.

Man kann nicht sagen, dass in Russland nichts für die Erhaltung der Nationalkultur getan würde. In der Hauptstadt wird mit staatlicher Unterstützung ein Festival der Zigeunerkunst durchgeführt. Es gab Versuche zur Herausgabe von Periodika. Zuweilen erscheinen ethnographische Sammelbände, Lexika und Monographien. Leider machen die geringen Auflagen und das Fehlen von Verteilungskanälen all diese Aktivität ziemlich ineffektiv.

Die Zeit arbeitet gegen die Zigeuner. In der Marktwirtschaft sind sie zu einer Verschlechterung des Lebensniveaus verurteilt, weil sie nicht genügend Ausbildung und eine schlechte Arbeitsdisziplin haben. Der verhältnismäßige Wohlstand der russischen Zigeuner kam als Ergebnis einer einmaligen Kombination von Umständen zusammen. Die Zigeuner bedürfen kolossaler Anstrengungen, um einen angemessenen Platz in der Gesellschaft zu finden, wobei es einstweilen noch nicht einmal Andeutungen dafür gibt, ob sie zu radikalen Veränderungen bereit sind.

Aus dem Russischen übersetzt von Thomas Bremer.

Heiko Overmeyer

Die Dialoge von Arnoldshain und Sagorsk und die friedensethische Diskussion

Seit dem Untergang des Kommunismus in Europa werden die Stimmen lauter, die das ökumenische Handeln in der Zeit des Systemkonfliktes zwischen Kirchen in westlich geprägten demokratischen Gesellschaften und kommunistischen Gesellschaften negativ bewerten. Besonders stark kritisiert man die gesellschaftsethisch-ökumenische Diskussion zwischen west- und osteuropäischen Kirchen über die Systemgrenze hinweg. Es wird der Verdacht geäußert, dass jegliche gesellschaftsethische – besonders jede friedensethische – Diskussion stärker von Geheimdiensten und Regierungsinstitutionen der kommunistischen Staaten als von den Kirchen selbst bestimmt wurden.

Ein Bestandteil ökumenischer Bemühungen dieser Zeit sind die bilateralen Dialoge zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK), die von 1959 bis 1990 unter dem Namen „Arnoldshainer Gespräche" stattfanden; ein anderer die Gespräche zwischen dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK) und der ROK, bekannt unter dem Namen „Sagorsker Gespräche", von 1974 bis 1990.

In diesem Artikel soll anhand dieser beiden bilateralen theologischen Dialoge hinterfragt werden, ob der Verdacht zutrifft, dass die während der Dialoge erfolgte Behandlung friedensethischer Themen allein vor dem Hintergrund staatlich-kommunistischer Beeinflussung bewertet werden darf – oder ob ein solcher Umgang mit derartigen ökumenischen Diskussionen nicht erheblich zu kurz greift und manch wichtige Perspektive von vorneherein verschließt.

Heiko Overmeyer ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Ökumenischen Institut der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster.

Die Friedensthematik in der Diskussion: Nachträgliche Bewertungen

Aktuelle Veröffentlichungen, die sich mit den bilateralen theologischen Dialogen von Arnoldshain und Sagorsk beschäftigen, konzentrieren sich zumeist auf die systematisch-theologischen Ergebnisse dieser Gespräche. Fast schon verschämt wird in ihnen am Rande erwähnt, dass neben den theologischen loci auch über sozialethische Themen – im Regelfall die Friedensthematik – gesprochen wurde. Dabei wird die friedensethische Diskussion als obligatorisches Thema gesehen. Über diese Feststellung geht man in der Bewertung der sozialethischen/friedensethischen Diskussion bei den Dialogen selten hinaus. Das hat zur Konsequenz, dass sich der folgende Eindruck verfestigt: Zwar wurde im Verlauf des Arnoldshainer und des Sagorsker Dialoges über das Thema Frieden gesprochen, die Beschäftigung mit diesem Thema war allerdings anderen Interessen geschuldet als dem theologischen der beteiligten Kirchen; aus diesem Grund ist eine heutige Beschäftigung mit den festgehaltenen Dialogergebnissen zur Friedensethik nicht nötig.

Neben den theologischen Fragen wurden bei den Dialogen von Arnoldshain und Sagorsk auch sozialethische Themen, insbesondere die Friedensthematik, angesprochen.

Eine derartige Wertung scheint auf den ersten Blick gerechtfertigt zu sein, zumal sie nicht neu ist. Gleich von mehreren Seiten werden Begründungen angeführt, die darauf schließen lassen, dass die Beschäftigung mit der Friedensethik keine seriös theologische war: Klaus Schwarz weist darauf hin, dass mit der neuen politischen Ausgangslage die Notwendigkeit weggefallen sei, in das Kommuniqué der Dialoge „staatlich empfohlene friedenspolitische Formulierungen" einzuarbeiten.[1] Heinz Joachim Held verweist auf politische Erwartungen der sowjetischen Außenpolitik, die spürbar gewesen seien.[2] Und ganz offiziell hält das Kommuniqué des ersten Bad Uracher Gespräches zwischen EKD und ROK fest, dass die Dialogergebnisse zweideutige Formulierungen enthalten und die öffentliche Rede der Kirchen aus sozialisti-

[1] Vgl. Klaus Schwarz, Die Dialogbegegnung in Bad Urach – eine Einführung, in: Klaus Schwarz (Hrsg.), Bilaterale theologische Dialoge mit der Russischen Orthodoxen Kirche, Hermannsburg 1996, S. 261-267, hier S. 261.

[2] Vgl. Heinz Joachim Held, Schritte und Markierungen auf dem Weg der zwölf Arnoldshain-Gespräche, in: Schwarz, Dialoge (wie Anm. 1), S. 281-322, hier S. 285, 298.

schen Ländern natürlich eingeschränkt gewesen sei.[3] Am deutlichsten wird Vladimir Ivanov, der die Notwendigkeit sieht, die komplette ökumenische Sprache der Ökumene des Kalten Krieges zu entschlüsseln und die Dialoge von Arnoldshain und Sagorsk im Hinblick auf ihre doppeldeutige Sprache zu bewerten. Er sieht das Gewicht beider Dialoge durch die Behandlung der Friedensthematik deutlich gemindert, differenziert aber zwischen dem Arnoldshainer Dialog, der wenigstens ein Dialog auf hohem theologischen Niveau zu sein scheine, aber mehr und mehr auch auf das Friedensthema eingehen musste, und dem Sagorsker Gespräch, das von Anfang an auf Zweideutigkeit angelegt gewesen sei.[4] Ivanovs Kritik gipfelt in der Aussage: „Das gute Wort vom ‚Friedensdienst' verdeckte nicht selten die unguten politischen Ziele des Kreml."[5]

Diese Bewertungen wirken eindeutig, bilden aber nur die eine Seite der in Bad Urach I vorgenommenen Evaluierungen ab. Denn neben der vernichtenden Kritik an der Behandlung des Friedensthemas, wie sie besonders von Ivanov geäußert wird, stehen deutlich differenziertere Aussagen. Anzuführen und zu bedenken ist zunächst ein Votum von Held, der sich auf den Arnoldshainer Dialog bezieht. Er stellt in keiner Weise in Frage, dass die Dialoge politischen Interessen unterworfen waren – gibt aber gleichzeitig zu bedenken, dass auch die Kirchen selbst politische Interessen verfolgten, nämlich die Verständigung und Versöhnung der deutschen protestantischen Kirchen und der ROK nach dem Zweiten Weltkrieg und die gemeinsame Diskussion über die Wahrnehmung gesellschaftlicher und politischer Verantwortung durch die Kirchen auf innerstaatlicher wie auch auf internationaler Ebene. Nach Held umfassen diese Ziele die Herausforderungen von Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit. Als Indiz dafür, dass die beteiligten Kirchen ihre eigenen Interessen im Dialog durchaus wahrnahmen, sieht er die scharfen Konfrontationen im Gespräch, die es auch im Bereich der Friedensthematik zwischen beiden Delegationen gegeben hat. Gleichzeitig bewertet er die Behandlung des Friedensthemas als Ermöglichungsbedingung der Dialoge und gibt zu bedenken, dass dies von beiden Dialogpartnern so verstanden wurde. Die Gefahr der ideologischen Befangenheit gerade bei diesem Thema war also gegeben und den Dialogpartnern bewusst. Zugleich seien die Kirchen aber von ihrer Berufung zum Frieden

[3] Vgl. Kommuniqué, in: Schwarz, Dialoge (wie Anm. 1), S. 268-276, hier S. 272.

[4] Vgl. Vladimir Ivanov, Theologische Gespräche im Schatten des Totalitarismus, in: Schwarz, Dialoge (wie Anm. 1), S. 336-341.

[5] Ivanov, Gespräche (wie Anm. 4), S. 336.

Christi überzeugt gewesen und hätten daraus ihre Berufung zum Wirken auch für den irdischen Frieden abgeleitet – ohne zu verkennen, dass die Möglichkeiten, diese Berufung umzusetzen, sehr stark von den jeweiligen gesellschaftlichen Umständen und historischen Konstellationen abhingen und dass gerade bei der Behandlung des Friedensthemas darauf geachtet werden musste, Kirche in ihrem ethischen Einsatz auch Kirche bleiben zu lassen.[6]

Daneben ist das Bad Uracher Votum von Günther Schulz zu beachten, der als Teilnehmer der Sagorsker Gespräche die in Sagorsk 5 (1984) gefasste Überzeugung anführt, dass die Kirchen an aktuellen politischen Aufgaben der Zeit nicht vorbeisehen können. Die Sagorsker Gespräche seien daher von der damaligen Situation der Welt an der Schwelle der Selbstvernichtung geprägt worden. Schulz benennt folgende Grundlage für die Sagorsker Dialoge: In Absetzung zu Arnoldshain wollte man den Dialog auf den Zeugnisauftrag von Kirchen in sozialistischen Gesellschaften fokussieren und dessen theologische und praktische Konsequenzen bedenken.[7] Ohne Zweifel war gerade die Friedensethik einer der wenigen Bereiche, in denen Kirchen in sozialistischen Gesellschaften überhaupt aktiv Zeugnis ablegen konnten.

Natürlich lässt sich der Verdacht nicht ausräumen, dass die friedensethische Diskussion vorrangig ein politisch motiviertes und beeinflusstes Thema war. Ebenso verhält es sich mit der Annahme, dass das kirchliche Reden in diesen Dialogen, besonders in der Sagorsker Gesprächsreihe, bewusst doppeldeutig war. Müsste man aber in beiden Fällen nicht weitergehen und fragen, was die Dialogpartner mit ihrer möglicherweise zweideutigen Rede im Bereich der Friedensethik sagen wollten und welche politischen Ziele sie vielleicht selber in diesem Bereich verfolgten? Und müsste nicht gefragt werden, auf welche Weise die beteiligten Kirchen in diesen Dialogen doch ernsthaft zum Thema Frieden zu reden versuchten, gerade weil ihnen der politische Druck bewusst war? Könnte es nicht sein, dass in der Bewertung der Arnoldshainer und Sagorsker Gespräche ein nicht unwichtiges Diskussionsfeld vernachlässigt wird, wenn man vorschnell die Behandlung der Friedensethik als wertlos kritisiert?

Man kann punktuell einige Inhalte der friedensethischen Diskussion des Arnoldshainer Dialoges benennen und fragen, vor welchem Hinter-

6 Vgl. Held, Schritte (wie Anm. 2), S. 285-287, 298 f.

7 Vgl. Günther Schulz, Die sieben Sagorsker Gespräche 1974-1990, in: Schwarz, Dialoge (wie Anm. 1), S. 323-335, hier S. 326-329.

grund die Friedensethik im Dialog mit der ROK diskutiert wurde. Eine solche Konzentration auf den Dialog zwischen EKD und ROK bietet sich an, denn die von Ivanov geäußerte Kritik trifft in besonderem Maße die EKD als die am Dialog beteiligte Kirche, die nicht im politischen Herrschaftsbereich des Kreml lag – und daher am wenigsten in der Situation war, das Problem des Friedens aufgrund politischen Drucks im Dialog thematisieren zu müssen.

1963 wurde im Hinblick auf die Friedensproblematik festgestellt, dass die Kirchen gemeinsam zum Dienst an der Menschheit, der den irdischen Friedensauftrag enthalte, berufen seien.

Aspekte der friedensethischen Diskussion im Arnoldshainer Dialog: Zeitgenössische Bewertungen

Anhand der Kommuniqués und Thesen kann man feststellen, dass eine friedensethische Diskussion erstmals während des zweiten Gespräch des Arnoldshainer Dialogs im Jahre 1963 stattfand. Im Hinblick auf die Friedensproblematik wird zum einen festgestellt, dass die Kirchen gemeinsam zum Dienst an der Menschheit, der den irdischen Friedensauftrag enthalte, berufen seien. Dies beinhalte neben der ökumenischen Zusammenarbeit in diesem Bereich auch die Zusammenarbeit mit allen andersdenkenden Menschen guten Willens. Zum zweiten wird das Ziel dieses Friedensdienstes benannt: Ein Leben ohne Misstrauen zwischen den Staaten und ohne die Furcht vor Vernichtung zu ermöglichen. Beide Aussagen werden in Arnoldshain 3 wiederholt; dabei treten einige Konkretisierungen hinzu: Die Kirchen mögen sich im Zuge der Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens dabei helfen, einen allein auf Hass fußenden Anti-Kommunismus abzubauen, und dazu beitragen, Krieg als ein Mittel der Politik generell zu ächten. Zudem wird erstmals im Rahmen des Arnoldshainer Dialogs betont, dass das Wirken von Kirchen in Gesellschaft und Welt von den jeweiligen gesellschaftlichen und politischen Umständen bestimmt wird, und offen vor der Annahme gewarnt, die entzweite Welt könne sich aus eigener Kraft erlösen. In Ergänzung dazu wird in Arnoldshain 4 formuliert, wie die Erscheinungen des Bösen in der Welt konkret zu fassen sind. Genannt werden die Phänomene Egoismus, Rassenhetze, Angriffskrieg, soziale Ungerechtigkeit und Unterdrückung. Die Forderung nach Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens gegen diese Erscheinungsformen des

Bösen – auch über die Systemgrenzen hinweg – wird mit dem göttlichen Versöhnungswerk legitimiert. Im Rahmen der folgenden Begegnungen wird diese Position wiederholt und bekräftigt. Erst mit Arnoldshain 9 (1981) kommt es zu einem qualitativen Zuwachs: Da die Kirchen weder fähig noch befugt seien, politische Macht an sich zu nehmen und auszuüben, sei ihre einzige Einflussmöglichkeit in Zeiten von politischen Spannungen, immer wieder zu Verhandlungen aufzurufen. Daneben gebe es aber einen Bereich, in dem die Kirchen praktisch helfen könnten, die Ziele Überwindung von Misstrauen und Förderung von Verständigung und Zusammenarbeit zwischen den Völkern zu erreichen: die Erziehung zum Frieden. Im Rahmen der Verurteilung des Krieges als Mittel zur Austragung von Konflikten kommt es in Arnoldshain 10 (1984) zur Verurteilung des Atomkrieges und zur Bewertung dieses Krieges als Versündigung gegen Gott. Erneut wird – in diesem Fall vor dem Hintergrund der Ausweitung der Rüstung auf den Weltraum – die Schaffung einer Atmosphäre des Vertrauens zwischen den Staaten angemahnt. In Arnoldshain 11 (1987) wird darüber hinaus eine Mitarbeit der Christen an der Verwirklichung einer internationalen Ordnung angemahnt, in der eine Bedrohung durch Krieg ausgeschlossen ist. Einen sichtbaren Abschluss findet die friedensethische Diskussion mit Arnoldshain 12 (1990): Hier wird der Fokus weniger auf die Problematik des Friedens und mehr auf den Bereich der Diakonie gelegt.

Betrachtet man allein diesen kurzen und sicher rudimentären Überblick über die Ergebnisse der friedensethischen Diskussion des Arnoldshainer Dialoges, so kann die Bewertung unterschiedlich ausfallen: Ohne Zweifel wird man Anhaltspunkte dafür finden können, dass einige vertretene Positionen mit sowjetischen Positionsformulierungen übereinstimmen. Genauso gut kann man aber auch vermuten, dass sich einige Formulierungen auch gegen die Politik der Sowjetunion wenden ließen. Es ist also zu fragen, mit welchem Bewusstsein die Vertreter gerade der EKD den oben angeführten friedensethischen Formulierungen zustimmten. Um auf diese Frage eine befriedigende Antwort zu erhalten, sollen zum einen zwei publizierte Bewertungen des Arnoldshainer Dialoges von 1975 beziehungsweise 1985 und zum zweiten ein kircheninternes Positionspapier zur Diskussion der Friedensethik mit der ROK aus dem Jahr 1982 befragt werden.

Fairy von Lilienfeld sieht in ihrer Bewertung von 1975 das Problem für die ROK, dass jede ihrer öffentlichen Äußerungen von staatlicher Seite genau wahrgenommen werde und sofortige praktische Konsequen-

zen für die Kirche nach sich ziehen könne. Für Kirchen im Westen bestehe dagegen das Problem, alleine solche Stimmen aus der ROK vernehmen zu können, denen das Privileg zukomme, reden zu dürfen.[8]

Reinhard Slenczka problematisiert 1985 die Ebene der Begegnung: Kirchen begegnen sich nie in einem gesellschaftlichen Vakuum, was besonders für die Begegnung mit der ROK zutreffe. Gleichzeitig habe ein politisches Engagement von Christen und ihren Kirchen einen festen Platz im Leben der Kirchen. In diesem Kontext liegen für Slenczka nicht nur Probleme der Begegnung zwischen EKD und ROK, sondern auch Chancen: Die christliche Gemeinschaft könne auch dann erhalten bleiben, wenn menschliche und politische Zertrennungen das Leben prägen. Zwar werde im Dialog auch deutlich der politische Einfluss spürbar und die EKD werde gleichsam in die Kompromisse hineingezogen, die die ROK gegenüber ihrem Staat eingehen müsse – was bezogen auf die Dialoge besonders die friedensethischen Fragestellungen betreffe. Dennoch seien auch diese Fragestellungen und die Diskussion über sie ernst zu nehmen. Als Begründung seiner Haltung führt er unter anderem an, dass die Beiträge zu diesem Thema eine gute Form wahrten und dass sich die Diskussionen über die friedensethischen Themen nicht von denen unterscheide, die die Kirchen im Westen diesbezüglich miteinander führten.[9]

Neben diesen publizierten Bewertungen gibt es ein nicht veröffentlichtes Positionspapier der EKD von 1982, das Rückschlüsse darauf zulässt, mit welchem Bewusstsein die EKD das Friedensthema in Gesprächen mit der ROK thematisieren wollte – und darauf, welchen Wert man derartigen Gesprächen zumaß. Dieses Papier entstand vor dem Hintergrund einer Reise des Rates der EKD in die Sowjetunion. In einem ersten Schritt wird hier gefragt, welche Gründe es für die ROK geben könne, sich derart stark auf dem Gebiet des Friedens zu engagieren. Dabei wird zunächst auf eine schon zur damaligen Zeit angeblich oft gegebene Begründung verwiesen, nach der diese Beschäftigung im Interesse der sowjetischen Regierung liege. Offen gelassen werde bei der Erwähnung dieser Begründung immer, ob sich das Verhalten der ROK auf reine Taktik oder wirkliche Überzeugung zurückführen lasse. Der Verfasser des Papiers betont in diesem Zusammenhang, dass sich zwar

[8] Vgl. Fairy von Lilienfeld, Zum augenblicklichen Stand des Dialogs westlicher Christen mit der russischen Orthodoxie, in: Una Sancta 30 (1975), S. 106-126, hier S. 123 f.

[9] Vgl. Reinhard Slenczka, 25 Jahre theologische Gespräche zwischen Evangelischer Kirche in Deutschland und Moskauer Patriarchat, in: Ökumenische Rundschau 34 (1985), S. 446-467, hier S. 447-450, 463-465.

viele Äußerungen der ROK in der friedensethischen Diskussion an staatliche sowjetische Äußerungen anlehnen; dennoch seien viele Aussagen keineswegs deckungsgleich. Somit sieht er die Notwendigkeit, nach einer anderen Begründung für das untersuchte Phänomen zu suchen.

Auf der Suche nach dieser anderen Begründung stößt der Verfasser auf zwei Punkte. Zum einen gebe es eine nach außen sichtbare systematische Beschäftigung der ROK mit der Friedensethik erst seit dem Beginn von ökumenischen Kontakten in den 1960er Jahren. Zum zweiten verstehe die ROK ihre Friedensarbeit im Horizont des göttlichen Versöhnungsangebotes, durch das der Mensch notwendigerweise zum irdischen Friedensstifter werde. Vor diesem Hintergrund kommt er zu der Schlussfolgerung, dass die friedensethischen Bemühungen der ROK mehr seien als ein reines Zugeständnis an die Sowjetunion und als die Erfüllung eines Regierungsauftrages. Sie seien vielmehr genuines Anliegen der ROK, auch wenn der Staat natürlich versuche, diese Arbeit im eigenen Sinne zu nutzen. Für die EKD bestehe damit – und dies sei dann ein Ziel der friedensethischen Diskussion zwischen EKD und ROK – die Möglichkeit, die friedensethische Diskussion mit der ROK als ein Element der Kooperation zwischen den verschiedenen Machtblöcken zu nutzen, in dem ein Austausch über gegenseitige Absichten und Befürchtungen stattfindet.[10]

Diese drei unterschiedlichen Stimmen zur Bewertung der friedensethischen Diskussion im Dialog zwischen EKD und ROK legen zwei Schlussfolgerungen nahe: Einerseits darf bei einem heutigen Blick auf die friedensethische Diskussion im Rahmen der Arnoldshainer Dialoge nicht vergessen werden, dass sie staatlichen Einflussversuchen unterlag und manchmal sicherlich auch erlegen ist. Diese Feststellung darf aber andererseits nicht dazu führen, im nachhinein alle friedensethischen Ergebnisse des bilateralen Dialoges als quasi-staatliche Äußerungen und somit als komplett wertlos zu verurteilen. Gerade die angeführte interne Positionsbestimmung verdeutlicht, dass den Delegationen der EKD die staatlichen Einflussnahmen im Bereich Friedensethik auf sowjetischer Seite in einem hohen Maße bewusst waren – dass dieser friedensethischen Diskussion aber zugleich ein großer Wert beigemessen wurde.

Ein abschließender kurzer Blick auf zwei grundsätzliche Motivatio-

[10] Vgl. Innere Positionsformulierung für die Reise einer Delegation des Rates der EKD zu Kirchen in der Sowjetunion vom 12.06. bis zum 25.06.1982. Die Friedensarbeit der Russischen Orthodoxen Kirche, Evangelisches Zentralarchiv in Berlin, Bestand EZA 6/96/759.

nen des Arnoldshainer Dialoges kann verdeutlichen, warum für die EKD die friedensethische Diskussion im Rahmen dieses Dialogs mit der ROK wichtig war.

Friedensethisches Handeln: Ein mögliches Motiv der Begegnung?

Grundsätzlich wird ein Unterschied zwischen der Arnoldshainer und der Sagorsker Dialogreihe immer wieder betont: Während Sagorsk sich auf die Frage nach dem Zeugnisauftrag von Kirchen in einer sozialistischen Gesellschaft und die daraus erwachsenden theologischen und praktischen Konsequenzen konzentrierte, sei Arnoldshain auf die dogmatischen loci fixiert gewesen. Aufgrund dieser grundsätzlichen Differenz könnte man vermuten, dass die friedensethische Diskussion eher in den Bereich des Sagorsker Dialoges einzubetten gewesen sei. Und tatsächlich nimmt die friedensethische Diskussion dort einen größeren Raum ein als im Arnoldshainer Dialog. Aber auch in Arnoldshain war die friedensethische Diskussion, wie oben verdeutlicht, von Bedeutung. Und dies könnte mit den Motiven zusammenhängen, die eine Grundlage des Arnoldshainer Dialoges waren.

Bei einem heutigen Blick auf die friedensethische Diskussion darf nicht vergessen werden, dass sie staatlichen Einflussversuchen unterlag und manchmal sicherlich auch erlegen ist.

Held sieht die Dialoge als Teil und Folge einer kirchlichen Suchbewegung, die sowohl im Geist der Ökumenischen Bewegung als auch im Zeichen des beginnenden Kalten Krieges stand. Ein aufschlussreiches Dokument dieser Suchbewegung ist ein 1956 entworfener Fragebogen, der zum Grundlagenpapier des Arnoldshainer Dialoges wurde. In diesem Dokument werden verschiedene in einem Dialog zwischen EKD und ROK zu behandelnde Themen genannt. Neben dogmatischen Problemen taucht auch die Forderung auf, dass in einem solchen Dialog in Ergänzung zur Lehre der Kirche auch ihr geschichtlicher Ort wahrgenommen werden müsse.[11] Über diesen bilateralen Kontext hinaus

[11] Vgl. Held, Schritte (wie Anm. 2), S. 282 f., und Slenczka, Gespräche (wie Anm. 9), S. 452. Der Fragebogen findet sich in: Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hrsg.): Tradition und Glaubensgerechtigkeit. Das Arnoldshainer Gespräch zwischen

erwähnt Held außerdem den Zusammenhang des bilateralen Gespräches mit der Ökumenischen Bewegung. Für die Motivation eines Gesprächs mit der ROK sei die folgende Vorgabe der Vollversammlung des ÖRK von Evanston 1954 bedeutsam gewesen: Angesichts einer auseinandergebrochenen und gespaltenen Welt sollen sich die Vertreter von Kirchen, zwischen deren Ländern Spannungen bestehen, zur Förderung der Versöhnung gegenseitig besuchen. Angesichts einer solchen Einbettung des Arnoldshainer Dialoges und angesichts der historischen Umstände, in denen diese Begegnung stattfand, kann es nicht verwundern, dass auch der friedensethischen Diskussion ein wichtiger Platz zukam – selbst dann, wenn man sich auf die theologischen loci konzentrieren wollte.

Die friedensethische Diskussion in den Dialogen: Eine differenzierte Beurteilung

Offensichtlich lässt sich die friedensethische Diskussion im Arnoldshainer Dialog nicht allein staatlich-kommunistisch motiviert und beeinflusst bewerten. Andererseits ist es ebensowenig möglich, eine derartige Beeinflussung auszuschließen. Es lohnt sich, genauer hinzuschauen und zu fragen, welche Elemente der friedensethischen Diskussion kirchliche Positionen und welche vielleicht Konsequenzen eines wie auch immer gearteten staatlichen Drucks darstellen. Akzeptiert man die Möglichkeit, dass in den angesprochenen Dialogen auch im Bereich der Friedensethik ernsthafte und fruchtbare Arbeit geleistet wurde, so stellt sich hier – ähnlich wie im systematisch-theologischen Bereich – die Frage, was erreicht worden ist: Was bedeuten die verschiedenen Aspekte im Bereich der Friedensethik damals wie heute? Wie kann der damalige Kontext der Gespräche beschrieben werden? Waren beispielsweise die Arnoldshainer und Sagorsker Gespräche auf irgendeine Art vernetzt und miteinander in Beziehung gesetzt worden? Ergeben sich Konsequenzen für den heutigen Bad Uracher Dialog? Es mag sein, dass die Beantwortung dieser Fragen zu einem ernüchternden Ergebnis führt. Aber eine solche Vorgehensweise würde den kirchlichen Dialogbemühungen im Kalten Krieg eher Gerechtigkeit und Lauterkeit widerfahren lassen als manches vorschnell gefällte Urteil.

Vertretern der Evangelischen Kirche Deutschlands und der Russischen Orthodoxen Kirche vom Oktober 1959, Witten 1961, S. 76-79.

Zahl ist nicht gleich Zahl – Angaben zur Romabevölkerung im östlichen Europa

Es ist sehr schwierig, zuverlässiges statistisches Material über die Roma zusammenzutragen. Joachim Krauß M. A., der sich im Rahmen seiner Magisterarbeit an der Humboldt-Universität in Berlin schwerpunktmäßig mit der Situation der Roma in Rumänien befasst hat, hat einige Kerndaten gebündelt, die im Folgenden vorgestellt werden.

Schätzungen zufolge gibt es gegenwärtig weltweit 12 Millionen Roma. Für Europa wird von einer Gesamtbevölkerung von über 8 Millionen ausgegangen, wobei die überwiegende Mehrheit der europäischen Roma (6 Millionen) in den Ländern Ost- und Südosteuropas lebt.

Diese Angaben, die sich in wissenschaftlichen Studien und in den Veröffentlichungen internationaler Gremien finden, erscheinen eindeutig und unproblematisch. Jedoch sind die Zahlen nur die Summe aus Schätzungen über die Romabevölkerung in den einzelnen Ländern. Darunter sind die Zahlenangaben zum östlichen Europa als besonders unsicher anzusehen. Wie aus der folgenden Tabelle ersichtlich wird, liegt in zahlreichen Fällen eine große Spannbreite zwischen den Angaben. Die Gründe hierfür sind vielschichtig. So beruhen die von Wissenschaftlern und/oder Menschenrechtsorganisationen vorgenommenen Schätzungen nicht auf einheitlichen Kriterien. Unter anderem wird die Frage, wer Roma ist, von Betroffenen und Schätzenden unterschiedlich beantwortet, sodass die Schätzungen auf Selbst- oder Fremdzuweisung beruhen. Dieses Merkmal schlägt sich auch in den Ergebnissen offizieller Volkszählungen nieder. Sofern vorhanden, wurden sie in die Tabelle aufgenommen. Allerdings ist davon auszugehen, dass die offiziellen Angaben nur einen Teil der Romabevölkerung erfassen. Die großen Unterschiede zu den geschätzten Daten lassen verschiedene Autoren zum arithmetischen Mittel aus offizieller und geschätzter Zahl greifen. Es kann nicht ausgeschlossen werden, dass die damit gewonnenen Angaben der Realität näher kommen; als zuverlässig kann dieses Vorgehen allerdings nicht gelten. Ein Lösungsansatz besteht in der Durchführung von Lokalstudien. Diese ergaben beispielsweise im rumänischen Fall, dass die Zahl der Roma um das Zwei- bis Dreifache über den offiziellen Angaben liegt. Dieses Ergebnis lässt sich für Rumänien mit Einschränkungen verallgemeinern, eine Übertragung auf andere Länder ist jedoch unzulässig. Wissenschaft und Politik werden somit auch zukünftig nicht mit exakten Zahlen über die Roma in Osteuropa operieren können. In diesem Sinne kann die nebenstehende Aufstellung nur eine Orientierungshilfe darstellen.

Die zusammengefassten Daten bleiben ohne erläuternde Randbemerkungen reine Zahlenkolonnen. Von Bedeutung ist, dass sich die Roma nicht nur länderübergreifend, sondern auch innerhalb eines Landes stark unterscheiden, d. h. die Zahlen geben eine sprachlich, kulturell, konfessionell, sozial und soziostrukturell überaus heterogene Bevölkerung wieder. Die verschiedenen Eigenbezeichnungen und das damit einhergehende Verständnis von Gruppengrenzen stehen der Verallgemeinerung von Aussagen entgegen.

Zu beachten ist auch, dass die regionale Verteilung in den Ländern unterschiedlich ist. So findet sich in der Slowakei und Ungarn eine Mehr-

Romabevölkerung in Osteuropa nach Volkszählungen und Schätzungen. Die Erhebungszeiträume der Volkszählungen erstrecken sich über die Jahre 1989 (ehemalige Sowjetunion) bis 2002 (Rumänien).

Region	Land	Volkszählung		Schätzung	
		Absolut	Prozent	Minimum	Maximum
Osteuropa	Polen	k.A.	k.A.	15.000	50.000
	Tschechien	11.716	0,11	150.000	300.000
	Slowakei	89.920	1,67	458.000	520.000
	Ungarn	190.046	1,87	550.000	800.000
Osteuropäische Länder der ehemaligen Sowjetunion	Estland	k.A.	k.A.	1.000	1.500
	Lettland	7.955	0,33	2.000	3.500
	Litauen	3.000	0,07	3.000	4.000
	Moldova	11.600	0,26	20.000	25.000
	Russland	152.939	0,11	20.000	400.000
	Ukraine	47.914	0,10	48.000	60.000
	Weissrussland	11.283	0,11	10.000	15.000
Südosteuropa	Albanien	1.261	0,03	90.000	120.000
	Bosnien-Herzegowina	9.092	0,23	35.000	80.000
	Bulgarien	370.908	4,67	500.000	1.000.000
	Kroatien	6.695	0,15	18.000	300.000
	Makedonien	43.900	2,15	110.000	260.000
	Rumänien	535.250	2,47	1.410.000	2.500.000
	Slowenien	2.293	0,12	7.000	10.000
	Serbien-Montenegro	143.519	1,34	400.000	600.000

Quellen: Liégeois, J.-P., Gheorghe, N.: Roma/Gypsies: A European Minority, London 1995; Druker, J.: Present but unaccounted for, in: Transition 4, 1997; Barany, Z.: The East European Gypsies, Cambridge 2002; European Roma Right Center – http://www.errc.org/publications/factsheets/numbers.shtml.

heit der Roma in ökonomisch benachteiligten Regionen im Osten bzw. Nordosten des jeweiligen Landes. In Rumänien und Bulgarien ist hingegen keine regionale Konzentration zu verzeichnen. Die Stadt-Landverteilung der Roma differiert ebenfalls.

Die Randbemerkungen sind um weitere Hinweise zu ergänzen. Für Regierungen kann es von Interesse sein, die Zahl der Roma in den Statistiken zu minimieren, um auf diesem Wege fehlenden Handlungswillen zu verdecken. Die Vertreter von Romaorganisationen hingegen erhöhen ihr politisches Gewicht über einen höheren Bevölkerungsanteil der Roma. Damit wächst gleichzeitig die Sorge westeuropäischer Regierungen um die Roma als Migrationspotenzial.

Diese Anmerkungen sprechen nicht gegen die Erhebung statistischer Daten über Roma. Sie sollen vielmehr die Notwendigkeit verdeutlichen, die dahinter verborgenen Interessen und Ziele zu berücksichtigen.

József Lankó

„Ihr seid im Herzen der Kirche, weil ihr soviel gelitten habt."

Zigeuner in Ungarn

Über die Anzahl der in Ungarn lebenden Zigeuner[1] gibt es keine genauen statistischen Daten. Nach Schätzungen beträgt sie zwischen 600.000 und 800.000, ca. 6-8 % der Bevölkerung. Die Mehrheit von ihnen, 71 %, bilden die *Romungro,* ausschließlich ungarisch sprechende Zigeuner. Sie leben hauptsächlich in Nordostungarn und in Budapest. Von ihnen kommen die berühmten Zigeunermusiker. 21 % der Zigeuner sind *Roma,* ihre Muttersprache ist Romanes. Sie leben über ganz Ungarn verteilt. Ihre traditionellen Berufe sind Händler, Schmied, Messerschleifer und andere Handwerksberufe. 8% sind *Beasch* – Zigeuner, die von sich behaupten „zigeunerisch" zu sprechen; in Wirklichkeit ist ihre Muttersprache jedoch archaisch rumänisch. Ihre traditionellen Berufe sind Korbflechter und Holztrogmacher. Die Mehrheit von ihnen lebt in den Südkomitaten von Transdanubien (Baranya, Sopron, Zaia, Toina).

Die Zigeuner leben als *Nomaden.* Ihr Leben wurzelt und spielt sich in der Familie ab, ohne Familie ist ihr Leben unvorstellbar. Alleinstehende Zigeuner gibt es nicht. Die Familie sichert den Unterhalt und Sicherheit des Einzelnen. Das Nomadenleben ist der Grundstein für den traditionellen Zusammenhalt der Zigeuner.

Leben am Rande

Der politische und wirtschaftliche Zusammenbruch des Ostblocks veränderte das Leben der Zigeuner völlig. In Osteuropa und besonders in Ungarn wurden Massen von Zigeunern an den Rand der Gesellschaft getrieben, sie leben heute ausgegrenzt, verachtet, in unmenschlichem Elend, oft in ghettoähnlichen Situationen. Ihre traditionellen Berufe und ihre unausgebildete Arbeitskraft wird von der Gesellschaft nicht mehr gebraucht. Diese bietet ihnen zur Beruhigung ihres

[1] Das Wort „Zigeuner" habe ich bewusst benutzt, da bei uns die Bezeichnung „Roma" nur eine engere Gruppe bedeutet.

Pfarrer Józef Lankó ist Zigeunerseelsorger in Alsószentmárton (Diözese Pécs/Ungarn).

Gewissens höchstens eine symbolische Sozialhilfe an. Viele Zigeuner flüchten vor dieser Aussichtslosigkeit in den Alkoholismus. Einige versuchen, ihren Lebensunterhalt durch Geschäfte, die sich an der Grenze der Legalität bewegen, zu sichern (Devisentransaktionen, Alkohol- und Zigarettenschmuggel). Andere brechen aus der Spannung zwischen dem eigenen Elend und der in den Medien und durch die Konsumgesellschaft geschaffenen Scheinwelt aus und stürzen sich in die Kriminalität. Das dient dann einigen politischen Gruppierungen als Vorwand, von anderen Problemen der Gesellschaft abzulenken und die Zigeuner als Sündenbock zu benutzen. Sie fallen oft dem neuerwachten *Rassismus* und Nationalismus zum Opfer.

Herkömmliche Strukturen verlieren an Kraft

Die Arbeitslosigkeit ist nicht ausschließlich ein finanzielles Problem, vielmehr zerstört sie die traditionellen Familienstrukturen. Arbeitslosigkeit und Verarmung zerrütten den Zusammenhalt und die *Solidarität* der Zigeuner.

- Die *Männer* sind den ganzen Tag zu Hause, verlieren als Väter jedes Ansehen. Sie können nicht verkraften, dass ihre Arbeitskraft nicht mehr gebraucht wird und sie ihre Familie nicht mehr versorgen können; sie fallen jetzt ihren Familien zur Last. Parallel dazu ist der Alkoholausschank als einzige Unternehmensform in den Dörfern entstanden. In diesen Lokalen kann man sogar auf Kredit trinken. Gewissenlose Menschen stellen in der Nähe von den Lokalen Spielautomaten auf. Die Väter ersticken ihre Unbeholfenheit durch Alkoholrausch oder versuchen ihr Glück an den Spielautomaten. Die Tragödie des ungarischen Sozialhilfesystems besteht darin, dass ein arbeitsloser Zigeuner den Lebensunterhalt seiner Familie am besten mit seinem Tod sichern kann. Dann bekommt nämlich seiner Familie statt der völlig unzureichenden Sozialhilfe eine Waisen- und Witwenrente, aus denen eine Familie mit z. B. drei Kindern anständig leben kann. Noch schlimmer ist es, wenn in der Familie ein oder zwei Elternteile suchtkrank sind; besonders für die Kinder wird das Leben dann zur Hölle. Die Kinder dieser Familien leben in ständiger Angst und Unsicherheit.
- Die *männlichen Teenager* haben ein falsches und verzerrtes Männerbild und ahmen ihre Väter nach. Früher verrichteten die 16-jährigen Jungen – in der Zigeunergesellschaft ist man in diesem Alter volljährig – harte körperliche Arbeit. Heutzutage haben sie keine Möglichkeit dazu, und so entwickelt sich in ihnen kein Verantwortungsbewusstsein. Der Gegensatz zwischen bunter Reklamewelt der Konsumgesellschaft und eigenem Elend treibt viele in die Kriminalität.
- Die Ehen werden unter dem Einfluss der Medien labiler; die *Mädchen* sind in einer hoffnungslosen Lage, viele werden in die Prostitution getrieben. Bei den Zigeunern kommt oft vor, dass ein Mädchen nach den Gebräuchen ihres

Volkes bereits mit 13 oder 14 heiratet. Die Starrheit des Schulsystems führt dann dazu, dass die Mädchen wegen Gefährdung der anderen von der Schule verwiesen werden.

In den Zigeunerfamilien herrschen eigenartige Eigentumsverhältnisse. Die einzelnen Gegenstände und Sachen sind eher Familieneigentum als persönliches Eigentum. Den auf dem Haken hängenden Mantel zieht nicht unbedingt der Besitzer an, sondern derjenige, der ihn gerade braucht. Die Zigeunerfamilien respektieren traditionell das Privateigentum von anderen Zigeunerfamilien oder von Nicht-Zigeunerfamilien. Heute hingegen werden Einbrüche und Diebstähle immer häufiger.

Die Beziehung der Zigeuner zur Außenwelt der Bauern hat sich verändert. Früher war die Mehrheit der Felder, Wälder und Weinberge Staatseigentum. Allgemeiner Brauch war, dass man alles, was man unter die Finger bekam, mit nach Hause nahm. Niemand hat dies als Diebstahl angesehen. Heute, nach der Privatisierung, nehmen die Zigeuner weiterhin alles mit nach Hause. Aber die Bauern sehen das mit anderen Augen. Ihr Eigentum wird geplündert: aus den Gärten verschwindet das Gemüse, aus den Wäldern das Brennholz, von den Maisfeldern der Mais. Sehr schnell entwickelt sich Misstrauen gegenüber der Zigeunergesellschaft, und bestehende Vorurteile werden gestärkt.

Die Zigeuner bewegen sich in der Außenwelt unsicherer. Früher, als sie in staatlichen Arbeitsplätzen arbeiteten, fuhren sie jeden Tag in die Städte und waren mit Nichtzigeunern zusammen. Heute kommt vor, dass sie monatelang nicht in die Stadt kommen. Besonders für die Jugendlichen wird diese Welt immer fremder.

Unsere Geschwister

Jesus schickte uns zu allen Völkern, um das Evangelium zu verkünden. Gleich zu welcher Rasse oder Religion sie gehören, alle Menschen sind unsere Geschwister, geliebte Kinder Gottes. Wenn wir das *Hauptgebot* Jesu ernst nehmen, dann dürfen wir nicht nur ein Almosen verteilen, das auf den Tischen der Reichen übrig geblieben ist. Wir entziehen den Armen ihre menschliche Würde, wenn wir bestimmen, was sie brauchen, wenn wir ihre Bedürftigkeit nach unserem Maß beurteilen. Wir entziehen ihnen ihre menschliche Würde, wenn wir ihnen nur das Allernötigste geben, aber nicht mehr, keine Freude und Glück. Wir entziehen den Armen ihre menschliche Würde, wenn wir bestimmen, wie sie lieben sollen, wie viele Kinder sie bekommen sollen, welche Ausbildung sie zu akzeptierten Bürgern macht.

Nur wenn wir sie kennen lernen – was biblisch lieben lernen bedeutet –, wenn wir ihre Kinder in den Arm nehmen, auch wenn sie schmutzig sind, nur wenn wir ihre Einladung zu einer Tasse Kaffee annehmen, nur wenn wir sie zu uns nach Hause einladen, nur dann können wir vom Teilen reden. *Gegenseitige*

Beachtung ist das Maß unseres biblischen Verhaltens. Unsere Zuwendung darf *mit keinem Umerziehungsversuch* verbunden sein.

Wenn wir Projekte planen und organisieren, müssen wir wissen, dass die Zigeuner anders sind als wir und dass sie anders bleiben wollen. Uns verbindet mit ihnen der Glaube an den einen Gott, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. In einem Zeitalter, in dem die Religionsunterschiede oft mit Nationalismus verbunden sind und zu Krieg und Elend führen, kann die Arbeit der Kirche ein Zeichen setzen, dass wir als Kirche anders sind und uns um den Frieden bemühen.

Zigeunerpastoral – wir fangen nicht bei Null an

Die Zigeuner leben seit Jahrhunderten mitten unter uns. Zwar sind die meisten getauft, dennoch gab es bislang keine spezielle Zigeunerpastoral in der ungarischen Kirche. Erst 1999 wurde von den Bischöfen für jede Diözese ein verantwortlicher Priester ernannt. Wir fangen nicht bei Null an, weil zu allen Zeiten Laien, einzelne Priester und Ordensleute die Zigeuner entdeckten und ein Herz für sie zeigten. Immer aber waren sie Außenseiter innerhalb der Kirche.

Im November 1999 kamen aus ganz Ungarn engagierte Christen zusammen, um ihre Erfahrungen mit den Zigeunern auszutauschen, Kontakte zu organisieren und eine flächendeckende Pastoral zu beginnen. Auf Wunsch der Teilnehmer treffen wir uns inzwischen jährlich. Das Treffen wurde durch die Unterstützung von Renovabis und die Zigeunerseelsorge der Erzdiözese Paderborn ermöglicht. Wir stellten dabei fest:

- Es gibt Ordensgemeinschaften, die mit den Zigeunern leben, Leben, Freude und Leid mit ihnen teilen.
- Es gibt eine Reihe von Gemeindepfarrern, die sich um die Zigeuner sorgen, ein Herz für sie haben, anfangs für die Kinder, bei der Vorbereitung auf die Sakramente, dann aber auch für die Familien, bei ihrer Sorge um die Ausbildung und um Arbeit.
- Oft sind es nicht die Pfarreien, sondern die Pfarrer und Kapläne, an denen dann die Zigeuner hängen. Sie vergessen nicht, wer ihnen gut war, und bleiben diesen Geistlichen auch bei Versetzung in andere Gegenden treu.
- Es gibt inzwischen viele Schul- und Ausbildungsprogramme für Zigeunerkinder und -jugendliche. Sie reichen von Kindergartenprojekten, über Schularbeitshilfen und Eliteförderung bis hin zu Maßnahmen, durch die die Kultur der Zigeuner erhalten werden soll.
- Es gibt Versuche der Arbeitsämter, in Zusammenarbeit mit den Kirchen die Ausbildungsförderung zu organisieren und neue Berufe für junge Leute zu entdecken.
- Auch von den Universitäten („Romologie") wird der Kontakt zur Kirche gesucht.

- Einzelne Personen und Jugendverbände (z. B. Pfadfinder) engagieren sich in Wohnvierteln der Zigeuner.

Zigeunerkinder

Für die Zigeunerfamilien und besonders die Kinder ist eine Bildungsinstitution (angefangen mit den Kindergärten) eine von der Außenwelt aufgezwungene Institution. Wie den Zigeunern die Sprache und die Welt der Schule fremd sind, genauso ist für die meisten Pädagogen die Innenwelt der Zigeunerfamilien fremd. Jahrzehntelang haben die einsprachigen Pädagogen die Zweisprachigkeit der Zigeuner als eine Behinderung angesehen. Oft haben Kinder und Pädagogen darunter gelitten, dass das Bildungssystem den Begriff der Person nicht kannte. Das System hat versucht, die Zigeunerkinder nach den allgemeinen Regeln und Erwartungen zu lehren. Das war zum Scheitern verurteilt. Ein großes Problem ist es, den Kindern der verarmten Familien die Möglichkeit zum Lernen so zu sichern, dass sie ihre Identität bewahren können. Eigene Schulen nur für Zigeunerkinder sind keine Lösung.

Auf der Mittelschulebene bildet die Stiftung Collegium Martineum ein beispielhaftes Experiment, das durch die finanzielle Unterstützung von Renovabis und durch die gemeinsame pädagogische Konzeption von Lothar Weiß und einigen ungarischen Pädagogen zustande gebracht wurde. Das Collegium Martineum versucht, das Familienmodell der Zigeuner abzubilden. Das Kollegium bietet ein Zuhause und seelische, geistliche und finanzielle Unterstützung für das Lernen. Daneben müssen die Jugendlichen sich aber jeden Tag mit den Erwartungen der Außenwelt auseinandersetzen.

Für die Zigeunerkinder ist der Eintritt in die Schule oder in den Kindergarten ein Eintreten in eine fremde Welt. In Alsószentmárton ist es natürlich, dass alle zigeunerisch reden. Die Kinder fangen im Kindergarten an, die ungarische Sprache zu lernen. Vielen gelingt dies schnell, es gibt aber auch Kinder, bei denen es jahrelang dauert. Diese erleben in der Schule reihenweise Misserfolge. Für die meisten Kinder, besonders in der Pubertät, bleibt die Schule ein notwendiges Übel. Viele Eltern können ihren Kindern bei den Hausaufgaben nicht helfen. Oft ist es sogar ein Problem, für das Lernen einen Platz zu finden, da es im Haus keinen oder nur einen einzigen Tisch gibt. Meist fehlen zuhause die Bücher völlig, auch Zeitungen werden nur selten gekauft.

Ein Beispiel: Alsószentmárton

Alsószentmárton ist ein Beasch-Zigeunerdorf mit 1.100 Einwohnern am Fluss Drava. Der Arbeitslosenanteil beträgt 60–90 %, abhängig von der Saisonarbeit. Die Zigeuner hier sind seit Generationen sehr gläubig, lassen ihre Kinder taufen und ihre Toten kirchlich begraben.

Für die Kinder gibt es Katechese in der Schule und Sommerferienlager, für die Erwachsenen Bibelstunden. Ortseigene Sitten und Gebräuche für die drei großen Kirchenfeste wurden bewusst für die Gottesdienste ausgestaltet. So feiern wir an Weihnachten den Wortgottesdienst der Mitternachtsmesse im Freien neben einem Lagerfeuer. An Ostern halten wir Nachtwache nach den Gebräuchen der ortsüblichen Totenwache. An Pfingsten gibt bei uns eine Novene als Vorbereitung für das Fest; die Idee dazu haben wir aus einer Renovabis-Vorlage genommen. Außerdem findet eine Fußgangwallfahrt nach Mariagyüd statt. Seit Jahren feiern einige unserer deutschen Freunde aus Witten an der Ruhr Ostern oder Pfingsten mit uns.

Nach dem Systemwechsel sind die Ghettoverhältnisse etwas aufgebrochen worden. Außenbeziehungen bedeuten Leben. Durch die Freundschaft von zwei Pfarrern (Lothar Weiß und József Lankó)[2] konnte eine Beziehung zwischen den Kirchengemeinden von Alsószentmárton und von St. Pius in Witten aufgebaut werden. Gemeinsame Pfadfinderlager haben deutschen, zigeunerischen und rumänischen Kindern und Jugendlichen ermöglicht, einander kennen zu lernen und Europa zu erleben. Die in den Ferienlagern angefangenen Beziehungen wurden mit Besuchen fortgesetzt. Deutsche Familien sind zu uns zu Besuch gekommen und haben trotz der primitiven Verhältnisse die Gastfreundschaft der Zigeunerfamilien entdeckt. Sie sind nie mit leeren Händen gekommen. Ganz schnell haben sie zu Hause eine Kleiderkammer organisiert, daraus wurden regelmäßige Hilfsgütertransporte. Seit Jahren kümmern sich Frauen in der Caritas-Gruppe um die Sammlung, die Sortierung, die Männer erledigen den Transport. Mehrmals haben deutsche Jugendliche alle Arbeiten im Zusammenhang mit den Hilfsgütertransporten als Konfirmationsvorbereitung auf sich genommen. Aus diesen Transporten können wir zweimal jährlich die Bedürftigen in den Dörfern der Kirchengemeinde bekleiden.

Unsere deutschen Freunde haben den Caritas-Sankt Martin e. V. gegründet. Sie haben uns in einem Dorf unserer Kirchengemeinde, in Siklósnagyfalu, ein Haus gekauft. In diesem Haus haben wir durch Zusammenarbeit und mit der finanziellen Unterstützung von Renovabis ein Gemeinschafts- und Gästehaus eingerichtet. Hier veranstalten wir unsere Gemeinschaftsprogramme (Gottesdienste, Bibelstunden, Kinder- und Jugendklubs, Freitisch für alte Menschen), und hier übernachten unsere Freunde, wenn sie uns besuchen.

Die alten und behinderten Menschen haben in den Zigeunerfamilien einen Platz; niemand von ihnen lebt im Heim. Gleichzeitig wird aber Hilfe gebraucht, damit sie den kinderreichen Familien nicht zur unerträglichen Last werden. In der sechs Quadratmeter großen Küche des Pfarramtes wurde zuerst für 20, heute für 80 Menschen eine kostenlose Ein-Teller-Mahlzeit gekocht. Diese Arbeit wird von einheimischen Jugendlichen entweder im Rahmen ihres Zivildienstes oder für einen Minimallohn verrichtet.

[2] Vgl. auch den Beitrag von Lothar Weiß in vorliegendem Heft.

Im letzten Jahr hat der Caritas-Sankt Martin e. V. auch in Alsószentmárton ein altes Bauernhaus gekauft. Wir hoffen, dort eine vom Gesundheitsamt genehmigte Küche und ein Gemeinschaftshaus einrichten zu können. Im Gemeinschaftshaus werden vormittags für die Alten, nachmittags und abends für die Kinder und Jugendlichen Programme organisiert. In einem Schrank der Sakristei lagern wir eine Lebensmittelreserve, aus der bedürftige Familien in besonders harten Tagen eine Überbrückungshilfe bekommen können. Echte Hungersnöte konnten so bisher verhindert werden.

Die Wende hat die Rückforderung des früheren Kirchenbesitzes, der im Kommunismus verstaatlicht wurde, ermöglicht. Es dauerte allerdings sieben Jahre, bis unsere Kirchengemeinde das Gebäude, in dem seit 1998 der Kindergarten ist, tatsächlich zurück bekommen hat. Im Kindergarten sind zur Zeit 70 Kinder und 11 Mitarbeiter, von denen 10 selber Zigeuner sind. Der Betreiber des Kindergartens, die Diözese Pécs, hat uns ermöglicht, den Kindern dreimal täglich eine kostenlose Mahlzeit anzubieten.

Das Erziehungsprogramm des Kindergartens basiert auf Zweisprachigkeit, auf der Achtung der Einzelpersönlichkeit der Kinder, auf den Erziehungsmethoden der Zigeunerfamilien. Mehrere Mitarbeiter des Kindergartens waren in Witten, um Erfahrungen zu sammeln. Große Freude haben unsere deutschen Freunde den Kindern mit ihren Geschenken (Spielzeuge, Süßigkeiten, Fotos) bereitet. Sie wiederum konnten die Besucher mit ihrer Offenheit und Freundlichkeit erfreuen.

Das fehlende Kettenglied zwischen dem Sankt Martin-Kindergarten und dem zum Abitur führenden Collegium Martineum war die Unterstützung der Grundschulen. Nach unseren Erfahrungen ist die örtliche staatliche Schule der Ghettosituation der Zigeuner nicht angemessen. Besser ist eine integrierte Schulbildung, die durch die katholische Sankt Imre-Grundschule in Siklós möglich geworden ist. Diese nimmt die Zigeunerkinder gerne auf. Trotz Zusatzkosten wählen immer mehr Eltern die Schule in Siklós, auf der zur Zeit 30 Zigeunerkinder lernen. Für 13 werden die Zusatzkosten (Reise, Mittagessen und Schulsachen, zusammen 18 Euro im Monat) von deutschen und ungarischen Familien finanziert.

Renovabis unterstützt für drei Jahre die Anstellung eines Sozialpädagogen, der zwischen Schule und Familie vermittelt und ein Nachmittagsprogramm organisiert. Dort werden neben dem Spielen auch die Hausaufgaben erledigt. Seit einigen Jahren arbeiten junge, engagierte Pädagogen, Sozialarbeiter und Religionslehrer mit, die ab und zu von freiwilligen Helfern unterstützt werden. So entwickelt sich ein durchgehender Bildungsgang vom Kindergarten bis zum Abitur, der den Zigeunerkindern zu besseren Chancen verhilft. Sie können damit – und das ist ganz wichtig – ihre Identität bewahren.

„... den Armen die Frohe Botschaft zu bringen ... (Lk 4,18)“

Nach der Lehre des Alten Testaments ist Gott empfindsam. Er sah das Leiden seines Volkes, hörte seine Klagen und schickte ihnen in Moses einen Befreier. Gottes wanderndes Volk, die Kirche, soll als Institution und durch ihre Mitglieder genauso empfindsam sein. Sie kann nicht alle gesellschaftlichen Probleme lösen, kann aber in den Ortsgemeinden der Welt ein Vorbild sein.

Mit der Entdeckung und praktischen Umsetzung der Liebe und Hoffnung vermag sie dazu beizutragen, dass sich die Welt erneuert. Sie soll und muss ihre Stimme *gegen* alle Art von Ausgrenzung, Demütigung und Leid und *für* ihre leidenden Mitglieder erheben. Papst Paul VI. hat genau das getan, als er zu den Zigeunern sagte: „Ihr seid im Herzen der Kirche, weil ihr so viel gelitten habt.“

Lothar Weiß

Zigeunerpastoral

Zigeunerpastoral heißt: Die Würde der Menschen achten und schützen

Sie begegnet uns in großen und feierlichen Erklärungen – die Würde des Menschen. So beginnt das deutsche Grundgesetz im ersten Artikel feierlich: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt." Dieses Gesetz heißt Grundgesetz, weil es der Grund jedes weiteren Gesetzes ist – kein Gesetz darf diesem widersprechen. So beginnt auch die Verfassung der Republik Ungarn in Kap. XII, Art. 54 mit den Grundrechten: „In der Republik Ungarn hat jeder Mensch ein angeborenes Recht auf Leben und Menschenwürde, um das niemand willkürlich gebracht werden darf." In beiden Verfassungen folgen dann die *Menschenrechte,* rechtliche Konsequenzen aus der Würde des Menschen, Inkarnation der Menschenwürde.

Was ist also die Würde des Menschen? Es ist nicht die Sammlung seiner Rechte, es ist die Größe des Menschen, die juristisch eben nicht umschreibbar ist. Ein Kommentar zum deutschen Grundgesetz kann keine Antwort geben auf die Frage, was die Würde des Menschen ist und worin sie begründet ist, kann nur feststellen, dass die Würde des Menschen eine philosophisch-religiöse Größe ist, die juristisch nicht begreifbar, allem Recht aber als Fundament vorgegeben ist.

Alle Religionen, Philosophien und Ideologien der Erde kennen so einen Grund ihres Glaubens. Als Angehörige einer der abrahamitischen Religionen beziehen wir uns auf die Anfänge der Bibel, wenn wir von der Würde des Menschen sprechen. Sie wird dort nicht genannt, aber begründet in Gen 1: „Dann sprach Gott: Lasst uns den Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. *Gott also schuf den Menschen als sein Abbild, als Abbild Gottes schuf er ihn.* Als Mann und Frau schuf er sie. Gott sah alles, was er gemacht hatte: es war sehr gut." Das letzte Werk in der priesterlichen Schöpfungsgeschichte wird feierlich eingeleitet durch einen ausdrücklichen Beschluss. Es geht um das höchste Werk, die Krone der Schöpfung: den Menschen. Der Mensch ist nicht wie in anderen alten Religionen eine Zeugung der Götter, er ist Geschöpf – aber hoch erhaben

Pfarrer Lothar Weiß ist Beauftragter für Zigeunerseelsorge in der Erzdiözese Paderborn. Er begleitet seit vielen Jahren die Zigeunerseelsorge in Ungarn (vgl. Beitrag von Pfarrer József Lankó).

über alle anderen Geschöpfe, weil Gott ihn bei seiner Schöpfung so hoch erwählt hat. Adam, der Abkömmling der Erde, ist nicht in erster Linie ein Eigenname des Menschen, sondern die Bezeichnung für die Menschheit, wobei der einzelne Mensch die individuelle Ausprägung der Menschheit ist.

Dieser Mensch ist *Bild Gottes,* wie ein Standbild, eine Plastik, nicht aber Gott gleich. Nicht Gottes Sohn, von Gott gezeugt, sondern „nur" ein Bild von ihm, aber mehr als in unserem Denken, er ist nicht Abdruck eines Siegels in dieser Welt, er ist Vergegenwärtigung seines Urbildes. Nicht die äußere Erscheinung, die Gestalt ist Gottes Abbild, er ist in seinem gesamten Wesen, zu dem auch sein Körper, seine Gestalt gehört, Abbild Gottes in dieser Welt. Der Mensch hat nicht die Größe Gottes, nicht einmal die der Engel, nimmt aber an diesem Teil: So hören wir in Psalm 8 von der Herrlichkeit des Schöpfers und von der Würde des Menschen: „Herr, unser Herrscher, wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde; über den Himmel breitest du deine Hoheit aus. ... Seh ich den Himmel, das Werk deiner Finger, Mond und Sterne, die du befestigst: Was ist der Mensch, dass du an ihn denkst, des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst? Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott, du hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt. Du hast ihn als Herrscher eingesetzt über das Werk deiner Hände, du hast ihm alles zu Füßen gelegt ..."

Gott schützt auch den Menschen vor seinesgleichen: „Für das Leben des Menschen fordere ich Rechenschaft von jedem seiner Brüder. Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut wird durch Menschen vergossen. Denn als *Abbild Gottes* hat er den Menschen gemacht" (Gen 9,5 f.).

In dem Glauben an die Gottebenbildlichkeit ist Jesus groß geworden. Er kam nicht im Tempel, nicht in den Palästen der Großen zur Welt, sondern in der Welt der Armen und heiligt sie so, nimmt sie an als diejenigen, die die Züge seines Vaters tragen, die Kinder Gottes sind, seine Schwestern und Brüder. Er lobt die Menschen ihrer Menschlichkeit und Gottebenbildlichkeit wegen in der Samariterin am Brunnen, im „barmherzigen" Samariter, der barmherzig ist wie sein Vater, in denen, die den Kleinen Gutes tun, das sie in Wirklichkeit ihm getan haben (Mt 25).

Gerade in der Nachfolge Jesu müssen wir all jenen entgegen treten, die mit Verleumdung und übler Nachrede die Würde der Zigeuner mit Füßen treten, die auch bei tatsächlichen Verfehlungen nicht Barmherzigkeit walten lassen. So sind wir in der Heiligen Schrift und in der Theologie dem Begriff der Würde nahe gekommen, und so wage ich zu sagen: *„Pastoral" heißt „die Würde der Menschen achten und beschützen."*

Die politische Situation in Ungarn – wie es war

Der Status der Menschen, zu einer ethnischen Minderheit zu gehören, rechtfertigt keine Abstriche bei der Würde dieser Menschen, denn sie sind mit

unveräußerlichen Rechten versehen, die weder verletzt noch unbeachtet gelassen werden dürfen. Menschenwürde steht nicht nur der Mehrheitsgesellschaft oder gar einer Herkunft oder ethnischen Zugehörigkeit zu. In einem Zeitalter ethnisch-nationalistischer Konflikte, ethnischer Säuberungen und Vertreibungen ist die Achtung vor der Würde gerade der Zigeuner eine der schwersten Aufgaben der Menschen guten Willens. Trotz jahrzehntelangen Zusammenlebens stehen die Zigeuner auch heute noch am Rand der ungarischen Gesellschaft. Das staatliche Bemühen und der gesellschaftliche Wille zur Achtung dieser Menschen ist nicht vorhanden. Seit Jahrhunderten haben die Mehrheitsgesellschaften in Europa die (letzten) Nomaden abgelehnt. Sie waren verhasst, weil sie Fremde waren, weil sie kein Recht auf Nichts hatten, aber von Irgendetwas leben mussten, weil sie einer eigenen Rasse zugehörten und ihre Freiheit, die sie sich bewahrten, den Neid der Menschen begründete. In den Staaten Europas, die bislang zum Osten zählten, wurde durch die Ideologie des Sozialismus der Rassismus auf einem niedrigen Niveau gehalten; mit der Öffnung des Ostens aber entbrannte in all diesen Staaten mit großem Bevölkerungsanteil an Zigeunern offener Hass.

Die politische Situation in Ungarn – wie es immer noch ist

Seit Jahren gibt es Langzeitprogramme der ungarischen Regierung und ausländischer Experten. Das nötige Geld wurde für Hochglanzbroschüren und Tagungen ausgegeben, so wurde der Eindruck erweckt, in diesem Land gehe es aufwärts mit der Situation der Zigeuner. Ganz im Gegenteil: Ungarn ist von der EU aufgefordert, endlich das Problem der Zigeuner zu „lösen".

Die Zigeuner sind als *Fremde* schon immer an den Rand gedrängt, sie leben unter teils unmenschlichen Bedingungen, ihr Recht auf Bildung und Ausbildung bleibt fahrlässig unbeachtet. Ihr Recht, mit Arbeit ihren Lebensunterhalt zu verdienen und ihr Leben und ihre Zukunft zu gestalten, verliert sich in politischen Willenserklärungen, wird aber nicht zum Programm. Sie fallen auf durch Überlebensdelikte in Form von Diebstählen oder Schwarzfahren, auf sie werden Detektive losgelassen. Gehe ich in Siklós mit ein paar Zigeunern einkaufen, dann habe ich immer den Begleitschutz des Hausdetektivs. Sie werden ohne Tatverdacht beobachtet und überprüft, weil sie eine dunkle Hautfarbe haben.

Arbeit und Brot

Ein großer Teil von ihnen gehört zu den *Armen*, die heute nichts haben und morgen nichts haben werden. Sie haben keine Arbeit, die ihnen Anerkennung bringt und ihnen den Lebensunterhalt sichert. Die Wende des Ostens und Südostens Europas hin zum westlichen Kapitalismus hat auch die Welt der Zi-

geuner in diesen Ländern verändert. Bis dahin lebten sie in einem sozialistischen Staat, in dem die Grundversorgung der Menschen gesichert war. Dies können die Länder heute nicht mehr, die Grundversorgung, die Sorge um den Lebensunterhalt und die Gesundheit stehen im Vordergrund der Sorgen der Menschen.

Armut ist aber auch relativ. Die Mehrheitsgesellschaft gibt einen Lebensstandard vor, bei dem die Zigeuner nicht mithalten können, weil sie kein Geld haben. Mädchen und Jungen in der Schule und auch in der Freizeit unterliegen dem gesellschaftlichen Zwang, bestimmte Kleidung zu tragen und bestimmte technische Geräte zu besitzen oder wenigstens zu nutzen – ohne sie werden sie nicht akzeptiert. Das Haben wird zum Maßstab der Würde des Menschen, nicht das Menschsein.

Schule und Ausbildung

In der *Schule* sind und bleiben sie erst einmal die letzten. Allein ihrer Armut wegen – sie haben nichts Ordentliches zum Anziehen – schämen sie sich, und die anderen in der Schule, auch die Lehrerinnen und Lehrer, schauen auf sie herab. Sie haben keine Heizung und im Winter kein warmes Wasser, um sich zu waschen. Es breiten sich in der Enge schnell ansteckende Krankheiten aus – Gründe, nicht in die Schule gelassen zu werden. Niemand hilft ihnen bei den Schularbeiten, sie sind auf sich selbst angewiesen und bleiben auf der untersten Stufe des Schulsystems, von der aus sie weder eine weiterführende Schule besuchen noch einen Beruf erlernen können. Ich erlebte es in Ungarn mehrere Jahre, dass die Jugendlichen in Berufen ausgebildet wurden, die es gar nicht mehr gab. Sie fanden damit keine Arbeitsstelle und blieben arbeitslos. So blieben ihnen nur Hilfsarbeit, Schwarzarbeit, Saisonarbeit oder das schnelle Geld durch illegale Geschäfte, Kriminalität – oder die Langeweile. Sie lernen nicht für sich oder ihre Familie zu sorgen. Inzwischen gibt es zwar auch Jugendliche, die das Gymnasium besuchen, Abitur gemacht haben und auch studieren. Gemessen an den Schulstatistiken der Mehrheitsgesellschaft ist bei den Zigeunern aber noch nicht einmal ein Hoffnungsschimmer zu sehen. Die Zigeuner sind immer die letzten im Beschäftigungssystem. Einerseits können die meisten mangels qualifizierter Ausbildung keinen Beruf ausüben, andererseits steht für sie das Interesse an der Familie im Vordergrund, und dies ist ein Faktor der Unzuverlässigkeit.

Familie

Im Mittelpunkt des zigeunerischen Lebens steht die *Familie*, für sie leben alle in der Familie, sie hat bei allem Vorrang. Ihre Wurzeln sind in der Familie, nicht im Boden, und so sind sie im tiefsten Herzen Nomaden, die ihr Land verlassen

können, um in ein Land zu ziehen, wo sie leben und überleben können. Die hochindustrialisierten Länder Westeuropas haben Angst vor ihnen. Westeuropa erwartet über eine Million Zigeuner mehr in der EU, wenn Länder wie Ungarn, die Slowakei, Tschechien beitreten. Westeuropa will die Erweiterung, aber nicht die Zigeuner, die in der hochindustrialisierten Welt nicht (zu)recht kommen.

Das Zusammenleben in der Familie, die Liebe zu ihren Kindern ist ihre Kultur, Wert und Würde dieses Volkes. Die Familien zu erhalten, ihnen Zukunftsperspektiven zu geben wäre wichtig. Die Liebe zwischen Mann und Frau erlebte aber in den Jahren nach der Wende einen Wertverlust. Sexualität und Ehe haben nicht mehr den bindenden Charakter, Liebe zwischen Mann und Frau ist auch Konsumgut geworden. Ich weiß nicht, wie viele Ehen in Ungarn halten. Die sehr frühen Ehen bei den Zigeunern hielten bislang. Seitdem die Zigeuner aber erfahren, dass Liebe Konsumartikel ist, dass sie Verantwortung für Partner und Kinder nicht mehr lernen müssen, wankt auch dieses Identitätsmerkmal. Die *Kirche* hat ihre Ehen nie anerkannt und ihre Familien nicht ernst genommen. Ihre Ehen sind dennoch keine Konkubinate, sondern von Gott gewollte sakramentale Bindungen und Lebensgemeinschaften. Ihre Familien sind bislang noch Grundbausteine ihres Volkes. Diese Familien und ihre Würde sind zu achten und zu stützen.

Kirche und Zigeuner

Damit öffne ich ein teilweise dunkles Kapitel. Seit über dreißig Jahren sind die Zigeuner auch im Blickpunkt der Kirche. Mit großem Engagement und Achtung haben Päpste diesem Volk in der Kirche eine besondere Sorge und Liebe zugesagt – die Kirche am Ort weiß aber davon oft wenig oder gar nichts. Die Diözesen und Kirchengemeinden sind meist ein Bildausschnitt des älteren Teils der Mehrheitsgesellschaft. Da leben Ungarn, Deutsche, Kroaten in einem Dorf und in einer Kirchengemeinde friedlich zusammen. Dass zu ihnen auch eine oft große Gruppe von Zigeunern gehört, wird zwar wahrgenommen, aber nicht akzeptiert. Auch in den sozialen Brennpunkten der Städte finden wir viele Zigeuner; allenfalls stadtübergreifende Projekte zeugen von dem Willen kirchlich engagierter Personen, ihre Zugehörigkeit zur Gesellschaft und zur Kirche zu realisieren. Dies gilt aber nur selten für die Kirchengemeinden.

Ablehnung

Selten sind sie in Gruppen oder Gremien der Gemeinden vertreten. Am Religionsunterricht können ihre Kinder teilnehmen, sofern sie sauber und ordentlich gekleidet und nicht zu laut und störend sind. Als die Armen in der Gemein-

de sollte ihnen aber eigentlich die Sorge der ganzen Gemeinde gelten, damit sie erfahren, dass sie geliebte Mitglieder der Kirche sind. Statt dessen werden an sie Forderungen gestellt, die sie zu erfüllen haben, wenn sie am Leben der Kirche teilnehmen wollen. Es hat sich eingebürgert, dass der zur Kirche gehört, der Kirchensteuer bezahlt – ob er kann oder nicht, obwohl doch jeder zur Kirche gehört, der getauft ist. Und so wird auch in weiten Bereichen den Zigeunern die Taufe verweigert, weil die Eltern nicht regelmäßig zur Kirche kommen – da werden andere Maßstäbe angelegt als an die Menschen aus der Mehrheitsgesellschaft. Den Kindern wird selbst gegen geltendes Kirchenrecht die Taufe verweigert, weil die Eltern kirchenrechtlich nicht gültig verheiratet sind, aber nach dem Willen Gottes füreinander und für ihre Kinder verantwortlich vor Gott und den Menschen leben.

Kinder werden de facto von der Erstkommunion ausgeschlossen, weil sie nicht das Geld für Kleidung haben und so das Bild in der Kirche stören. Dass sie trotzdem an der Eucharistie teilhaben dürfen, wissen viele Pfarrer nicht, denn das Sakrament ist nicht die Erstkommunion, sondern die Kommunion. Ich habe erlebt, dass Zigeunerkinder in einer fremden Kirche bei der hl. Kommunion übergangen wurden. Dazu hat der Pfarrer kein Recht, aber er entwürdigt damit die Zigeuner.

Für die meisten Zigeuner ist die Beerdigung wie ein Sakrament. Ihre Hochachtung vor den Toten und ihr lebendiger Glaube an die Auferstehung fordern von ihnen ein feierliches Begräbnis mit ihren oft uralten Riten. Ihnen dieses zu verweigern oder zu verkürzen, weil sie z. B. keine Kirchensteuer bezahlt haben, verstößt gegen das Gebot der Liebe und reduziert die Kirchenzugehörigkeit auf Gelder, die gezahlt werden – wer hat, ist wer.

Achtung vor ihnen

Die Zigeuner haben einen in ihrem Volk tradierten Glauben, der auch uns viel zu denken geben kann. Der christliche Glaube hat im Laufe der Geschichte ihre Kultur durchdrungen und dabei auch Formen und Eigenarten entwickelt, die wir nicht ausrotten dürfen. Als Beauftragte der Kirche haben wir diesen Glauben zu achten und von diesem Glauben zu hören. Wir sind nicht gesandt, sie uns und unseren Glaubensvorstellungen gleich zu machen, sondern ihnen den lebendigen Christus in Wort und Tat zu verkünden. Sie sind unsere Schwestern und Brüder und nicht religiöse Hilfsempfänger.

Seit einigen Jahren gibt es von Organisationen und staatlichen Stellen – Inland wie Ausland – Gelder für Projekte für Zigeuner. Kommunale wie kirchliche Stellen in Ungarn nehmen solche Mittel an, ohne dass Projekte tatsächlich auch nur begonnen werden. Das deckt sich mit einem deutlichen Hinweis aus Brüssel: Ein Problem Ungarns, das die Aufnahme in die EU behindert, sei die Korruption.

Als Kirche haben wir den Auftrag, alles zu tun, damit das Wort Gottes zu diesen Menschen gelangt und seine Wirksamkeit in der Liebe zu den Menschen deutlich wird. Es bleibt ihre *Freiheit,* an den Gott zu glauben, der uns antreibt, ihm in den Zigeunern zu dienen.

Herausforderungen an die Kirche in Ungarn

Einen besonderen Akzent hat die Kirche durch die „Option für die Armen" erfahren. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Kirche zu einer Umkehr zu den Armen eingeladen: „Wie aber Christus das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollbrachte, so ist auch die Kirche berufen, den gleichen Weg einzuschlagen, um die Heilsfrucht den Menschen mitzuteilen ... So ist die Kirche, auch wenn sie zur Erfüllung ihrer Sendung menschlicher Mittel bedarf, nicht gegründet, um irdische Herrlichkeit zu suchen, sondern um Demut und Selbstverleugnung auch durch ihr Beispiel auszubreiten. Christus wird vom Vater gesandt, ‚den Armen die frohe Botschaft zu bringen, zu heilen, die bedrückten Herzens sind' (Lk 4,18)" („Lumen gentium", 8).

In Ungarn können die *Bischöfe* nach der politischen Wende vor gut einem Jahrzehnt wieder offen sprechen und die Menschlichkeit in der Politik des Landes einfordern. Gerade heute braucht der ungarische Staat die prophetische Stimme der Kirche, um nicht Hals über Kopf einem Materialismus (oder Kapitalismus) des Westens zu verfallen, der für den kleinen und in Not geratenen Bürger des Landes keinen Platz mehr lässt. Sie haben die Würde gerade der Minderheiten zu schützen und ihre Menschenrechte einzuklagen. Dies ist die Konsequenz aus der „Option für die Armen". Es ist ihre Aufgabe, den Zigeunern im Land Gehör zu verschaffen. Kirchliche Medien von Zeitungen und Zeitschriften bis hin zu Fernsehsendungen der Kirche können die Sorge der Bischöfe um dieses Volk aufgreifen und so als Meinungsführer in der Kirche dem Rassismus Einhalt gebieten.

Gemessen an der Größenordnung dieser Minderheit in den Diözesen sollten sich auch die Bischöfe besinnen und Priester und Laien für die Pastoral der Zigeuner ernennen, sollten es aber nicht bei der Beauftragung belassen, sondern sie wegen der Wichtigkeit dieses Aufgabengebietes mit dem notwendigen Material und dem notwendigen Geld ausstatten. Die Bischöfe sind aufgefordert, in ihren Finanzplanungen Gerechtigkeit gegenüber den Armen walten zu lassen.

In den *Gemeinden* haben wir viele Priester und noch mehr Menschen guten Willens. Sie sollen das Wort Gottes vom guten Vater hören, um in der Nachfolge Jesu den Glauben zu verkündigen und zu leben. Die Gemeinden sind Orte der Begegnung und der Solidarität im Glauben und in der Liebe. Dies gilt es wirksam werden zu lassen:

- Schaffen wir *Begegnungsmöglichkeiten* in der Kirche, im Pfarrsaal, im Pfarrhaus, bei den Festen nicht nur für die Kleriker aus der Umgebung oder die Mitglieder der Gemeinderäte, sondern auch für die Kleinen, die Zigeuner und ihre Kinder!
- Sorgen wir für *Caritas-Hilfsprojekte,* die wirklich in die Familien gehen, die Not der Menschen hinausschreien und Hilfe organisieren!
- Schaffen wir *Hilfen für die Kleinen,* damit sie in die Kindergärten gehen können, damit sie z. B. für die Schule die ungarische Sprache lernen.
- Planen wir *Mütterkurse* für die Schwangeren oder Schwanger-werden-wollenden! Bei den Zigeunern heiraten sie sehr früh, dies gilt es nicht zu beklagen. Es ist eine Herausforderung, mit ihnen in Kontakt zu kommen, sie in der Zeit der Schwangerschaft und als junge Mütter zu begleiten, sie können dabei viel lernen im Umgang mit ihren Kindern und auch mit der Hygiene, die bei ihren Lebensverhältnissen oft so schwierig ist.
- Rufen wir *Gruppen von Kindern* zusammen, wo die „Schwarzen" wahrscheinlich aus Angst erst einmal besucht werden müssen, damit sie Vertrauen finden. Organisieren wir Freizeiten, wo sie voneinander lernen können!
- Geben wir *Jugendlichen* bei uns Raum, ohne sie schon bei der ersten Begegnung nach ihren Sünden zu fragen – statt dessen: nach ihren Fähigkeiten.
- Warum organisieren wir z. B. nicht *Kurse für die Jugendlichen* als Schweißer oder Lackierer, damit sie mit ihren Fähigkeiten Geld verdienen können, warum gibt es keine Gruppen für Mechaniker, damit sie ihre Fahrzeuge selbst reparieren oder verschönern können? Wie wäre es mit einer Zusammenarbeit von Berufsschulen und Firmen? Warum sollen die jungen Leute nicht da qualifiziert werden, wo sie eh schon Geld verdienen – und alte Autos gibt es in Hülle und Fülle.
- Erkennen wir ihre Mühe in den Schulen an, organisieren Hausaufgabenhilfe, Beschaffung von Bekleidung und Schulmaterial!

Am Ende – eine Vision

Stellen Sie sich vor, eine Kirchengemeinde in der Baranya feiert Kirchweihfest. Die Donauschwaben liefern den Wein, die Zigeuner ihr gebackenes Brot zur Eucharistiefeier und zum Fest ...

Lidia Ostałowska

Die Roma in Polen

„Stadt des Schreckens" – diese Schlagzeile brachte die „Gazeta Wyborcza" am 12. Dezember 2002 auf der ersten Seite. Diese größte polnische Tageszeitung schrieb: „Erschrockene Lokalbesitzer und unverfrorene Banditen – das ist die Wirklichkeit von Chrzanów, einer Stadt, in der eine verbrecherische Gruppe regiert. Józef F., mit Pseudonym Beretta, terrorisiert seit Jahren das fünfzigtausend Einwohner zählende Chrzanów und die umliegenden Städtchen. Seine Leute erpressen Schutzgelder und handeln mit Rauschgift."

Einige Jahre zuvor war in Chrzanów das Restaurant „Cyganeria" entstanden. Roman Kwiatkowski hatte es in einem von seinen Eltern ererbten Haus eingerichtet. Romans Vater war Wajda (Führer) eines Zigeunerlagers gewesen, geachtetes und einflussreiches Mitglied der Roma-Ältesten. Die Seinen nannten ihn Baro Władek – den „Großen Władek". Als die kommunistischen Behörden den Roma das Umherziehen verboten, entschied er sich für Chrzanów, das er aus der Zeit der Winterlager kannte.

Der Architekt gab der Gaststätte eine Form, die an die Tradition der hier in Kleinpolen üblichen Schenken anknüpft. In der „Cyganeria" gibt es natürlich auch eine Muttergottesstatue. Es ist ein modisches Lokal in der „Stadt des Schreckens".

In Polen dringt die Wahrheit über solche Städte selten an die Öffentlichkeit. Wenn es Roman Kwiatkowski nicht gäbe, würden die Gangster hier weiterhin regieren. Vor einem Jahr drang ein gutes Dutzend maskierter Männer mit Baseballschlägern in das Lokal ein. Sie demolierten die Einrichtung, setzten die Kunden in Angst und Schrecken und kündigten an, sie würden zurückkehren, um „die Bude auseinanderzunehmen". Bald danach bekam Kwiatkowski einen Anruf mit dem Vorschlag, man sollte sich „unterhalten". Er lehnte Verhandlungen mit den Banditen ab. Ein paar Monate später kamen sie. Als sie mit den Gartenstühlen die Scheiben zerschlugen, verbarrikadierten sich die Gäste im Restaurant und riefen die Polizei. Die Täter entkamen, aber sie waren erkannt. Die Polizisten nahmen u. a. Beretta fest, ließen alle Verhafteten aber am nächsten Tag frei. Danach weigerten sich die Zeugen, Aussagen zu machen. Mitte Dezember kam Beretta wieder mit zweien seiner Leute in das Restaurant. Er bestellte Abendessen, bezahlte nicht und warf mit Weinflaschen um sich.

Die Autorin ist Reporterin der polnischen Tageszeitung „Gazeta Wyborcza" und Verfasserin eines Buches über die Roma in Mittel- und Osteuropa („Cygan – to cygan").

Schließlich stürzten sich alle drei auf einen Zeugen. Nach Schlägen und Tritten wurde er ins Krankenhaus eingeliefert. Die Kellnerinnen erhielten drohende Anrufe, deshalb zogen sie ihre Aussagen zurück. Eine schrie einem Polizisten, der sie verhören wollte, ins Gesicht: „Ich will leben." Nach diesem Überfall und nach fruchtlosen Versuchen, die örtliche Polizei für den Fall zu interessieren, beschloss Roman Kwiatkowski, sich in dieser Frage an die „Gazeta Wyborcza" zu wenden.

Noch unlängst wäre dies undenkbar gewesen. Die Roma lebten in ihrer eigenen Enklave. Sie identifizierten sich mit Polen, nicht aber mit dessen Institutionen: Kontakte mit der Polizei, mit der Staatsanwaltschaft, mit dem Gerichtswesen, mit Schule und Presse mieden sie absolut. Sie legalisierten ihre Geschäfte nicht. Konflikte mit der polnischen Umgebung pflegten sie im Stillen zu lösen, sie milderten Konflikte aus Angst vor Repressionen.

* * *

Die ethnischen Sympathien und Antipathien von uns Polen wechseln. Die Amerikaner lieben wir etwas weniger und die Deutschen etwas mehr als einst. Die Vorurteile gegenüber den Ukrainern schwinden allmählich, dafür tauchten auf der „Liste des Hasses" die Serben auf. In einem zeigen die Polen Stetigkeit. Wen möchtest du nicht als Nachbarn haben? Die Roma. In letzter Zeit fielen sie bei diesem Ranking auf den zweiten Platz. Überholt wurden sie von den „Rumänen" – so nennt man bei uns die aus Sibiu, Timişoara und Bukarest zugewanderten Roma. Sie machten sich missliebig durch aufdringliches Betteln, für das sie Kinder einsetzten.

Die Liste der Vorwürfe, die man den polnischen Roma macht, besagt: sie arbeiten nicht, aber sie haben; sie betrügen, stehlen, machen Schmutz und Krach; sie leben isoliert; sie wollen sich uns nicht anpassen. Seit Jahrhunderten war es wohl noch nie so schlecht.

Die Roma tauchten auf polnischen Straßen im 15. Jahrhundert auf. Sie übten die Berufe von Nomaden aus. Sie flickten Kessel, löteten Töpfe, verkauften Pferde auf den Viehmärkten, veranstalteten Zirkusdarbietungen. Sie waren nützlich. Sie faszinierten, weil ihre Frauen sich in der Magie auskannten. Sie galten als kleine Betrüger, aber den Polen war ihr Schicksal nicht gleichgültig. „Der Schmied hatte Schuld, doch den Zigeuner hat man gehängt" – das war ein Sprichwort, das uns aus diesen Zeiten geblieben ist.

Das harmonische Zusammenleben endete kurz nach dem Krieg. Die Roma-Freiheit – die Grundlage ihres Seins – spottete der kommunistischen Ordnung Hohn. 1952 beschloss die Volksrepublik Polen eine „Aktion erzieherischer Beeinflussung", die die Roma zwingen sollte, ihr Wanderleben aufzugeben. Die Miliz sollte routinemäßig „nicht nur die Identität der einzelnen Personen, sondern auch die Bewegung der Zigeunerlager überprüfen". Man zwang den Roma (meist polnische) Vornamen und Namen auf. Sie wurden auf besonderen Karten registriert. Das Zentralkomitee der Partei urteilte: „Um wirksam zur Liquidie-

rung des Wanderlebens beizutragen, ist eine systematische, planmäßige Tätigkeit zu beginnen, die auch Elemente des Zwangs enthält." Die Roma aus der Generation Roman Kwiatkowskis wurden noch in Zigeunerlagern geboren. An jene Zeit erinnern sie sich folgendermaßen: „Sie bedrückten uns immer schlimmer. Sie mäkelten über die Schilder und Lichter an den Wagen, sie befahlen uns, die Lagerfeuer auszumachen. Auf der Straße hieß es alle Augenblicke: Zigeuner, was machst du? Zigeuner, wovon lebst du? Es gab Strafmandate, Gerichtsverhandlungen, wegen der dunklen Hautfarbe steckten sie einen für 48 Stunden ins Loch."

In Frühjahr 1964 wurden die Zigeunerwagen endgültig angehalten: „Das sah unterschiedlich aus. Manchmal umzingelte die Miliz das Lager und nahm die ganze Sippe aufs Revier mit. Die Männer mussten sich nackt ausziehen, die Frauen halb. Sie schauten nach besonderen Kennzeichen, guckten in die Zähne, befahlen die Haare anzuheben. Danach wurden sie auf einen Schemel gesetzt und man machte Aufnahmen – von vorn, von den Seiten. Sie nahmen alle mit, nicht nur den, der etwas angerichtet hatte."

Die Wagen wurden in Brand gesetzt, die Roma mit Gewalt angesiedelt.

Sie waren widerborstig, versuchten um jeden Preis die Identität zu retten, zu der das Wandern gehörte. Im Frühjahr machten sie sich heimlich auf den Weg und verbargen sich in den Wäldern. Sie erzählen von dieser Zeit. „Mit der Polizei war es unterschiedlich. Da kommt ein Milizposten auf unsere Lichtung. Der Wajda unseres Lagers sagt: ‚Sie trinken doch einen, Herr Kommandant?'

Er kippt einen und sagt: ‚Ihr seid ordentliche Zigeuner. Ich war nicht hier. Ich habe nichts gesehen.' Ein anderer wieder war streng: ‚Den Ausweis!' Der Zigeuner: ‚Herr, ich habe keinen. Ich hatte einen, aber ... die Kinder haben ihn verbrannt.' ‚Name?' ‚Dębowski Marian.' (Er lügt.) ‚Und wer ist hier der Wajda?' ‚Der da.' (Wieder lügt er und zeigt auf einen Betrunkenen.) ‚Hier darf man nicht stehen, macht euch davon!' Dann kommen Zigeunerinnen gelaufen: ‚Aber wie denn, Herr? Seine Frau ist im Krankenhaus!' ‚Sein Pferd hat sich das Bein gebrochen!' ‚Er hat eine schwangere Tochter!' Die Zigeuner borgten das Notwendige einander aus: die Ausweise, die Meldebescheinigungen, die Taufurkunden. So wuchs man heran."

Die Roma-Jugend lauscht noch immer diesen Erzählungen. Sie werden Teil ihres Ethos.

* * *

Die jungen Roma fühlen sich wohl in den Villen und Wohnblocks. Die Großeltern (sie sind möglicherweise erst 40 Jahre alt, denn Ehen werden früh geschlossen) klagen noch immer darüber, dass es ihnen zu eng, zu stickig sei. Während sie in bequemen Sesseln sitzen, überliefern sie die im Wald erlernten Wahrheiten der eigenen Großeltern: „In ihren Augen war alles Nichtzigeunerische bedrohlich und alles Zigeunerische gut. Mit der Luft sogen wir die mündlich überlieferten Gesetze und Verhaltensnormen ein: Man darf den

Gadji[1] Zigeunerdinge nicht offenbaren. Man darf keinen anderen Zigeuner verraten. Ein Zigeuner spricht mit dem anderen in der Zigeunersprache. Den Älteren begegnet man mit Achtung, denn sie überliefern uns Sprache und Recht. Was von den Gadji kommt, ist unrein."

Das Misstrauen der europäischen Roma ist eine Lektion, die sie aus Pogromen und Verfolgungen gelernt haben. Nomaden begreifen gut das Prinzip, dass man das Besondere der eigenen Kultur schützen muss. Bis zum Kriege lebten Polen und Roma für sich, aber sie brauchten einander. Der Kommunismus zerbrach dieses Prinzip und übte Gewalt gegen alle aus. Doch die Roma traf diese Gewalt aus polnischen Händen. Sie fürchteten die Staatsmacht und das Denunziantentum. Deshalb begannen sie nach der tragischen Erfahrung der Zwangsansiedlung in einer besonderen Art von Konspiration zu leben.

„Sie arbeiten nicht, aber sie haben." Diese Überzeugung der Polen stammt eben aus den Zeiten der Volksrepublik. Chef der zahlenmäßig größten und auf polnischem Territorium ältesten Gruppe – der „Polska Roma" – war damals der legendäre Felek. Roman Kwiatkowski, der Restaurantbesitzer aus der von der Mafia terrorisierten Stadt Chrzanów, erzählte mir vor zwei Jahren von ihm: „Felek hat uns vor der ‚Kommune' gerettet. Unter der Androhung schweren Gesichtsverlustes verbot er den Eintritt in die Partei und andere Gadji-Organisationen. Er sagte, man sollte nicht in einem staatlichen Betrieb arbeiten. Deshalb kauften manche von ihnen bei Polen in der Stadt Wolle für Anzüge oder Seide und verkauften sie auf den Dörfern. Heute nennt man das Unternehmungsgeist, damals drohten dafür Paragraphen. Ich kenne einen Alten, den hat man 28 mal wegen Hausiererhandel eingesperrt."

Die Ansiedlung löste vorhersehbare Folgen aus. Die Roma wollten zum erstenmal Immobilien haben: sie kauften Gräber und ansehnliche Grabsteine. Ihre kleinen Fiats tauschten sie mit der Zeit gegen Škodas, die Škodas gegen Volkswagen. Sie erwarben Fernseher und automatische Waschmaschinen. Viele waren in Geschäften unterwegs, auch über die Grenze hinaus. Autos, Teppiche, Antiquitäten – damit handelten sie. Schließlich begannen die reichsten Roma Häuser hinzustellen, die in der Größe an französische Schlösser erinnerten, für gewöhnlich an Ausfallstraßen. Sie versteckten ihr Geld nicht, sondern zeigten es offen, und das gefällt den Leuten in Polen nicht. Um so weniger, als zu der gleichen Zeit die Polen vor leeren Läden Schlangen bildeten. Die „Solidarność" rief damals zu Streiks und Hungermärschen auf, der Kriegszustand rückte näher. Die Roma hatten damit nichts gemein.

Die Stadt Oświęcim/Auschwitz liegt gut 10 km von Chrzanów entfernt. Früher wohnten dort zahlreiche Roma-Familien, jetzt nur drei. Am 21. und 22. Oktober 1981 rechnete ein wütender Pöbel mit den Roma ab. Der Anlass war –

[1] Gadji – verächtlich für Nichtzigeuner und freiwillig sesshaft gewordene Roma (vgl. auch die Hinweise im Beitrag von Kajo Schukalla im vorliegenden Heft, oben S. 88).

wie gewöhnlich bei einem Pogrom – geringfügig. Es begann mit einer zufälligen Schlägerei zwischen einem Polen und einem Roma und endete damit, dass Roma-Häuser angezündet und Autos im Fluss Soła versenkt wurden.

Während der Vorfälle bildete sich ein Straßenkomitee, das die Vertreibung der Roma aus der Stadt forderte. Die Behörden erkannten diese Vertretung an und führten mit ihr Gespräche. Über 100 Roma wurden entfernt. Sie fuhren nach Schweden und in die BRD. Ein Teil erhielt keine Pässe, nur Ersatzpapiere, die zur Fahrt in eine Richtung galten. Sie trugen den Hinweis, dass der Besitzer nicht Bürger der Volksrepublik Polen sei. Unter ihnen befand sich Roman Kwiatkowski, der gerade von Chrzanów nach Auschwitz umgesiedelt war.

Bald behandelte man die Menschen aus der polnischen demokratischen Opposition ähnlich. Darüber wurde in Polen viel gesprochen. Aber von den Roma wusste niemand etwas.

Die erste Roma-Gruppe verließ Auschwitz am 13. Dezember 1981 – dem Tag, an dem der Kriegszustand verhängt wurde. Viele wollten später zurückkehren, man erlaubte es nicht. Manche kamen in Särgen. Sie hatten darum gebeten, auf dem Friedhof in Auschwitz beerdigt zu werden.

Erst nach den Juni-Wahlen 1989, als der Kommunismus in Polen gescheitert war, meldete sich in Auschwitz die erste der vertriebenen Familien an. Es war Kwiatkowskis Familie. Später erklärte er mir diese Entscheidung so: „Ich wollte in Polen leben, das ist meine Heimat. Ich wollte zeigen, dass ich mich von anderen nicht unterscheide. Auch ich habe ein Recht auf diese Stadt." Heute hat die Roma-Jugend von Auschwitz einen Grund, stolz zu sein. Ewelina studiert Amerikanistik, Aśka Ethnologie, Sylwia ist mit dem Chemiestudium fertig. Die jüngeren besuchen die Schulen, was man früher vermieden hat. Die Lebenswege der Polen und Roma beginnen sich anzunähern. Manche behaupten, das gehe zu langsam. Sie denken dabei nicht an jenen Akt des Unrechts.

* * *

Die Stadt Mława nordwestlich von Warschau. Zehn Jahre nach den tragischen Ereignissen in Auschwitz überfährt ein halbwüchsiger Roma im Juni 1991 mit dem Auto zwei junge Menschen. Der überfahrene junge Mann stirbt, das Mädchen bleibt behindert. Zwei Tage später verwüstet eine betrunkene Menge reiche Villen der Roma. Entgegen dem Gerücht, das zu diesem Aufruhr geführt hat, hat der Vater des Täters die Staatsanwaltschaft und die Polizei nicht bestochen. Er war es, der seinen Sohn aufs Polizeirevier brachte.

Das Pogrom in Mława wurde heftig kritisiert, verurteilt, Soziologen forschten nach den Quellen des Hasses. Aber die wichtigste Konsequenz war eine andere. Die Roma fühlten, dass sie sich selber verteidigen müssen, dass Demokratie auch für sie da ist. Roman Kwiatkowski hat das so in Erinnerung: „Nach (den Ereignissen in) Mława wurde es ungemütlich. In der Zeitung las ich von Andrzej Mirga: Ein gelehrter Roma! Bei Gott, so was gab es! Ich habe nur ein paar Klassen hinter mich gebracht wie die meisten. Ich suchte ihn in der ganzen

Krakauer Universität, schließlich hatte ich Glück. Ich sagte zu ihm: Andrzej, du bist klug, rate mir, wie wir eine gute Organisation machen. Er freute sich. Es ging uns um das gleiche: dass die Roma im freien Polen dessen Bürger sind."

So entstand die Vereinigung der Roma in Polen mit Sitz in Auschwitz – die erste unabhängige Roma-Organiation. Das Einverständnis zu ihrer Gründung gab der Chef der Gruppe „Polska Roma", Siero Rom. Heute gibt es bereits einige Dutzend ähnlicher Vereinigungen. Es erscheinen zwei Roma-Zeitschriften. In Auschwitz wurde ein Historisches Roma-Institut errichtet, seine wesentlichste Aufgabe ist die Dokumentation der Vernichtung. Die Roma ziehen daraus großen Nutzen – sie bekommen Zeugnisse, die sie für Entschädigungen brauchen. Am 2. August 2001 waren 57 Jahre seit der Liquidierung des „Zigeunerlagers" in Brzezinka/Birkenau vergangen. Im Museum Auschwitz-Birkenau wurde an diesem Tag eine Dauerausstellung eröffnet, die den Holokaust an den Roma dokumentiert. An ihrer Ausgestaltung beteiligten sich Roma-Organisationen vor allem aus Polen und Deutschland. Dank dieser Ausstellung wird – nach Jahren des Vergessens – die Ausrottung der Roma in das historische Gedächtnis Europas eingeschrieben. Wie viele sind während des Krieges umgekommen? Nicht einmal das wissen wir. Nur Schätzungen sagen etwas über deren Tod aus. In Europa wurden 30 bis 50 % aller Roma ermordet.

Viele Jahre hat man sich an ihr Drama nicht erinnert. Endlich, in den achtziger Jahren, haben sie selber die Erinnerung daran geweckt. Dieses Drama wurde zum Sauerteig eines ethnischen Erwachens für eine Gemeinschaft, die in der Zerstreuung lebt und weder durch eine einheitliche Sprache noch einen Glauben verbunden ist. Allen gemein ist nur das Bewusstsein des Holokaust. Er gibt heute den Roma die Kraft, für politische Gleichberechtigung und Anerkennung ihrer kulturellen Eigenart zu kämpfen.

Immer am 2. August treffen sich die polnischen Roma an dem bescheidenen Denkmal in Birkenau mit ihren europäischen Brüdern. Sie halten es für ihre besondere Aufgabe, das Gedächtnis an die Opfer zu pflegen.

* * *

In Polen leben etwa 20.000 Roma. Für die meisten von ihnen gelten noch immer die mündlich tradierten Gesetze und Verhaltensnormen, eine Art Kodex. Ein Bekannter aus der Gruppe „Bergitka Roma" erzählte, wie er diesen Kodex von Freunden aus der „Polska Roma" gelernt hat: „... Am Tisch geht der Junge zum Ältesten und küsst ihm die Hand. Und er fragt, ob er sich in seiner Gesellschaft setzen darf. Und der Ältere erlaubt es oder nicht. Und der Junge muss sich damit abfinden. Oder das Gerichtswesen der Roma. Da hat jemand einem anderen das Auge ausgeschlagen. Vom polnischen Gericht würde er Bewährung bekommen, bei den Roma gibt es keine Bewährung. Die Ältesten haben sich beraten und das Urteil verkündet. Niemand zeigt eine abweichende Meinung."

Die Roma gründen legale Firmen: Restaurants, Großhandlungen, Tankstellen. Langsam begreifen sie, dass sie Bildung brauchen. Es ist schon dumm, wenn

sie mit einem Koffer voll Geld herumlaufen, weil sie nicht wissen, wie man eine Überweisung oder einen Scheck ausfüllt. Sie empfinden Bildung als Chance. Ohne sie ist man zweitrangiger Bürger.

Und doch ist der Zustand von Bildung und Erziehung noch katastrophal. Nur die aufgeklärten Roma schicken ihre Kinder in die Schulen. Die übrigen schätzen Bildung gering oder wollen den Kindern Demütigungen ersparen. Auf die Schulpflicht sind die kleinen Roma bedeutend schlechter als ihre polnischen Klassenkameraden vorbereitet.

Zahlreiche Erwachsene fürchten, die Bildung könnte die Identität beschädigen. Sie meiden sie, um ihre tradierten Gesetze und Verhaltensnormen zu retten. Außerhalb des Waldes ist es schwierig, diese weiterzugeben. Unter den Bedingungen der Demokratie, in einer Welt der Medien müsste man manche seiner Prinzipien revidieren. Vor diesem Hintergrund kommt es zu Konflikten. Roman Kwiatkowski erklärte mir das so: „Wir verlieren uns. Die Ältesten sind nicht in die Partei eingetreten, sie haben durchgehalten. Jetzt sind sie schwach. Den Alten fehlt Standhaftigkeit, weil sie sich selber unsicher fühlen. Sie wollen zum Arzt gehen, nicht aber kämpfen. Sie haben Kummer mit meiner Generation. Wir stellen Anforderungen an sie. Wir wollen, dass unser Recht scharf sei und rigoristisch beachtet werde. Wenn Schuld vorliegt, muss Strafe sein. Was wird aus uns, wenn das Chaos herrscht? Werden wir den Kindern unsere mündlich tradierten Gesetze und Verhaltensnormen überliefern? Vielleicht nur das polnische Recht. Dann bleibt uns vom Zigeunertum nur die dunkle Haut. Dieses unser Altes Testament lässt sich in die heutige Welt übersetzen."

Aber diese Aufgabe reicht über eine Generation hinaus. Es braucht Zeit, damit die bewussten und gebildeten Roma die demokratischen Privilegien nutzen. Noch immer gibt es in Polen aus den Reihen der Roma keinen Abgeordneten, keinen Schriftsteller, keinen Arzt, keine Fernsehansagerin.

Der Krieg, den Roman Kwiatkowski den Gangstern erklärt hat, war erfolgreich. Mehrere Restaurantbesitzer haben sich entschlossen, auszusagen. Beretta wurde verhaftet, seine Schläger auch. Die hilflosen Polizisten wurden entfernt.

Man muss sich über das freuen, was schon erreicht wurde.

Aus dem Polnischen übersetzt von Wolfgang Grycz.

Perspektiven der Roma in Makedonien

Gespräch mit Erduan Iseni, Bürgermeister von Šuto Orizari/Skopje

Die Bevölkerung der Republik Makedonien setzt sich aus einer slawischen Mehrheit und einer bedeutenden albanischen Minderheit zusammen. Daneben gibt es noch weitere Minderheiten, u. a. einen zahlenmäßig nur schwer zu erfassenden Anteil an Roma. Etwa 30.000 Roma leben konzentriert im Westen der Hauptstadt Skopje im Stadtbezirk Šuto Orizari. Bürgermeister Erduan Iseni äußert sich im Folgenden zur Situation der Roma in Makedonien. Das im Interview erwähnte Rahmenabkommen von Ohrid vom 13.08.2001 regelt im Zusammenhang mit den friedensstiftenden Maßnahmen die Rechte der nationalen Gemeinschaften in Makedonien.

Wie stellt sich die soziale Lage der Roma in Makedonien nach Ihrer Einschätzung gegenwärtig dar?

Meiner Ansicht nach befindet sich die Roma-Gemeinde in Makedonien in einer äußerst schwierigen sozialen Lage, die durch ihren unausgewogenen Status am Rande der Gesellschaft verursacht ist. Zuallererst muss als Ursache dafür die extrem hohe Arbeitslosigkeit genannt werden, an zweiter Stelle das sehr niedrige Bildungsniveau, schließlich als schwerwiegendster Faktor der im wahrsten Sinne des Wortes armselige Zustand der Roma-Haushalte im gesamten Land. Daher können wir sagen: Die Roma bilden die verletzlichste Zielgruppe im Lande, ihre Situation ist von einem hohem Grad sozialer Unsicherheit und Risiken geprägt, die nur in gemeinsamer Anstrengung von staatlichen Behörden und internationalen sozialen Hilfsprogrammen gelöst werden können.

Zeigen sich beim Zusammenleben mit anderen Volksgruppen (Makedonier, Albaner) Verbesserungen gegenüber der Situation der vergangenen Jahre? Gibt es besonders gute Beispiele für eine Beruhigung der Lage (bestimmte Projekte wie Schulen, Gemeindezentren usw.)?

Die Formulierung „wachsende Verbesserung" trifft im Hinblick auf die Beziehungen und die Kommunikation der Roma mit anderen Gemeinschaften, offen gesagt, in Make-

donien leider noch nicht zu. Noch immer gibt es Spannungen und Angst unter den Bürgern, und deshalb können wir noch nicht von einer intensiveren multikulturellen oder multiethnischen Zusammenarbeit, wie sie im Rahmenabkommen von Ohrid festgelegt worden ist, sprechen. Konfliktstoff zwischen den Volksgruppen in Makedonien ist reichlich vorhanden, allerdings doch weniger als im vergangenen Jahr. Meiner Meinung nach bieten sich zahlreiche Möglichkeiten innerethnischer Zusammenarbeit an, und zwar im Anschluss an solche Projekte, an denen Personen aus verschiedenen Volksgruppen teil nehmen. Ich denke etwa an die Einrichtung von Bürgerzentren, runden Tischen, Sportereignissen – all das ermutigt den innerethnischen Austausch, die Zusammenarbeit und Kommunikation besonders unter den jüngeren Leuten.

Zeigen sich immer noch (oder wieder) besondere Brennpunkte oder Spannungen? Wie lassen sich diese abbauen?

Im Moment gibt es keinen Hinweis auf bestimmte Situationen oder Regionen, in denen sich ethnische Konflikte verschärfen, jedoch sind wir Zeugen einer ethnischen Trennung, z. B. in Schulen, in Hochhäusern und anderen Bereichen. Wir interpretieren dies als notwendigen Prozess, denn „Kriegswunden heilen sehr langsam". An diesen Punkten können wir nur ganz vorsichtig Anregungen für eine allmähliche Entspannung des Klimas zwischen den Bevölkerungsgruppen geben, und zwar durch politischen Dialog und Programme für den Aufbau einer Zivilgesellschaft.

Besteht für die Roma in Makedonien eine reelle Chance auf eine sichere Zukunft? Oder ist damit zu rechnen, dass sie in noch größerer Zahl als bisher emigrieren, etwa in Richtung Länder der Europäischen Union?

Diese Frage verletzt mich ein wenig. Wenn ich Zweifel hätte über Makedonien, würde ich nicht mein Wissen, meine Kräfte und meine ganze Person für dieses Land einsetzen. Ähnlich ergeht es auch hundert Mitstreitern aus der Volksgemeinschaft der Roma, und die Zahl wächst täglich. Daher müssen wir die Botschaft an die anderen Roma, die Makedonien aus unterschiedlichsten Gründen verlassen, aussenden, dass es gilt, die nächsten Generationen anzulernen und zu erziehen, damit sie sich für die Verbesserung der Lebensverhältnisse im Lande engagieren. Die Hauptursachen für die Roma, ihr Land in Richtung Europa zu verlassen, sind Armut und Arbeitslosigkeit. Das kann ich nicht oft genug wiederholen. Unglücklicherweise unterhöhlen die auswandernden Roma unseren Kampf um Gleichberechtigung, denn durch das Absinken des Bevölkerungsanteils der Roma nimmt natürlich auch die Möglichkeit politischer und gesellschaftlicher Mitgestaltung ab. Deshalb brauchen wir Unterstützung und Rat, um optimale Lösungen für die Probleme hier im Lande zu erreichen.

Aus dem Englischen übersetzt von Christof Dahm.

Der Konflikt zwischen der Römisch-katholischen Kirche und der Russischen Orthodoxen Kirche, der sich an der Errichtung der ordentlichen Hierarchie in Russland im Februar 2002 entzündet hat, belastet bis heute das Verhältnis der Kirchen. OWEP hat mit Beiträgen in Heft 3/2002 und Heft 4/2002 dazu Stellung bezogen. Eine wichtige Rolle spielte dabei das „kanonische Territorium", worauf sich die folgende Äußerung von Prof. Dr. Jakob Speigl, Wissenschaftlicher Direktor des Ostkirchlichen Instituts an der Universität Würzburg, bezieht.

Jakob Speigl

Das Prinzip des kanonischen Territoriums – ein ekklesiologisches Thema

Den Äußerungen von Metropolit Filaret in OWEP 4/2002, S. 294–300, kann man entnehmen, dass er bereit wäre, gegenüber der Römisch-katholischen Kirche auf den Begriff des kanonischen Territoriums zu verzichten. Er verweist auf die Möglichkeit, den Konflikt unter dem Gesichtspunkt der pastoralen Verantwortung zu verhandeln, die die Russische Orthodoxe Kirche für Russland habe, und plädiert außerdem für eine gütliche Lösung des Familienstreits unter Schwesterkirchen.

Solche Vorschläge zeigen, dass das gegenwärtige Problem sehr komplex ist und eine große Herausforderung an die Ekklesiologie darstellt. Nur mit einer ökumenischen ekklesiologischen Aufgeschlossenheit kann akzeptiert werden, dass die unbestreitbare erstrangige pastorale Verantwortung der Russischen Orthodoxen Kirche für Russland durchaus mit einem ökumenisch geklärten Begriff des kanonischen Territoriums in Einklang gebracht werden kann. Desgleichen müsste versucht werden, auch die pastorale Verantwortung der anderen Kirchen in Russland in Übereinstimmung mit diesem Prinzip des kanonischen Territoriums zu bringen. Wie sollte man aber erwarten können, dass solches gelingt, wenn das Denken und Reden auf beiden Seiten von einem gegensätzlichen Begriff des kanonischen Territoriums beschwert ist? Darum ist für eine geschwisterliche ökumenische Verständigung auch die Klärung der Frage nötig, was ein kanonisches Territorium eigentlich ist.

Wenn man die frühkirchlichen Grundlagen für dieses Prinzip sucht, dann findet man solche zeitlich kurz vor dem Konzil von Serdika (343) hauptsächlich in Kanon 9 einer Synode von Antiochien (341?), etwas abgewandelt auch in dem späteren Apostolischen Kanon 34, der gern als zutreffende Beschreibung des orthodoxen Verständnisses der sichtbaren Kirchengemeinschaft zitiert wird (vgl. das Dokument des Ökum. Rates d. Kirchen „Die Kirche lokal und universal", in: Una Sancta 45 [1990], 348). Die Verfasser dieses Kanon 9 mussten

wegen der damals im antiochenischen Raum sehr verworrenen Lage gleichermaßen darauf bedacht sein, die Ortsbischöfe in die Schranken ihrer Paroikie zu weisen, wie gleichzeitig der Kirchenprovinz zur Subsistenz als Kirche zu verhelfen. Deswegen definierte die Synode die Aufgabe des Bischofs der Metropole der Provinz dahingehend, dass er neben der Sorge für seine Ortskirche auch die Sorge für die Provinz auf sich zu nehmen habe (vgl. C. J. Hefele, Conciliengeschichte I 516; Friedr. Lauchert [Hrsg.], Die Kanones der wichtigsten Altkirchlichen Concilien 45). Die Synode verpflichtete den Metropoliten aber zugleich, in seiner Sorge für die Provinz nichts „ohne das Gutachten der übrigen Bischöfe" der Provinz zu tun. Durch das Zusammenwirken aller Provinzbischöfe wurde die Provinz zu einem kirchlichen Territorium. Die Begründung, dass dem Metropoliten die bischöfliche Sorge auch für die Provinz zukommt, wurde von der Funktion der Metropole hergeleitet und lautete einfach territorial, weil alle zu ihren Geschäften in die Hauptstadt kommen. Aus Kanon 9 können die ekklesiologischen Grundlagen der Kanonizität von kirchlichen Territorien dahingehend festgestellt werden, dass einmal die Vollgewalt des Bischofs für die Jurisdiktion in der Ortskirche und zum anderen die kollegiale und synodale Gemeinschaft von Ortsbischöfen unter der Leitung eines Erstbischofs für die Jurisdiktion in dem Territorium einer Gemeinschaft von Ortskirchen genannt werden. In den beiden miteinander kollegial und synodal verschränkten jurisdiktionellen Aufgaben des Bischofs in der Ortskirche und des Erstbischofs in der communio von Ortskirchen kann eine ekklesiologische Begründung für alle denkbaren kanonischen Territorien bis hin zur Gesamtkirche gefunden werden. Es wäre von größter ökumenischer Tragweite, ein solches Prinzip der Kanonizität von kirchlichen Territorien anzuerkennen. Leider wurde das Modell des Kanon 9 nach dem Scheitern der Synode von Serdika nicht mehr konsequent weiter verfolgt. Dies mochte nicht nötig oder nicht möglich scheinen, weil der Kaiser bei der Bildung und der jurisdiktionellen Ausgestaltung der kirchlichen Territorien entscheidend mitredete; man denke nur an die Ausstattung der Kaiserstadt Konstantinopel mit einem kirchlichen Jurisdiktionsbereich. Heute muss sich die Römisch-Katholische Kirche fragen lassen, wie weit sie ihre Vorstellungen von einer Jurisdiktion in der Gesamtkirche mit dem Modell von Kanon 9 in Einklang bringen könnte. Die Frage, vor der die Russische Orthodoxe Kirche steht, lautet, wie weit sie in ihrer Vorstellung von communio in der Gesamtkirche über ihre politischen und nationalen Bindungen hinausgehen kann.

Bücher und Medien

Daniel, Bartoloměj: Geschichte der Roma in Böhmen, Mähren und der Slowakei. Bearb., erg. u. hrsg. von Joachim S. Hohmann. (Studien zur Tsiganologie und Folkloristik, Bd. 23). Frankfurt/M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Lang, 1998.
ISBN: 3-631-31987-8

Djurić, Rajko (u. a.): Ohne Heim – ohne Grab. Die Geschichte der Roma und Sinti. Berlin: Aufbau-Taschenbuch-Verlag, 2002.
ISBN: 3-7466-8081-6

Djurić, Rajko: Die Literatur der Roma und Sinti. Berlin: Parabolis, 2002.
ISBN: 3-88402-307-1

Ficowski, Jerzy: Wieviel Trauer und Wege. Zigeuner in Polen. Hrsg. von Roland Schopf. (Studien zur Tsiganologie und Folkloristik, Bd. 7). Frankfurt/M. Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Lang, 1992.
ISBN: 3-631-44347-1

Film: ROMANI KRIS (Gypsy Lore). Ein Bence Gyöngyössi-Film. Deutsche Fassung (VHS/PAL) erhältlich bei Macropus Film, Köln.

Fonseca, Isabel: Begrabt mich aufrecht! Auf den Spuren der Zigeuner. Aus dem Amerikanischen von Wolfgang Rhiel. München: Droemer Knaur, 1998.
ISBN: 3-426-77316-3

Gabanyi, Anneli Ute: Die Roma im EU-Erweiterungsprozeß. Fallbeispiel Rumänien. (Stiftung Wissenschaft und Politik). Berlin: Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit, 2001.

Grass, Günter: Ohne Stimme. Reden zugunsten des Volkes der Roma und Sinti. Göttingen: Steidl, 2000.
ISBN: 3-88243-764-2

Gyurkó, Andrea / Hontalon, József Kovács (Hrsg.): Das Buch der Ränder – Roma-Lyrik aus Ungarn. Klagenfurt, Wien, Ljubljana, Sarajevo: Wieser, 1999.
ISBN: 3-85129-204-9

Hornberg, Sabine (Hrsg.): Die Schulsituation von Sinti und Roma in Europa. (Historisch-vergleichende Sozialisations- und Bildungsforschung, Bd. 4). Frankfurt/M.: Verl. für Interkulturelle Kommunikation, 2000.
ISBN: 3-88939-515-5

Klopčič, Vera (Hrsg.): Wege zur Verbesserung der Lage der Roma in Mittel- und Osteuropa. Beiträge aus Österreich und Slowenien. Wien: Braumüller, 1999.
ISBN: 3-7003-1247-4

Margalit, Gilad: Die Nachkriegsdeutschen und „ihre Zigeuner". Die Behandlung der Sinti und Roma im Schatten von Auschwitz. Aus dem Hebr. von Matthias Schmidt und Davis Ajchenrand. (Zentrum für Antisemitismusforschung der TU Berlin/Dokumente, Texte, Materialien, Bd. 36). Berlin: Metropol, 2001.
ISBN: 3-932482-38-7

Mayerhofer, Claudia: Roma in Mittel- und Osteuropa. Hrsg. vom Institut für den Donauraum und Mitteleuropa. Wien: Böhlau, 2001.

Mihok, Brigitte: Vergleichende Studie zur Situation der Minderheiten in Ungarn und Rumänien (1989–1996). Frankfurt/M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Lang, 1999.
ISBN: 3-631-33448-6

Marušiakova, Elena / Popov, Veselin Z.: Gypsies (Roma) in Bulgaria. (Studien zur Tsiganologie und Folkloristik, Bd. 18). Frankfurt/M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Lang, 1997.
ISBN: 3-631-30759-4

Reemtsma, Katrin: Sinti und Roma. Kultur, Geschichte, Gegenwart. (Beck'sche Reihe, Bd. 1155). München: Beck, 1996.
ISBN: 3-406-39255-5

Szabo, György: Die Roma in Ungarn. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte einer Minderheit in Ost- und Mitteleuropa. (Studien zur Tsiganologie und Folkloristik, Bd. 5). Frankfurt/M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Lang, 1991.
ISBN: 3-631-43786-2

Tebbutt, Susan (Hrsg.): Sinti und Roma in der deutschsprachigen Gesellschaft und Literatur. (Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte, Bd. 72). Frankfurt/M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Lang, 2001.
ISBN: 3-631-35349-9

Weyrauch, Walter O.: Das Recht der Roma und Sinti. Ein Beispiel autonomer Rechtsschöpfung. Frankfurt/M.: Klostermann, 2002.
ISBN: 3-465-03203-9

Winkel, Änneke: Antiziganismus. Rassismus gegen Roma und Sinti im vereinigten Deutschland. Münster: Unrast, 2002.
ISBN: 3-89771-411-6

Schwerpunktthema des nächsten Heftes:

Migration

Editorial

„Migration" heißt der Schwerpunkt dieser Ausgabe unserer Zeitschrift. Mit diesem Begriff wird das Phänomen bezeichnet, dass Menschen ihre angestammten Wohnstätten verlassen und sich an anderen Orten niederlassen. In den seltensten Fällen geschieht das freiwillig, meistens werden die Menschen vertrieben oder sie sehen sich durch widrige Umstände gezwungen, das Glück für sich und ihre Familien woanders zu suchen.

Migration ist keine neue Erscheinung. Seitdem es das Bemühen gibt, die Bewohner von Territorien durch einheitliche religiöse oder nationale Zugehörigkeit zu homogenisieren, werden Menschen zur Umsiedlung gezwungen. Flucht und Vertreibung nach dem Zweiten Weltkrieg sind ebenso wenig neu wie die „ethnischen Säuberungen" auf dem Gebiet des früheren Jugoslawien in den Kriegen der neunziger Jahre. Auch die „Gastarbeiter" oder sogar der moderne Tourismus sind zu diesem Phänomen zu zählen.

Die Beiträge in dieser Nummer zeigen, dass Migration eng mit dem Begriff „Heimat" verbunden ist. Auch wenn die Lebensumstände im neuen Kontext besser sein mögen, so gibt es doch immer eine besondere Beziehung eines jeden Menschen zu dem Ort, den er als Heimat empfindet. Neben Beiträgen, die sich aus verschiedenen Perspektiven mit der Problematik beschäftigen, sind daher in dieses Heft einige „Erfahrungen" von Heimat aufgenommen. Sie zeigen trotz ihrer unterschiedlichen lebensgeschichtlichen Verankerung, dass sich durch die vermeintlich freiwillige oder auch gewaltsame Umsiedelung von Menschen weder wirtschaftliche noch andere Probleme lösen lassen. Doch dessen ungeachtet ist Migration eine Wirklichkeit, der sich nicht nur die Politik, sondern auch die Kirchen stellen müssen. Auch davon lesen Sie in diesem Heft.

Die Redaktion

Inhaltsverzeichnis

Alfred Sproede
Heimat Europa? Regionale Akzente in osteuropäischer Literatur 163
Wolfgang Seiffert
Vertreibung – völkerrechtliche Bewertung 172
Agnieszka Sabor
Polen: Migration zwischen Realität und Mythos 176
Hans Vöcking
Migration und Pastoral. Eine Chance für die Katholizität der Kirche 183
Marcin Lipnicki
Die katholische Kirche Polens auf dem Weg in die „Gemeinschaft des Geistes" 192

Erfahrungen
Ernst Ludwig Ehrlich
Was bedeutet Heimat für mich? 201
Józefa Hennelowa
Was bedeutet Heimat für mich? 203
Erzbischof Jeremiasz
Was bedeutet Heimat für mich? 206
Joachim Wanke
Was bedeutet Heimat für mich? 210
Maria Christina Färber
„Wenn der Vogel kein Nest mehr hat". Hilfe für Inlandsflüchtlinge in Albanien 214
Gabriele Feyler und Elena Poslantschik
Flüchtlingsarbeit der Caritas Moskau 225

Dokument
Stellungnahme der katholischen und orthodoxen Bischöfe in Bosnien-Herzegowina zur Lage der Flüchtlinge und Vertriebenen (Auszüge) 233

Interview
Ich habe die Verantwortung gespürt – Erfahrungen mit Menschen unterwegs. Ein Interview mit Georg Hüssler .. 234

Bücher 240

Alfred Sproede

Heimat Europa? Regionale Horizonte in osteuropäischer Literatur

Sesshaftigkeit innerhalb eines vertrauten regionalen bzw. landschaftlichen Horizonts, Zugehörigkeit zu einer überschaubaren regionalen, familiären oder beruflichen Gemeinschaft – diese Grundzüge von Heimaterfahrung und Heimatbedürfnis sind fraglos eine anthropologische Grundtatsache. Und doch scheint es bei aller überhistorischen Gültigkeit dieser Strukturen, als erschlösse sich Heimat im spezifischen Sinn erst aus einem doppelten Kompensationsbezug, der eine klare historische „Adresse" hat: Einerseits ist Heimat offenbar Kompensation für Defizite, die in der *politischen Nation* erfahren werden; und andererseits fängt sie eine Reihe von Problemen auf, die in der Gesellschaftsstruktur der *Moderne* wurzeln. Heimat kann die Entgrenzung der regionalen Horizonte kompensieren, die ein nationaler Einigungswille bewirkt, aber auch die Rationalisierungs- und Verfahrenslogiken nachtraditioneller Gesellschaften entschärfen; sie ist in dieser Sicht ein *nachholender Prozess der Lebenswelt-Erfindung.*

Die Vorstellungen, die sich mit dem deutschen Wort Heimat verbinden, sind keineswegs nur von idyllischer bzw. romantischer Art. Das Grimmsche Wörterbuch verzeichnet auch die eigentums- und erbrechtliche Bedeutung „Haus und Hof, Besitztum", „Stück Land". In der Mehrheit der slavischen Sprachen entsteht das Wort für Heimat nicht aus Bedeutungserweiterungen von „Grundeigentum", sondern leitet sich vom Phänomen des Familienverbands und der Zeugung ab. Heimat ist hier Geburtsort, Vaterland, Familienherkunft (poln. „ojczyzna", „miejsce" respektive „strony rodzinne"; russ. „rodina", „rodnoj kraj" und das ältere „otečestvo"). Das Ukrainische kennt die Übergangsform „bat' kivščyna" (von *bat'ko,* „Vater"), in der mit der Konnotation „Erbteil" Abstammungs- und Eigentumsbedeutung ineinander übergehen.

Die vor- oder gegenpolitische Raumordnung bzw. Raumerfahrung in überschaubaren Horizonten und geringer Komplexität spiegelt den

Prof. Dr. Alfred Sproede lehrt Slavistik und Baltistik an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Gegensatz von „droit du sol“ („Bodenrecht“) und „droit du sang“ („Blutrecht“) wieder, so wie er in die verschiedenen Rechtsordnungen zur Staatsbürgerschaft eingegangen ist. Gerade in den osteuropäischen Ländern mit ihrer überwiegend landwirtschaftlich tätigen Bevölkerungsmehrheit speist sich das *Herkommen* sprachlich nur selten aus territorialen, sondern überwiegend aus Vorstellungen, die auf den Familienverband verweisen.

Problem-Heimat Polen: Das politische „Vaterland“

Heimat und Herkommen in Polen rücken spätestens seit den drei Teilungen des Landes von 1772, 1793 und 1795 in den Horizont der Politik. Denn die drei Teilungsmächte greifen nicht nur durch Grenzziehungen und neue Rechtsordnungen, sondern auch durch die Konskription massiv in die regionalen Identifikationsgefüge ein. Nach den missglückten Aufständen von 1794, 1830/31 und 1863/64 setzen Deportationen ein, aber auch die so genannte „Große Emigration“, die nach 1830 ein westeuropäisches Polentum vor allem in Paris in Wartestellung bringt. Die großen Romantiker Mickiewicz und Słowacki gestalten den Heimatverlust und die Sehnsucht nach dem polnischen Zuhause in sehr verschiedener Weise.

Mickiewiczs Versepos *Herr Thaddäus, oder Die letzte Fehde in Litauen. Eine Adelsgeschichte aus den Jahren 1811 und 1812* entsteht gegen 1834 in Paris. Das Werk ist in doppeltem Sinne kontrafaktisch: Obwohl nach einer erneuten Niederlage Polens (der russischen Niederschlagung des Novemberaufstandes 1831) entstanden, schildert es den Russlandfeldzug Napoleons 1812, als ob die Befreiung der Polnisch-Litauischen Adelsrepublik aus russischer Unterdrückung noch eine reale Chance hätte. Mickiewicz fingiert die Aussicht auf eine Befreiung durch Napoleon allerdings nicht, um die Nostalgie nach der adligen Sarmaten-Heimat zu bedienen. Für ihn beinhaltet Napoleons Politik das unvollendete (aber auch nach dessen Scheitern noch aktuelle) Programm einer europäischen Föderation; Polen-Litauen soll dabei den Anfang machen, auch wenn die Doppelrepublik vorab nur im Rückblick auf eine glückliche Kinderzeit oder als künftige Hoffnung und als Versprechen Bestand hat.

Sehr vergleichbar ist auch die „Philosophie der Tat“, die der Latenzperiode von Heimat ein Ende setzen soll, denn Napoleon oder West-

europa werden Polen die Freiheit nicht zum Geschenk machen; vielmehr kann die versprochene Föderation nur Realität werden, wenn Polen und Litauer ihrer innenpolitischen Zügellosigkeit (dem Missbrauch des liberum veto und der Adelsfreiheiten) Grenzen setzen und wieder konsens- bzw. handlungsfähig werden. Dienst am Gemeinwohl, die Verdammung der Standes- und Besitzegoismen (poln. „prywata") – mit diesen Prinzipien verarbeitet die polnische Elite insgesamt den Heimatverlust, und zwar überaus selbstkritisch: Weil der altpolnische Adel sich nicht in die Disziplin des Gemeinwohls fügen wollte, bringt der Dienst an Polen jetzt um so größere Opfer mit sich.

Es liegt auf der Hand, dass diese *politisierte* Heimat, dieses Vaterland der Märtyrer, immer wieder zur Zielscheibe von Kritik und Spott werden musste. Bereits der polnische Positivismus geht gegen den Kult des nationalen Verschwörer- und Märtyrertums vor. Er problematisiert dabei das politisierte Vaterland im Namen einer moralischen Heimat. Bolesław Prus schildert in der Erzählung „Der Irrtum" (1884) aus der Perspektive eines Kindes, wie der Fanatismus „vaterländischer" Politiker die Lebenswelt solidarischen Polentums zerstört. Die versprochene polnische Nation wird auch in Sienkiewiczs Kurzroman „Sieger Bartek" (1882) auf den Boden der Lebenswelt herabgeholt: Der aus der Region Posen kommende Bauer Bartłomej hat sich unter preußischer Führung im Militärdienst hervorgetan und im Frankreichfeldzug 1871 besondere Verdienste erworben. Erst bei der Heimkehr bemerkt der dumpfe, politisch unbedarfte Haudegen, dass seine Heldentaten ein sinnloses Opfer waren. Keine versprochene Heimat hat er erworben – im Gegenteil: Während seiner Zeit im Frankreichfeldzug wurde sein Hof von einem Deutschen vereinnahmt.

Diese Konstellation findet das polnische 20. Jahrhundert vor. In seinem Emigrationsroman *Transatlantik* (1953) verhöhnt Witold Gombrowicz die polnische Operettenheimat und ihre große Fahne. Dem Vater-Land (poln. *ojczyzna*), das nur Opfer verlangt und seine Kinder zu Märtyrern macht, stellt er eine polemische „synczyzna", das eigenwillige, lustbetonte *Sohnes-Land* entgegen. In Sławomir Mrożeks satirischem Theaterstück *Auf hoher See* (1961) ist dieses Vaterland ein auf dem Ozean herumtreibendes Floß; hier berät eine Gruppe von Schiffbrüchigen, wie das drohende Verhungern abgewendet und wer durch „demokratische" Beratung dazu designiert werden kann, sich als Überlebensration für die Gemeinschaft zu opfern.

Bereits früher als diese Frontalangriffe auf die polnische *ojczyzna*

vollzog sich in der polnischen Sprachkultur ein interessanter Prozess. Wie bereits gesagt, gibt es keine wörtliche Entsprechung zu „Heimat"; es fehlen nicht nur der pietistische Gemütswert und das biedermeierliche „Gestimmtsein", das im deutschen Begriff mitschwingt. Aber es gibt natürlich das Bewusstsein von vorpolitischen Regionen und Gemeinschaften; und noch vor dem Zusammenbruch des Sowjetimperiums wird deutlich, dass dieses Bewusstsein beträchtliches Widerstandspotenzial enthält. Damit ist eines der Motive für die Neubildung „mała" respektive „prywatna ojczyzna" (kleines bzw. privates Vaterland) benannt. Wo der Begriff zuerst auftaucht, bedarf noch der Klärung; er verbindet sich mit den Werken von Nachkriegsautoren wie Czesław Miłosz, Julian Stryjkowski, Andrzej Kuśniewicz oder Tadeusz Konwicki. Die Texte umkreisen die im 19. Jahrhundert und durch die Westverschiebeung Polens 1945 verlorenen Ostgebiete – poetisierte, in der Erinnerung wiedergefundene Landstriche um Wilna und aus den Heimatregionen Mickiewiczs sowie aus der Region um Lemberg und aus Galizien.

Post-Kommunismus, Heimat und „private Vaterländer"

Das Interesse an der vor-politischen Peripherie Polens kommt erneut in der Prosa der neunziger Jahre zum tragen. Andrzej Stasiuk malt die Welt *hinter Dukla* aus – Galizien und die Beskiden-Region. Bereits vor dieser Zeit hatte die polnische „Literatur über die Wurzeln" (literatura korzenna) sich neue Regionen erschlossen: die westliche Peripherie, die polnischen Vertriebenen nach der Westverschiebung Polens als neue Heimat aufgegeben ist. Dabei kommen vor allem die beiden Städte Danzig und Breslau in den Blick – Breslau als die Stadt, in die überwiegend Lemberger Polen umgesiedelt werden, Danzig als neue Heimat so genannter „Repatrianten" aus Wilna.

Bei der Entstehung der polnischen Prosa über die Danziger Neu-Heimat hat ein deutscher Schriftsteller Geburtshilfe geleistet: Günter Grass ist mit seiner Danziger Trilogie (*Die Blechtrommel, Katz und Maus, Hundejahre*) ein einzigartiger Anstoß zum unbefangenen Umgang mit der deutschen Geographie der früheren Freien Stadt. Grass ist zugleich der Bote einer von den polnischen Stalinisten tabuisierten, aber letztlich unabweisbaren Vorgeschichte. Die Strahlkraft der Stadt in der polnischen Literatur rührt weiterhin aus einer ganz paradoxen Situation. Je mehr Danzig durch die Gewerkschaftsbewegung „Solidarność" und

die historischen Ereignisse von 1980-1981 zum neu-polnischen *Gdańsk* geworden ist, desto souveräner kann die Stadt mit ihrer Geschichte umgehen, und das heißt auch: mit ihrer deutschen Vergangenheit. Danzig wird Heimat, insofern es Ort deutsch-polnischen Erzählens sein kann.

Vor diesem Hintergrund erscheint Mitte der neunziger Jahre Stefan Chwins Roman *Tod in Danzig* (Originaltitel *Hanemann*, 1995). Chwin, dessen Vater nach dem Kriege aus Wilna nach Danzig gekommen ist, verbindet hier die Inspiration der ostpolnischen Literaten mit dem allgemeinen Regionalismus, der nach der Wende von 1989 populär geworden ist. Die Eltern des Erzählers sind nach Kriegsende in das von Russen verwüstete Danzig gekommen – die Mutter aus dem in Trümmern liegenden Warschau, der Vater als Wilnaer „Vertriebener" – und haben sich am Stadtrand Richtung Oliwa ein Haus ausgesucht, in dem ein zurückgebliebener Deutscher wohnt. Der Anatomieprofessor Hanemann hat sich nicht dem Flüchtlingsstrom angeschlossen, der unter russischem Panzerbeschuss die Flucht über die Ostsee angetreten hat. In Danzig hält ihn die lähmende Erinnerung an den Tod seiner Geliebten, Luise Berger, die vor Kriegsende bei einem geheimnisvollen Schiffunfall ums Leben gekommen ist. Aus eigenen Kindheitserlebnissen und aus Zeugnissen gewinnt der Erzähler das Bild Danzigs von den Anfängen der nationalsozialistischen Übergriffe auf die Freistadt bis zur Durchsetzung stalinistischer Verhältnisse in den fünfziger Jahren. In *Tod in Danzig* wird eine „fremde Kultur" entschlüsselt, die den polnischen „Neu-Danzigern" aus den Hinterlassenschaften der vertriebenen Deutschen entgegentritt.

Was deutsche Vertriebenenverbände über Jahrzehnte hin nicht verstehen konnten: dass nämlich die vermeintlichen Neusiedler keine begeisterten Agenten der Polonisierung deutscher Gebiete, sondern wie sie selbst Vertriebene waren, das gestaltet Chwin hier meisterlich als den Zusammenstoß polnischer Ostvertriebener inmitten einer Welt deutscher Namen – von den Warm-Kalt-Schildern der Wasserhähne über die Porzellanbeschriftungen und Monogramme hinterlassener Haushaltsgegenstände bis zu Straßennamen. Die Stadt Danzig wird dabei zu einem beinahe mythischen Gelände (wie Dublin bei James Joyce oder Alfred Döblins Berlin).

Fast ebenso wichtig wie die entfaltete Fabel ist in diesem Kontext die Transformation eines vorgegebenen kulturellen Text-, Benennungs- und Geographierepertoires: etwa die Wiederkehr deutscher Namen und Dinge hinter der überlagerten Kultur derer, die hier neue Heimat finden

sollen. Diese Seiten des Buches bieten eine Hermeneutik der Kultur und Lebenswelt, die in der osteuropäischen Literatur einzigartig dasteht.

Heimaten östlich von Polen

In anderen Ländern des ehemaligen „sozialistischen Lagers" hat diese Flurbereinigung andere Voraussetzungen gehabt – und ist dennoch zu vergleichbaren Ergebnissen gelangt. In Litauen ist vor einiger Zeit ein Roman erschienen (neuerdings auch in deutscher Übersetzung zugänglich), der das regionale Raster auf die Modernisierungsschübe projiziert, die das Land seit der Unabhängigkeit erlebt: Renata Šerelytės Roman *Sterne der Eiszeit* (2002). Ein literaturbegeistertes Mädchen geht aus dem heimatlichen Dorf nach Vilnius, um zu studieren und in den Literaturbetrieb Zugang zu finden. Der zerfallenen und – auch nach der Beseitigung der sowjetisierten Verwaltung – vom Alkoholismus verwüsteten ländlichen Heimat steht die turbulente und korrupte Hauptstadt gegenüber: eben auch kein wirkliches rettendes Terrain. Und doch ist das neue Vilnius ein Raum, in dem die Heldin bei allen Schockerfahrungen und Verwirrungen einen Boden unter den Füßen hat, der seit der Wende nicht mehr polizeilich unterkellert ist. Die Vorgänge, so abstoßend sie sein mögen, sind nicht Ausfluss einer sowjetisch verwalteten Welt. Sie entwachsen einem Boden, der nicht politisch-administrativ präpariert ist, sondern lebt – einem Boden, in dem die Menschen vielleicht doch Wurzeln schlagen können?

Aber Šerelytės Vilnius liegt bei aller Lebendigkeit doch noch auf einem präparierten Grund: Die Lebendigkeit der Stadterfahrungen verdankt sich im Wesentlichen einer absichtsvollen (und gelegentlich überspannten) poetischen Fiktion. Die „Sterne" und die „Eiszeit" sind, ebenso wie alle „Nachthimmel", „Tauwetter" und andere Morgenröten, von beinahe märchenhafter Art. Sie kommen aus der Zeit, als das Wünschen geholfen hat, sind im Guten oder Schlechten *voluntaristisch* – eben: Heimat-Fiktion. Die in großer Fülle aufgerufenen dichterischen Traditionen, angefangen von den bäuerlichen *Jahreszeiten* des großen litauischen Dichters Donelaitis, geben dem Bild eine gewisse Tiefe; aber sie suggerieren ein Zuhause, das vor allem dem Literaturkritiker als heimische Region offen steht.

Das imaginäre Galizien des Jurij Andruchovyč

Das litauische Regionalporträt von Renata Šerelytė wirkt *poetisch erzwungen;* es verdankt sich einem literarischen Kraftakt, der letztlich innerhalb der ideologischen Räume und Horizonte des früheren Regimes verpufft. Jurij Andruchovyč entfaltet das Bild seiner Umwelt ohne solchen Voluntarismus. Er kennt ebenso wie seine litauische Kollegin die ruppige Modernität und den aggressiven Kommerzialismus der postsowjetischen Ära; seine Romane der frühen neunziger Jahre, etwa *Erholungstouren* (1992), *Moskoviada. Ein Schauerroman* (1993) oder *Perversion* (1996) schildern eine ganze Gesellschaft buchstäblich im freien Fall – ganz ohne das Netz der Schönen Literatur, vielmehr in direkter Konfrontation mit verfallenden Alltagsgewissheiten und den Ruinen der sowjetischen „lichten Zukunft".

Sein Essayband *Ortsunsicherheit* (*Dezorijentacija na miscevosti*, 1999) geht weit über die Wortgefechte hinaus, die sich vordem die Bohémiens aus der ukrainischen Peripherie lieferten. Die jetzt veröffentlichten Artikel handeln wohl noch von einem „künstlerischen Freiraum" in der Provinz. Aber diese Provinz ist jetzt viel mehr: eine alteuropäische Kultur- und Geschichtslandschaft als *gegenwärtige Heimat.* Das Wort „Desorientierung" im ukrainischen Originaltitel weist genau wie die Evokation der „Ruinen" aus der K.u.k.-Ära auf ein positives Terrain.

Den Eröffnungsessay nennt Andruchovyč „Erc-Herc-Perc" – Anspielung auf den Vorfall, als ein ukrainischer Bauer beim Regimentsappell den Namen des habsburgischen Kommandeurs „Erzherzog Ritter von Toskana" verballhornt. Verballhornen die Ukrainer auch weiterhin die Namen der beiden vormaligen Imperien Habsburg und Russland? Gilt noch immer der Satz, dass „die Ukraine sich in den eigenen Orten erst noch einleben muss"? Andruchovyč bejaht diese Fragen. Aber er genießt auch die Entdeckungen, die ihm bei der Suche nach Heimat begegnen. Wie die Danziger Autoren, so trifft auch er auf eine deutsche – diesmal Habsburger – Vergangenheit: Es sind K.u.k-Germanismen, eine an Wiener Vorbildern geschulte Architektur, vor allem aber eine schwindelerregende Grenzverschiebung: Im Lichte der österreichischen imperialen Vergangenheit betrachtet, rückt Lemberg nämlich unvermutet aus der Nachbarschaft mit Tambov und Taschkent in den Dunstkreis Venedig oder Triests; und „Russland ist fern, ja es existiert gar nicht mehr." („Carpathologia cosmophilica. Versuch einer fiktiven Landeskunde").

Andruchovyčs „fiktive Landeskunde“ zielt immer wieder auf die metaphorische Abschaffung der sowjet-russischen Nachbarschaft. Im Aufsatz „Die Schiffs-Stadt“ wird Lemberg zu einem riesigen Wrack, das auf der Wasserscheide zwischen dem Baltischen Becken und dem Schwarzen Meer auf Grund gelaufen ist. Die Stadt überbrückt und verwischt somit die Grenze zwischen den beiden Großregionen, sie liegt aber auch in einer Ruinenlandschaft, inmitten des Strandguts einer gewaltsamen, blutigen Geschichte, der ganze Bevölkerungsgruppen – vor allem die Juden – zum Opfer gefallen sind. Aber das Bild der Wasserscheide ist ambivalent: Die Grenze teilt nicht nur, sie wird auch überschritten; und eben auch die Begegnungen sind in Lemberg aufgehoben. Lemberg ist eine rettende Arche.

Aus der Geschichte ließe sich solche Gewissheit nicht leicht gewinnen. Deshalb wendet sich Andruchovyč den Gewissheiten geformter, artikulierter Landschaften und Orte zu: „Das Formgefühl, oder genauer: der Mangel daran – das ist der Name für all unsere Unglücksfälle. Wir können und wollen aus unserem Leben kein Kunstwerk machen ... Wir verstehen es nicht, mit den Vögeln, den Blumen und den Skulpturen zu koexistieren“ (*Ortsunsicherheit*, S. 39). So liest sich Andruchovyčs Dichtung streckenweise wie eine Einübung in das Formenrepertoire der Stadt Lemberg; und die Stadt, ihre Architektur, speziell ihre barocken Kirchenbauten, helfen unserer Unfähigkeit zur „Koexistenz mit den Skulpturen“ auf.

Das Bewusstsein, in einer ganz entlegenen Region zu leben, artikuliert Andruchovyč zuletzt in seinem Essay „Zeit und Raum, oder Mein letztes Territorium“, einer Stellungnahme zur Kunst der Postmoderne. Hier zeigt sich, wie weit die titelgebende *Ortsunsicherheit* noch in das Gefühl der Heimat hineinreicht. Denn Galizien ist nicht nur ein den Raum gestaltendes Formenspiel; es ist auch österreichische Erfindung und polnisches Phantasma, Heimat des Chassidimus und des Marxismus, Territorium der Intrige und Anekdote, kurz: ein Raum, in dem die Gespenster und Ephemeriden herrschen, ein postmodernes Gelände *par excellence.* Und so bleibt die zunächst so aussichtsreich wirkende Heimatbestimmung als offene Aufgabe, wenn nicht als Verlegenheit, zurück.

Ausblick

Die vorliegende Skizze versuchte dem Problem „Heimat" näher zu kommen, indem sie an einigen Beispielländern die Spannung „regionale Identitätsentwürfe versus Nation" und „gewachsene Lebenswelt versus Modernisierung" auslotete. Dabei ist zunächst ein vorab nicht berücksichtigter Gegenpol zum Bedeutungsfeld Heimat (Region, Lebenswelt etc.) in den Blick gekommen: der totalitäre Staat als Agent einer zeitlich gerafften Modernisierung und zugleich als Anwalt übergreifender Raumordnungen, Bevölkerungsverschiebungen o. ä.

Die Gegenbilder von Heimat – Vertreibung, Migration, Fremdheit und Umgang mit Fremden – konnten hier nur am Rande erwähnt werden. Es ging hier überwiegend um Raumordnungen und Sinnwelten mit Entlastungsfunktion und mit reduzierter Komplexität. Zu fragen wäre als nächstes nach Wahlheimaten und nach literarischen Darstellungen über die Anverwandlung „fremder Welten". Die Ausweitung der Europäischen Union bis kurz vor die Tür der Ukraine und Weißrusslands wird gerade diesen Problemen sicherlich manch neue Wendung geben. Und vielleicht treffen künftige Forschungen zu diesen Fragen in eine Zeit, in der ein auf Osteuropa gerichtetes Problembewusstsein hierzulande auch wieder heimisch geworden sein wird – statt eines entpolitisierten und vor Bernstein-Kulissen pompös zelebrierten Kulturaustauschs.

Literaturhinweise

Andruchovyč, Jurij: Dezorijentacija na miscevosti. (Ortsunsicherheit. Essays), Ivano-Frankivs'k 1990.

Andruchovyč, Jurij: Spurensuche im Juli. Gedichte, übersetzt von Anna-Halja Horbatsch. Reichelsheim 1995.

Chwin, Stefan: Hanemann. Danzig 1995. Deutsch unter dem Titel „Tod in Danzig" von Renate Schmidgall. Berlin 1997.

Haslinger, Peter (Hrsg.): Regionale und nationale Identitäten. Wechselwirkungen und Spannungsfelder im Zeitalter moderner Staatlichkeit. (Identitäten und Alteritäten, Bd. 5). Würzburg 2000.

Huber, Andreas: Heimat in der Postmoderne. Zürich 1999.

Solms, Wilhelm (Hrsg.): Dichtung und Heimat. Sieben Autoren unterlaufen ein Thema. Marburg 1990.

Šerelytė, Renata: Sterne der Eiszeit. Aus dem Litauischen von Akvilė Galvosaitė), Berlin 2002.

Wolfgang Seiffert

Vertreibung – völkerrechtliche Bewertung

I.

Am Ende des Zweiten Weltkrieges wurden Millionen Deutsche aus den deutschen Ostgebieten in den Grenzen des Deutschen Reiches vom 31.12.1937 sowie aus der Freien Stadt Danzig vertrieben und ihr Vermögen wurde konfisziert. Allein zwölf Millionen Menschen fanden Aufnahme in den damaligen Westzonen Deutschlands, aus denen dann 1949 die Bundesrepublik Deutschland entstand. Gerechterweise muss erwähnt werden, dass nicht alle im Sinne des Wortes „vertrieben" wurden, sondern viele auch geflüchtet sind. Doch eine Rückkehr, die selten versucht wurde, wurde nicht erlaubt, sondern endete regelmäßig mit der Ausweisung.

Ich selbst wurde in Breslau geboren und war bis 1949 in sowjetischer Gefangenschaft. Als ich zurückkam, war meine Mutter, die bis Oktober 1946 mit den Geschwistern in unserer Wohnung in Breslau verblieb, nach Niedersachsen ausgesiedelt. Mein Vater war aus britischer Gefangenschaft ebenfalls dahin gezogen.

Man sieht an diesem Beispiel, dass es wohl zutreffend ist, alle Personen mit einem solchen Schicksal unter dem Begriff „Vertriebene" zusammenzufassen, wie das im „Bundesvertriebenengesetz"[1] geschieht.

Noch heute wird es als große Leistung gewürdigt, dass es gelang, diese Millionen Vertriebenen in die Bevölkerung und Gesellschaft zu integrieren – auf die besondere Entwicklung in der DDR kann hier nicht eingegangen werden –, und dass sie selbst in hervorragender Weise zum Wiederaufbau des zerstörten Deutschlands beitrugen.

[1] Heute gültig in der Fassung vom 02.06.1993 (Bundesgesetzblatt (BGBl.) I, 829).

Prof. Dr. Wolfgang Seiffert ist Staats- und Völkerrechtler und lehrte vor der Emeritierung an der Universität Kiel.

II.

Hintergrund der Vertreibung war die Tatsache, dass im Ergebnis des Zweiten Weltkrieges die deutschen Ostgebiete unter sowjetische und polnische Verwaltung kamen und auf der Konferenz von Potsdam im August 1945 (zwischen den USA, Großbritannien und der Sowjetunion, Frankreich trat später bei) vereinbart wurde, diese Gebiete nicht als Teil der sowjetischen Besatzungszone zu betrachten. Die endgültige Grenzregelung sollte später auf einer Friedenskonferenz erfolgen. In Abschnitt XIII des Potsdamer Abkommens wurde gleichzeitig festgelegt, dass eine „Überführung der in diesen Gebieten verbliebenen deutschen Bevölkerung oder von Bevölkerungsteilen" nach Deutschland durchgeführt werden müsse und dass dies in „ordnungsgemäßer und humanitärer Weise" zu erfolgen habe. Abgesehen davon, dass Vertreibung und Flucht zu diesem Zeitpunkt bereits in vollem Gange waren, bedeutete dies praktisch die Ausweisung der deutschen Bevölkerung aus den Ostgebieten des Deutschen Reiches in den Grenzen von 1937 und aus der Freien Stadt Danzig. Nur am Rande sei angemerkt: das Potsdamer Abkommen spricht von Polen, der Tschechoslowakei und Ungarn, wenn es die Ausweisung aus den deutschen Ostgebieten behandelt, obwohl das Abkommen selbst die Frage der Grenzregelung einer Friedenskonferenz vorbehält, das territoriale Schicksal dieser deutschen Gebiete also noch nicht entschieden war. Dies erfolgte erst mit dem „Zwei-plus-Vier-Vertrag" 1990.[2]

Das Potsdamer Abkommen sah eine „Überführung der ... verbliebenen deutschen Bevölkerung oder von Bevölkerungsteilen" in „ordnungsgemäßer und humanitärer Weise" vor.

III.

Über die völkerrechtliche Bewertung der Vertreibung ist viel geschrieben und gestritten worden.[3] Der Streit begann schon beim Charakter des

[2] BGBl. II, 1318.

[3] Vgl. etwa Theodor Veiter, Potsdamer Abkommen und Vertreibung, in: Das Potsdamer Abkommen und die Deutschlandfrage, hrsg. von Hans-Günher Parplies, Tl. 2, Wien 1987, S. 55-76; Siegrid Krülle, Vertreibung im Völkerrecht – Deportation, Flucht, Ausweisung und Umsiedlungsverträge, in: Deutschland als Ganzes – Rechtliche und historische Überlegungen, hrsg. von Dieter Blumenwitz, Boris Meissner und Gottfried Zieger, Köln 1985, S. 43-72.

Potsdamer Abkommens, an dem zwar die Siegermächte, also die Alliierten, nicht jedoch Deutschland beteiligt war; gelegentlich war davon die Rede, Deutschland habe in Potsdam keinen Talleyrand gehabt.

Völkerrechtlich wurde argumentiert, es habe sich beim Potsdamer Abkommen um einen Vertrag zu Lasten Dritter gehandelt, weshalb es völkerrechtswidrig sei. Tatsächlich handelte es sich um ein Regierungsabkommen der Sieger- und Besatzungsmächte und unterlag den Regeln des Kriegsvölkerrechts. Zumindest heute wird die Ausweisung ganzer Bevölkerungsgruppen als Vertreibung oder Austreibung, auch als Massenzwangswanderung (enforced massmigration) eingestuft und als völkerrechtswidrig beurteilt. Jedoch wird – vor allem polnischerseits – immer wieder darauf verwiesen, dass es 1945 eine solche Völkerrechtsnorm noch nicht gegeben habe. Wirklichkeitsnäher erscheint die Auffassung, wie sie vor allem Gottfried Zieger vertrat, der in der Massenausweisung einen Verstoß gegen das Selbstbestimmungsrecht erblickte.[4] Dieser Aspekt ist vor allem deshalb praktisch, weil das Selbstbestimmungsrecht nach allgemeiner Auffassung das Recht auf Heimat als immanenten Bestandteil beinhaltet und ein Rückkehrrecht in die angestammte Heimat bewirkt, ungeachtet der dort in der Zwischenzeit vollzogenen politischen und bevölkerungspolitischen Entwicklung. Verständlicherweise verbinden heute viele Vertriebene und deren Nachkommen mit dem Beitritt solcher Länder wie Polen, Tschechien und Ungarn zur Europäischen Gemeinschaft die Hoffnung, sich wieder in ihrer Heimat niederzulassen.[5]

Massenausweisung von angestammter Bevölkerung beinhaltet einen Verstoß gegen das Selbstbestimmungsrecht.

Über die völkerrechtliche Bewertung der Vertreibung im eigentlichen Sinne wird heutzutage nicht mehr gestritten. Vielmehr hat sich die Auseinandersetzung dahin verlagert, zu einer allgemeinen moralischen und politischen Anerkennung des begangenen Unrechts zu gelangen. Während dies seitens Polens erfolgt ist und die heute in Polen lebende deutsche Minderheit als solche anerkannt ist, wird mit Tschechien noch darüber gestritten, weil dieses Land sich von den so genannten Beneš-Dekreten, die zur

[4] Vgl. Gottfried Zieger, Gebietsveränderung und Selbstbestimmungsrecht, in: Das Selbstbestimmungsrecht der Völker und die deutsche Frage, hrsg. von Dieter Blumenwitz und Boris Meissner, Köln 1984, S. 73 ff.

[5] Vgl. ausführlich Otto Kimminich, Das Recht auf die Heimat, 3. neu bearb. und erw. Aufl., Köln 1989.

Ausweisung der Sudetendeutschen und zur Konfiskation deren Eigentums führte, nicht offiziell distanzieren will. Große Anstrengungen unternimmt vor allem der Bund der Vertriebenen, in Berlin ein Mahnmal und ein Zentrum gegen Vertreibungen einzurichten. Juristisch geblieben ist vor allem der Streit um die konfiszierten Vermögenswerte.

Noch wichtiger scheint mir die hinter der Vertreibung liegende Problematik der Grenzregelung, wie sie mit dem „Zwei-plus-Vier-Vertrag" 1990 erfolgte.

IV.

Zweifellos handelt es sich bei den Festlegungen im „Zwei-plus-Vier-Vertrag" um völkerrechtlich verbindliche Regelungen. Jedoch darf man dabei nicht außer Acht lassen, dass es sich bei den aus der deutschen Vereinigung ausgeklammerten deutschen Ostgebieten um solche handelt, die auf dem Wege der Annexion anderen Staaten zugeschlagen wurden. Während es sich bei der Vereinigung der Territorien der früheren Bundesrepublik, der DDR und Berlins zweifelsfrei um einen Akt der Selbstbestimmung handelt, ist dies hinsichtlich der deutschen Ostgebiete nicht der Fall, weil es dazu eines besonderen Selbstbestimmungsaktes der Betroffenen bedurft hätte. Vom Standpunkt des Selbstbestimmungsrechtes handelt es sich bezüglich der deutschen Ostgebiete also um eine Ersatzlösung, wie sie in der internationalen Praxis üblich ist (vgl. z. B. Südtirol). Dies hat zur Folge, dass das Selbstbestimmungsrecht insofern fortbesteht und sich territorial auf die deutschen Ostgebiete und personal auf die Deutschen konkretisiert, die heute als Vertriebene (und deren Nachkommen) im wiedervereinigten Deutschland ihren Wohnsitz haben oder als deutsche Minderheit in diesen Gebiete leben.[6] Angesichts der völkerrechtlich bindenden Festlegungen im „Zwei-plus-Vier-Vertrag" wird sich die Wirkung dieses Rechts vor allem auf das Recht auf die Heimat beschränken. Dennoch stärkt die Fortgeltung des Selbstbestimmungsrechts natürlich die Position dieser Deutschen erheblich.

[6] Vgl. Wolfgang Seiffert, Die Verträge zwischen Deutschland und seinen östlichen Nachbarn, Köln 1994.

Agnieszka Sabor

Polen: Migration zwischen Realität und Mythos

Die Migration – und insbesondere die Emigration – hat in Polen ihre eigene Mythologie, die die Haltung vieler Generationen sowohl im Lande wie jenseits der Grenzen formte. Ihre romantische Form wurde im 19. Jahrhundert durch die aufeinander folgenden Erhebungen zur nationalen Befreiung markiert, nach deren Scheitern die Hauptstädte Westeuropas sich mit polnischen Flüchtlingen – seien es politische Führer oder „Könige des Geistes" – füllten. Im 20. Jahrhundert wurden sie fast unbemerkt durch polnische Veteranen, die in der britischen Royal Air Force gekämpft hatten, oder durch Intellektuelle ersetzt, die sich um die hoch angesehene Pariser Exilzeitschrift „Kultura" sammelten. Im vorletzten Jahrhundert scharte man sich um den polnischen Fürsten Adam Jerzy Czartoryski und seine Residenz im berühmten Hotel Lambert in Paris, später – nach dem 2. Weltkrieg – um den Chefredakteur der genannten Zeitschrift Jerzy Giedroyć und die Bewohner seiner Maison Laffitte.

Für die alte Emigration war der polnische im Exil lebende Dichterprophet Adam Mickiewicz mit seinen in biblischem Ton gehaltenen „Büchern der (polnischen) Pilgerschaft" symptomatisch, für die neuere Exilzeit der Dichter und Literaturnobelpreisträger Czesław Miłosz, der in nüchterner Sprache die Dramatik der zur Emigration gezwungenen Polen zum Ausdruck brachte. Unabhängig von der Zeit, in der sie lebten, schrieben sie sich in das gleiche Paradigma ein.

Die Mythologie der Emigration hat auch eine andere – pionierhafte – Form, die seltener und gleichsam schüchterner, weil oft mit Wanderungen „um des Brotes willen" verbunden, beschworen wird: Wanderungen, die dann am Gestade eines nord- oder südamerikanischen Hafens endeten oder eigentlich erst begannen. Aber auch sie hat ihre Helden: Ingenieure, Geschäftsleute, Farmer. Darunter einen Ernest Malinowski, der eine Eisenbahn in den peruanischen Anden baute. Und einen Kazimierz Junosza Bzowski, der die Brücke über den Niagara konstruierte.

Die Verfasserin ist Redakteurin der in Krakau erscheinenden katholischen Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny".

In jeder Form assoziiert sich jedoch die Emigrationsmythologie im kulturellen Bereich mit moralischem Heroismus, der Verantwortung für das zurückgelassene Land verlangt. Deshalb wird zum Markenzeichen der Emigration die Literatur – als Ersatzform für Politik. Dies geschieht in so starkem Maße, dass sie manchmal sogar in den englischsprachigen, auf dem Pazifik spielenden Erzählungen eines aus Polen stammenden Joseph Conrad aufscheint. So nimmt es nicht wunder, dass jene, die wie der Dichter Zbigniew Herbert in der Zeit des Kommunismus ihr Land nicht verlassen wollten oder konnten, ihre Verweigerung zur Teilhabe an der Lüge als „innere Emigration" bezeichneten.

Aber neben der Emigrationsmythologie gibt es auch eine Antimythologie. In ihrer oberen Schichtung kann sie sich als Leid oder Trauma zeigen – zum Beispiel bei denen, die im März 1968 nicht nur (und vielleicht nicht vor allem) von einem totalitären Regime aus dem Vaterland verjagt wurden, sondern auch wegen der in der polnischen Gesellschaft vorhandenen antisemitischen Stereotypen, die es zuließen, dass bei den provozierten Kundgebungen vor den Universitäten der Ruf „Zionisten nach Zion" ertönen konnte.

Die Emigrationsmythologie verband sich mit moralischem Heroismus, der Verantwortung für das zurückgelassene Land verlangte.

In der unteren Schichtung kommt eine Antimythologie (völlig anderer Art) gleichsam wie ein Querschläger zurück, wenn sie zum Beispiel in Gestalt der ins Polnische übersetzten, die landläufigen Vorstellungen illustrierenden Sprüche von der Art „Fahr' nach Polen, dein Auto ist schon dort", in Gestalt umstrittener Erinnerungen aus Green Point – einem New Yorker Stadtteil, der mit seiner zähflüssigen, verschlafenen Atmosphäre an das Polen der Zeit eines Parteichefs Gomułka und Gierek erinnert –, oder in Gestalt der beschämenden Szenen vor den „polnischen" Kirchen in Wien oder München erscheint, wo um Arbeit bettelnde oder angetrunkene Landsleute das Bild der Polen verdunkeln.

Nach den Grenzverschiebungen in Europa

Es gibt noch einen anderen mythischen Aspekt der polnischen (und nicht nur der polnischen!) Wanderungsbewegungen – jenen, der aus den Nachkriegsveränderungen der Grenzen resultiert. Illustriert wird er einerseits – negativ – durch das Bild der zu Ruinen verkommenen Städt-

chen in Niederschlesien und Hinterpommern, aus denen man nach 1945 Ziegel zum Wiederaufbau Warschaus wegschaffte, oder durch die Geschichte des polnisch-ukrainischen Konflikts über den Lemberger polnischen Soldatenfriedhof. Andererseits bringt dieser Aspekt etwas Positives, etwas, was in den letzten Jahren auftaucht und was man als Versuch zur Überwindung der Geschichte bezeichnen könnte. Am besten erläutert dies eine Anekdote: Zwei ältere Herren treffen sich auf einer wissenschaftlichen Konferenz in Berlin. Der erste von ihnen fragt: „Ach, Sie kommen aus Wrocław? Ausgezeichnet, denn, wissen Sie, ich stamme auch aus Lemberg."

Und wer weiß, ob nicht gerade dieser letzte Aspekt mythischen Denkens über Migrationen jetzt eine höchst positive Funktion bei der Herausbildung der polnischen Identität erfüllt. Ein schlichtes Friedshofskreuz, das sich im unmittelbaren Zentrum von Paris, in der Nähe des Invalidendoms (unweit der polnischen Botschaft) befindet, war in den achtziger Jahren einer der wichtigsten Orte für Begegnungen der damaligen polnischen Emigration. Hier bekam man Informationen, verfasste man Manifeste, legte man – in einem postromantischen Gestus – Blumen nieder. Heute ist das ein fast völlig vergessener Ort. So wie das Lied von Jacek Kaczmarski über „unsere Klasse" vergessen wurde, eine Schulklasse, die über die ganze Welt – von Schweden bis nach Tel Aviv – verstreut wurde. Vor einem guten Dutzend Jahren war das fast noch die Hymne einer Generation gewesen. Es scheint also, als ob der romantische Mythos der prometheischen Verantwortung der polnischen Emigration gegenüber der eigenen Nation Geschichte geworden ist.

So ist der romantische Mythos der polnischen Emigration anscheinend Geschichte geworden.

Indes entsteht eine neue, im Augenblick der Eingliederung Polens in den Blutkreislauf der Kultur des Westens konstruktive, auf die Geschichte der Migrationen gestützte, jetzt aber schon in gewisser Weise übernationale Mythologie.

In Wrocław/Breslau oder Gliwice/Gleiwitz trägt das – wiederaufgerichtete, eigentlich nach 1989 erst errichtete – Gedächtnis an die Vertreibungen Früchte. An jene Vertreibungen, in deren Ergebnis die Vorkriegsbewohner die Stadt verließen. Und an jene, die bewirkten, dass sich die lange nach Lemberg Heimweh empfindenden Neuankömmlinge von jenseits des Bug in ihr niederließen. Die kommunistische Propaganda, die auf den Mythos von der „Rückkehr auf die uralten Piastengebiete" zurückgriff, fand einen breiten Widerhall in der vom Krieg traumatisier-

ten Gesellschaft (Professor Leon Kieres, Chef des Instituts für Nationales Erinnern und Breslauer, erzählte in Interviews von seiner eigenen, noch in den siebziger Jahren bestehenden völligen Gleichgültigkeit gegenüber der Zerstörung der ehemals deutschen Struktur der Stadt und davon, wie plötzlich ihm – der damals Student war – die von den Kommunisten von einem Tag auf den anderen zerstörten mittelalterlichen Breslauer Klaren-Mühlen fehlten). Paradoxerweise hat erst das „Ersitzen" (in den so genannten „Wiedergewonnenen Gebieten" wächst die dritte Nachkriegsgeneration heran) es erlaubt, die Tragik der Zwangsmigrationen zu bemerken, die den Charakter der Stadt völlig verändert haben. Und erst jetzt konnte daraus ein gewisser politischer, kultureller oder – umfassender formuliert – identitätsstiftender Entwurf geschaffen werden, den nicht nur in Nieder- und Oberschlesien, sondern auch in Hinterpommern, Ermland und Masuren einerseits Horst Bienek und andererseits Adam Zagajewski auszudrücken vermögen. Beide sind in gewisser Weise Exilschriftsteller. In der neuen Mythologie der Bevölkerungsverschiebungen im 20. Jahrhundert wird die Versöhnung wichtig, aus der Mitverantwortung für die Zukunft der ganzen europäischen Gemeinschaft entsteht.

Vor einigen Monaten fand in Krakau eine den historischen und zeitgenössischen Beziehungen zwischen der alten Jagiellonen-Hauptstadt und der nahen, heute zur Ukraine gehörenden Metropolitanstadt Lemberg gewidmete Konferenz statt. Die Überschrift der Begegnung „Krakau – Lemberg – Europa" schien im ersten Augenblick zu anspruchsvoll. Aber vielleicht traf sie den Kern der Sache, denn die für die Konferenz wichtigste Frage – die Erinnerung, auch jene an die massenhaften Zwangswanderungen der jüngsten Geschichte – wird ja vor unseren Augen zu einem der wichtigsten Werte (wenn nicht überhaupt zur einzigen Qualität), um die herum heute die europäische Identität errichtet wird. Diesen Wert schien einer der ukrainischen Diskussionsteilnehmer zu bestätigen. Er stellte fest, dass – paradoxerweise – die polnische Lemberg-Nostalgie, wie sie immer noch in der Kultur gegenwärtig sei, kein gefährliches oder in der Ukraine ungern gesehenes Thema sein muss, sofern nur die gegenwärtigen Bewohner dieser Stadt, die zumeist aus der Tiefe des Landes kommen, in die Geschichte Lembergs hineinschreiben, wie sie dorthin gelangt sind, also wie ihre eigene Migration aussah. Dadurch wird eine wirkliche Stabilisierung nach der tragischen „Völkerwanderung" des 20. Jahrhunderts möglich werden.

Neue Situation nach 1989

So wurde also der alte Migrations-Mythos durch einen neuen, auf die Zukunft gerichteten, aber mit der Vergangenheit verbundenen ersetzt. Wie er noch bis vor kurzem ein über die Grenzen Polens hinausgetragener Entwurf für nationale Freiheit war, so wird er jetzt Teil eines Diskurses über Erinnerung und Vergebung, eines Diskurses, der die neue europäische Struktur errichten soll. Zeichen dieser Veränderung ist die polnisch-deutsche Debatte über den Ort, an dem das „Zentrum gegen Vertreibungen" entstehen solle, damit es einen übernationalen Charakter gewinnt.

Dennoch dauern die Migrationen – wenn auch von anderem Typus – weiter an. Nach 1989 haben die Ausreisen aus Polen einen fast ausschließlich wirtschaftlichen Charakter und umfassen in der Hauptsache den am schlechtesten ausgebildeten Teil der Gesellschaft. Viel seltener bedeuten sie die feste Ansiedlung in der neuen Heimat (wenngleich neben den traditionellen Wanderungszielen, wie USA, Deutschland, Kanada und Frankreich, neue Ziele auftauchen, z. B. Norwegen oder Island). Für gewöhnlich haben wir es mit „Wanderern zwischen den Welten" zu tun, die im Ausland eine Saisonarbeit suchen, aber regelmäßig nach Hause zurückkehren. Anfang der neunziger Jahre hielten sich beispielsweise in der Gemeinde Perlejewo im ostpolnischen Podlasien auf diese Weise über 60 % der Haushalte über Wasser. In der Stadt Nowy Targ am Fuße der Tatra, einer Stadt, die seit Generationen für Abwanderungen in die USA bekannt ist, taten dies 45 %.

Der alte Migrations-Mythos wurde durch einen neuen, auf die Zukunft gerichteten, aber mit der Vergangenheit verbundenen ersetzt.

Die „Wanderer zwischen den Welten", die sich aus zurückgebliebenen Gebieten rekrutieren, aus Milieus stammen, die abseits der Hauptströmung gesellschaftlicher Aktivität liegen, haben das Bild der Emigration verändert (auch, vielleicht sogar vor allem, in Polen): sie wurden nicht mehr als politische Flüchtlinge (Helden) angesehen, sondern mehr und mehr als Bedrohung oder Grund zur Scham. Gleichzeitig verändert sich die Form der Emigration, die in immer geringerem Maße den Charakter der typischen „Auslandspolen" – der so genannten „Polonia" – trägt, wie man sie seit langem kannte: einerseits assimiliert man sich leichter dem neuen Milieu, man gliedert sich ungezwungen in den multiethnischen Kreislauf der modernen Kultur ein, verliert jedoch zugleich die

außergewöhnliche Bedeutung für die nationale Kultur; andererseits unterhält man – im Gegensatz zur Zeit des Kommunismus – lebendigere und natürlichere Beziehungen zum polnischen Staat (ein Symbol dessen könnten die Vorwahlbesuche der Präsidentschaftskandidaten der Republik Polen im Ausland sein).

Am wichtigsten ist jedoch, dass Polen – obwohl es ein „Entsende"-Land bleibt – gleichzeitig zu einem „Aufnahme"-Land geworden ist. Neben den Zuwanderern, die nach Polen kommen, um Geld zu verdienen, gelangen in dieses Land auch politische Immigranten sowie „Transit"-Migranten, die Polen als Sprungbrett nach Westen betrachten.

Zuwanderung nach Polen steigt

Wie die Statistiken zeigen, ist die Zahl der Ausländer, die sich um eine Daueraufenthaltsgenehmigung für Polen bemühen, ständig im Wachsen: Im Jahre 1993 stellten sie 19,5 % der Antragsteller dar, im Jahre 1995 bereits 30,3 %. Unter ihnen dominieren Ankömmlinge aus Russland, aus der Ukraine, aus Belarus, aus Bulgarien, China und Vietnam. In unserem Lande tauchen auch die sogenannten „Marriott-Brigaden" auf (benannt nach einem der besten Warschauer Hotels), d. h. Vertreter internationaler Körperschaften, die aus dem Westen mit dem Auftrag hierher kommen, in Polen Filialen zu gründen. Warschau – und langsam auch andere größere Städte Polens – beginnen, an multiethnische Metropolen Europas zu erinnern.

Ständig wächst die Zahl der Ausländer, die sich um eine Daueraufenthaltsgenehmigung für Polen bemühen.

Die Statistiken bestätigen, dass ein bedeutender Teil der Personen, die sich hier aus diesen oder jenen Gründen niederlassen wollen, ein wertvolles „Human-Kapital" darstellt (sie verfügen über Oberschul- oder Hochschulausbildung). Dieses „Kapital" kann in gewisser Weise den Verlust ausgleichen, den der Massenexodus der Intelligenz Ende der sechziger und in den achtziger Jahren bewirkt hat.

Es stellt sich die Frage: Kann im Zusammenhang mit all diesen Veränderungen ein neuer romantischer Mythos der Migration entstehen? Vielleicht wird er (zum ersten Mal seit 200 Jahren) nicht mehr nötig sein. Und vielleicht kann in der Situation einer zweifellosen Krise der polnischen Identität (hervorgerufen durch die allgemeine Krise, durch das Gefühl von Angst und Unsicherheit in der neuen ökonomischen Situa-

tion, durch die politische Instabilität) der neue – diesmal die Immigration betreffende – Mythos es paradoxerweise gestatten, diese Identität wiederzugewinnen. Denn er wird einen unmittelbaren Bezug zur Jagiellonischen Tradition darstellen, auf die sich heute die polnischen Intellektuellen berufen, wenn sie an die damals in Polen einwandernden und das im 15. und 16. Jahrhundert bestehende polnische „Goldene Zeitalter" mitgestaltenden Italiener, Deutschen, Juden, Griechen oder Armenier erinnern ...

Aus dem Polnischen übersetzt von Wolfgang Grycz.

Hans Vöcking

Migration und Pastoral

Eine Chance für die Katholizität der Kirche

Einführung

Politische Umbrüche, Globalisierung, neue Kommunikationsmöglichkeiten und die technische Revolution konfrontieren uns mit einer sich rasant veränderten Alltagswelt. In dieser Welt sind flexible und mobile Menschen gefragt. Aber der Fremde, den uns diese Mobilität zuführt, ist für viele Christen eine Bedrohung, der sie nicht ausweichen können. Migration wird gefordert, Migranten werden abgelehnt. Aber kein europäisches Land kommt heute an der Tatsache vorbei, ein Auswanderungs-, Einwanderungs- oder ein Transitland zu sein. Die katholische Kirche kann sich diesem Faktum nicht entziehen. Migration oder Mobilität wird unser Jahrhundert prägen. Menschen aus europäischen Ländern oder anderen Kontinenten wechseln das Land innerhalb weniger Stunden. Kulturelle, soziale und religiöse Unterschiede der Migranten bleiben bestehen. Europa ist multi-kulturell und multi-religiös geworden. Gesellschaft, Politik und Kirchen stehen vor neuen Fragen, die auch von der Ortskirche beantwortet werden müssen.

Heute geht es einerseits darum, negative Ursachen der erzwungenen Migration zu verhindern und zu bekämpfen, Migrationabläufe zu regeln und die Migranten als Menschen aufzunehmen. Andererseits darf nicht übersehen werden, dass Migration dazu beiträgt, wirtschaftliche, soziale, religiöse und kulturelle Beziehungen zwischen Völkern und Staaten zu schaffen. In diesem Bereich haben alle gesellschaftlichen Kräfte mitzuwirken. Zu ihnen gehört auch die Kirche, und als Universalkirche ist sie dazu besonders gefordert. Sie sollte beispielhaft den „Fremden", den es in der Kirche nicht geben sollte, integrieren und das Zusammenleben von katholischen Christen aus verschiedenen Kulturen und Nationen fördern.

P. Hans Vöcking Afr.M. ist Sekretär der Kommission Migration der CCEE.

In seinem Wort zum „Welttag der Migration“ 1995/96 schreibt Papst Johannes Paul II.: „Niemand ist in der Kirche fremd, und die Kirche ist niemandem und nirgendwo fremd. Als Sakrament der Einheit und somit sammelndes Zeichen und sammelnde Kraft für das ganze Menschengeschlecht ist die Kirche der Ort, wo auch die illegalen Immigranten anerkannt und als Brüder aufgenommen werden.“

Migration und Pastoral

Die Apostolische Konstitution „Exsul Familia“ (1952) von Papst Pius XII. gab dem Heiligen Stuhl, vertreten durch die Konsistorialkongregation, die Verantwortung und die Hauptrolle für die Organisation der Migrantenpastoral. Das Zweite Vatikanische Konzil mit dem Dekret „Christus Dominus“ bedeutete eine Wende für diesen pastoralen Bereich. Papst Paul VI. konkretisierte diese Aussage achtzehn (18!) Jahre später durch das Motu Proprio „Pastoralis Migratorum Cura“. Die Kongregation für Bischöfe veröffentlichte daraufhin die Instruktion „Pastorali Migratorum Cura“. Neu an dieser pastoraltheologischen Entwicklung ist die Tatsache, dass Papst Paul VI. der Ortskirche die Hauptverantwortung für die Migrantenpastoral zuweist, die wiederum in einer Bischofskonferenz eingebunden ist. In Christus Dominus Nr. 18 heißt es: „Eine besondere Sorge werde den Gläubigen gewidmet, die wegen ihrer Lebensbedingungen die allgemeine ordentliche Hirtenseelsorge der Pfarrer nicht genügend in Anspruch nehmen können oder sie vollständig entbehren. Dazu gehören zahlreiche Auswanderer, Vertriebene und Flüchtlinge, Seeleute und Luftfahrer, Nomaden und ähnliche Gruppen. Geeignete Seelsorgemethoden sollen entwickelt werden, um das geistliche Leben jener zu betreuen, die zur Erholung zeitweilig andere Gegenden aufsuchen. Die Bischofskonferenzen, besonders innerhalb eines Landes, sollen die dringlicheren Fragen, die jene Gruppen betreffen, gründlich untersuchen und mit geeigneten Mitteln und Einrichtungen einmütig alle Kräfte aufbieten, um deren geistliche Betreuung zu fördern. Sie sollen dabei besonders die vom Apostolischen Stuhl erlassenen oder noch zu erlassenden Normen beachten und sie an die Gegebenheit der Zeit, des Ortes und der Personen entsprechend anpassen.“

Migration trägt dazu bei, wirtschaftliche, soziale, religiöse und kulturelle Beziehungen zwischen Völkern und Staaten zu schaffen.

Diese Texte wurden weiterentwickelt, denn im Kirchenrecht (CIC 1983/383) wurde dieses Prinzip zur Norm gemacht. Das Territorium wird nicht mehr als die einzige Rechtsgrundlage der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche, sprich Diözese, angesehen. Neue ekklesiologische und pastorale Situationen machten es möglich, dass Richtlinien und Normen in Bischofskonferenzen erarbeitet wurden, die es ermöglichten, der neuen Situation besser zu begegnen. Darüber hinaus können andere Pastoralstrukturen wie zum Beispiel die Personaldiözese, die Personalprälatur und das Personaldekanat geschaffen werden, was sicherlich für die Migrantenpastoral eine Hilfe wäre. Leider wurden diese Möglichkeiten bis heute nicht genutzt.

Konkrete Herausforderungen für die Migrantenpastoral im heutigen Europa

Die europäische Gesellschaft ist heute ein komplexes soziales System. Sie ist geprägt durch eine über zweitausendjährige Geschichte, durch die Aufklärung seit zweihundert Jahren, durch Wissenschaft und Technik und Säkularisierung. Eine wichtige Errungenschaft ist ferner die Demokratisierung und die sehr stark gewandelte Stellung der Frau in der Gesellschaft. Diese zwei Entwicklungen brachten neue Formen des Lebens und neue gesellschaftliche Strukturen hervor, die auch die pastorale Arbeit der Kirche stark beeinflussen. Durch diese Entwicklung ist die Pfarrei heute keine homogene Einheit mehr, sondern ein buntes Mosaik. Die Migranten haben dieses Mosaik vergrössert und noch bunter gemacht.

Die Katholizität der Kirche wird als Universalität erlebt. Sie sind keine Eigenschaften, die die Kirche sich im Laufe der Jahrhunderte angeeignet hat, sondern sie gehören zu ihrem innersten Wesen.

Die Katholizität der Kirche wird als Universalität erlebt. Sie ist die Einheit in der Verschiedenheit. Dieses Ideal wurde im Blick auf die ganze Welt in dem Sinn gesehen, dass die verschiedenen Kulturen durch das Evangelium zur Einheit kommen. Zugleich wahren sie allerdings auch den kulturellen Reichtum in seiner Unterschiedlichkeit, die sich im Alltag ausdrückt. Diese Entwicklung wird heute in fast jeder Pfarrei in Europa erlebt. Die Herausforderung für die Kirche besteht heute darin, dass die interkulturelle Realität nicht nur in der Gesellschaft eines jedes europäischen Landes erlebt wird, sondern auch innerhalb unserer Kirche. Katholizität und

Universalität der Kirche wird wieder sichtbar; sie erinnern die Christen daran, dass sie Bestandteile ihrer Kirche seit Beginn an sind. Katholizität und Universalität sind keine Eigenschaften, die die Kirche sich im Laufe der Jahrhunderte angeeignet hat, sondern sie gehören zu ihrem innersten Wesen.

Kultur gegen Migrantenpastoral?

In den europäischen Ortskirchen leben heute Menschen aus verschiedenen Kulturen und Religionen. Über Jahrhunderte lebten die Christen unter sich in einer von ihnen geprägten Kultur. Die einzige Unterschiedlichkeit gab es in den Ländern, in denen Katholiken, Protestanten und Orthodoxe sich begegneten. Heute müssen sie lernen, katholische Mitchristen aus anderen Kulturkreisen aufzunehmen. Die Pastoral muss darauf antworten. Sie muss dafür Formen und Methoden schaffen, die der Katholizität in der Kirche einen Raum gibt. Die Migration darf nicht dazu führen, Parallelkirchen zu etablieren, in denen die einen ihren Stammplatz behaupten und die Kirche den anderen nur ein Ghettodasein zuweist.

Welche Wege führen nun aber in die Richtung, damit die Pastoral auf diese konkrete Herausforderung eingehen kann? Wie kann eine Pfarrei daran arbeiten, damit die kulturelle Verschiedenheit harmonisch zusammengeführt werden kann und dabei die Koinonia, die Gemeinschaft, gewahrt bleibt? Den Einheimischen und den Migranten muss bewusst gemacht werden, dass die Kirche Jesu „Volk Gottes" ist, zu dem alle Christen gehören, egal welcher Rasse und welcher Nation oder welchem Volk sie auch angehören mögen. Auch das Konzept der „Inkulturation" oder „Integration" hilft hier sicherlich weiter. Die Konzilsdekrete „Gaudium et Spes" und „Ad Gentes" sowie die Enzykliken „Evangelii Nuntiandi" und „Redemptoris Missio" zeigen Wege auf, wie die Inkulturation aussehen könnte. Allerdings müsste die Kirche in den verschiedenen Ländern in Europa diese Impulse aufnehmen und sie konkretisieren, d. h. Inkulturation oder Integration ihrem jeweiligen Kontext anpassen. Diese Arbeit ist heute umso notwendiger, weil die Begriffe Inkulturation und/oder Integration inflationär verwendet werden. Jeder gebraucht sie, doch keiner kann sie genau definieren.

Migration darf nicht dazu führen, Parallelkirchen zu etablieren, in denen die einen ihren Stammplatz behaupten und die Kirche den anderen nur ein Ghettodasein zuweist.

Migrantenpastoral ist eine missionarische Pastoral

Die Migranten erinnern die Ortskirche auch daran, dass sie missionarisch ist. Über Jahrhunderte hat man die Mission als eine „missio ad extra“ verstanden. Orden und Kongregationen wurden beauftragt, den Frauen und Männern außerhalb Europas das Evangelium zu verkünden und die Kirche aufzubauen. Die Entdeckung und Anerkennung der nicht westlichen Kulturen haben zu einem neuen Verständnis des missionarischen Wirkens geführt. Von einer Mission im theologischen Horizont der Universalkirche als „Verbreitung des Glaubens und des Heils der Ungläubigen“ ging man über zur Mission im Sinn von „Einpflanzung der Kirche“ über. Der Paradigmenwechsel drückt sich auch aus, wenn wir heute von der Evangelisierung der jeweiligen Gesellschaft sprechen.

Die Kirche in Europa wird daran erinnert, dass zur Mission auch gehört, den Fremden aufzunehmen. Es geht nicht an, dass der Migrant sich auf die Suche machen muss, um seine kirchliche Gemeinschaft zu finden. Vielmehr sollte es umgekehrt sein – die Gemeinde sollte ihn aufsuchen und ihm entgegenkommen. Es gehört zum Auftrag, „die frohe Botschaft zu verkünden“, dass der Seelsorger und die pastoralen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen sich um den „Fremden“ sorgen, ihm entgegengehen und ihn in die kirchliche Gemeinschaft einführen.

Notwendige Zusammenarbeit zwischen Bischöfen und Bischofskonferenzen

Um das oben Gesagte umzusetzen, ist die Kommunikation zwischen den Verantwortlichen der Pastoral notwendig. Hier wäre zuerst die Zusammenarbeit zwischen den Bischöfen in bilateren Kontakten, ferner die Harmonisierung der Migrantenpastoral innerhalb einer Bischofskonferenz und endlich die Rolle des Nationaldirektors zu stärken.

Einheit von Pastoral und sozialem Engagement

Zur Migration und Wanderungsbewegungen gehört das Phänomen des Ausschließens und der Marginalisierung. Die Gemeinde, die den Fremden aufnimmt, muss deshalb mit den sozialen Aspekten der Integration

beginnen. Migrantenpastoral und soziale Arbeit sind miteinander untrennbar verbunden, wobei der Versuchung widerstanden werden muss, Migrantenpastoral auf Sozialarbeit zu reduzieren. Zum einen ist das Spezifische an der Situation der Arbeitsmigranten, dass sie sich gerade nicht in einer wirtschaftlichen und materiellen Armutssituation befinden. Zum anderen schließt die Situation der Frauen und Männer, die aus politischen oder religiösen Gründen um Asyl gebeten haben, gerade die materielle Armut mit ein. Für beide Gruppen gilt jedoch, dass sie sich durch Kultur und religiöse Ausdrucksformen von den Mitgliedern der aufnehmenden Gemeinden unterscheiden, was zum Hindernis für eine aufrichtige Begegnung werden kann. Erschwerend kommt weiter hinzu, dass das nationale und europäische Recht die Migranten in zwei Klassen einteilt. Es wird zwischen den Frauen und Männern, die aus einem Land der Europäischen Union kommen, und den Ausländern, die aus anderen Ländern und Kontinenten zu uns ziehen, unterschieden. Die ersten werden als weniger fremd wahrgenommen. Die anderen hingegen gelten als wirkliche Fremde, und die einheimischen Christen stehen ihnen mehr reserviert gegenüber.

Im eingangs erwähnten Schreiben des Papstes zum Welttag der Migration heißt es ferner: „Solidarität bedeutet, gegenüber dem, der in Schwierigkeiten ist, Verantwortung wahrzunehmen. Für den Christen ist der Migrant nicht einfach ein Individuum, das er nach gesetzlich festgelegten Vorschriften zu respektieren hat, sondern eine Person, deren Anwesenheit ihn herausfordert und deren Bedürfnisse seine Verantwortung verpflichten. ‚Was hast du mit deinem Bruder gemacht?' (Gen 4,9). Die Antwort ist nicht in den vom Gesetz vorgeschriebenen Grenzen, sondern im Stil der Solidarität zu geben."

Damit die kulturellen Unterschiede nicht mit Armut verwechselt werden und die Pastoral nicht zu Sozialarbeit verkümmert, muss die Zusammenarbeit zwischen Caritas und Gemeindearbeit ausgewogen gestaltet werden. Sie sind miteinander untrennbar verbunden, wobei die Migrantenpastoral den Weg aufzeichnet, auf dem sich die beiden Tätigkeitsbereiche bewegen.

Aus- und Weiterbildung

Politische Umbrüche seit 1989/1990, kulturelle und soziale Entwicklung haben die europäische Gesellschaft verändert. Die Pastoral muss darauf

antworten. Es ist deshalb notwendig, dass die pastoralen Mitarbeiter schon in ihrer Ausbildung die Gegebenheiten der Mobilität oder der Migration kennen lernen. Sie müssen lernen, dass bei der Migration pastorale, rechtliche, soziale, wirtschaftliche und kulturelle Aspekte eine wichtige Rolle spielen. Die katholische Kirche sollte von der Europäischen Union lernen. Diese betreibt das Programm „Sokrates", das den Austausch von Studenten in der Union fördert. Das Studium im Ausland soll beitragen, Europa in seiner Einheit und Vielfalt existenziell kennen zu lernen.

Damit die Migrantenpastoral nicht zu Sozialarbeit verkümmert, muss die Zusammenarbeit zwischen Caritas und Gemeindearbeit ausgewogen gestaltet werden.

Thesen für die pastorale Arbeit in einem Europa im Wandel

Ich übernehme hier Vorschläge und Empfehlungen, die die Nationaldirektoren auf ihren jährlichen Treffen seit 1997 artikuliert haben. Diese Treffen werden von der Kommission Migration des „Rates der Europäischen Bischofskonferenzen" (CCEE) organisiert. Zudem organisiert die CCEE-Kommission alle drei bis vier Jahre ein Seminar für Bischöfe, die für die Migrantenpastoral zuständig sind, sowie für die Nationaldirektoren.

Es gibt *keine vorübergehende Migration.* Diese Feststellung sollte von den Bischöfen auf europäischer Ebene ins Bewusstsein sowohl der einzelnen Bischofskonferenzen als auch der Pfarreien und Missionen gebracht werden. Die in den fünfziger Jahren eingereisten Arbeiter wurden als „Gastarbeiter" bezeichnet. Nun sind aber diese Gäste in den jeweiligen Ländern geblieben und haben ihre Familien nachkommen lassen. Hinzu kommen in den letzten Jahren und Jahrzehnten vielfältige Migrationen, bedingt durch Krieg, Flucht, soziale und wirtschaftliche Not, Globalisierung, die verdeutlichen, dass es weiterhin Migration geben wird. Migration wird daher auf unabsehbare Zeit eine Herausforderung an die Pastoral der Kirche bleiben, was eine neue Schwerpunktsetzung für die Gesamtpostoral bedeutet. Diese Entwicklung findet auf verschiedenen Ebenen statt: Vom Bischof über Bistümer, Bischofskonferenzen und in den einzelnen Gemeinden und Missionen.

Seit einigen Jahren stellt man in der Migrantenpastoral eine gravierende Veränderung fest v. a. in dem Bereich der *„Frauenmigration"*. Die

Pastoral muss diesen Bereich in Zukunft mehr und intensiver in den Blick nehmen. Bei dieser Entwicklung wird festgestellt, dass die Frauen die größte Last bei Flucht, Vertreibung, Krieg und Arbeitsmigration tragen. Bisher ist ihre Rolle aber zu wenig bekannt und gewürdigt worden. Ferner muss die Kirche auch das Problemfeld Frauenhandel wahrnehmen. Die Bischofskonferenzen könnten Hilfe zur Verhinderung geben. Sie setzt allerdings voraus, dass es zu intensiveren Kontakten zwischen den Bischofskonferenzen, zwischen Bischöfen sowie zwischen Pfarreien kommt. Eine enge Zusammenarbeit auf diesem Arbeitsfeld mit der Caritas ist einsichtig.

Heute leben mehrere Millionen Menschen in Europa in der Illegalität. Sie haben in den jeweiligen Ländern keine Aufenthaltsberechtigung, was eine weitere große pastorale Herausforderung ist. Sie leben in ständiger Angst. Sie haben nur zu einer Institution Vertrauen: *der Kirche.* Ortspfarreien und Missionen sind Anlaufstellen, und ihre pastoralen Mitarbeiter sind Ansprechpartner für diese Menschen. Die Kirche ist aufgefordert, neben ihrem pastoralen und karitativen Tun die Politik für dieses Problem zu sensibilisieren und sie zu bewegen, sich für eine wie auch immer geartete Legalisierung einzusetzen. Jeder Mensch hat das Recht auf Seelsorge und ein Recht auf Menschenrechte.

Migration muss einen *Platz im Studiengang Theologie* haben, wobei zu diskutieren wäre, an welcher Stelle des Gesamtstudiums das Thema untergebracht werden kann. Ideal wäre es, wenn Migration als durchlaufendes Thema im gesamten Studiengang vorkommen würde. Eine Anbindung allein an die Pastoraltheologie scheint zu kurz zu greifen. Das Thema Migration/Migrationstheologie ist seit Jahren in Europa in der Diskussion. Bis jetzt gibt es nur vereinzelte Theologen, die in ganz unterschiedlichen theologischen Fächern Ausführungen zur Migration oder Migrationstheologie machen. Des weiteren ist festzustellen, dass es an der Aus- und Weiterbildung der pastoralen Mitarbeiter in diesem Bereich mangelt.

Durch die Migration haben auch der *ökumenische und der interreligiöse Dialog* an Bedeutung gewonnen. Die Migration bringt es mit sich, dass sich heute in allen europäischen Ländern Christen verschiedener Konfessionen begegnen. War die Ökumene in manchen europäischen Ländern früher vielleicht eine Tätigkeit weniger Theologen, so ist sie heute existenziell für jede Pfarrei geworden. Und das gilt auch für den interreligiösen Dialog. Als Migranten kamen Frauen und Männer aus islamisch oder buddhistisch geprägten Kulturen nach Europa und

haben sich eingerichtet. Sie kamen mit ihren religiösen und gesellschaftspolitischen Konzepten und suchen nach Wegen, wie sie ihre Tradition in der europäischen Diaspora leben können. Sie bauen heute ihre Moscheen und Pagoden und werden in der Gesellschaft sichtbar und bekommen dadurch ihre eigene Struktur. Der interreligiöse Dialog ist also notwendig, damit ein friedliches Miteinander in Zukunft möglich sein wird.

Mehr gefordert werden auch die *katholischen Medien, Presse, Rundfunk und Fernsehen.* Sie können eine Vermittlerrolle zwischen den Europäern und den Immigranten im allgemeinen und zwischen den Christen im speziellen spielen. Sie können das Wissen über die Menschen aus den verschiedenen Kulturen und Religionen, die heute in Europa leben, vertiefen. Eine Kenntnis des jeweils anderen fördert die Verständigung und das Zusammenleben.

In mehreren europäischen Ländern werden heute die „Woche des ausländischen Mitbürgers" oder der „Tag der Völker" durchgeführt. Diese Aktion hat sich über viele Jahre bewährt, könnte allerdings einen neuen Anstoß für die Zukunft gebrauchen. Für die Länder, in denen diese Aktion bisher nicht durchgeführt wird, wäre es ein Anstoß, sich mit dem Problemfeld Migration auseinanderzusetzen. Wünschenswert wäre es, wenn die Bischofskonferenzen in allen europäischen Ländern für diese Aktion sich auf ein einheitliches Thema einigen könnten.

Literaturhinweise

Pino Colombo: La teologia della Chiesa locale, in: A. Tessarolo, La Chiesa locale. Bologna 1970.

Päpstliche Kommission für den Menschen unterwegs: Pastorale Horizonte heute. Rom 1987.

Angelo Negrini: Una questione di Chiesa. Problemi religiosi e pastorali dell' emigrazione italiana in Germania. Rom 2001

A. Blume: Accoglienza degli Immigrati. People on the Move. (34), 2002 (December).

Marcin Lipnicki

Die katholische Kirche Polens auf dem Weg in die „Gemeinschaft des Geistes“

Was des Kaisers ist, soll auch dem Kaiser gegeben werden: Während sich die polnische Regierung um die Mitgliedschaft in einer wirtschaftlich-politischen Gemeinschaft bemüht, ist die katholische Kirche ihrerseits vornehmlich am Aufbau einer „Gemeinschaft des Geistes“ und der Wiederherstellung der sichtbar mangelnden universalen Identität des Kontinents interessiert. Obwohl es natürlicherweise zwischen beiden Bestrebungen zahlreiche Berührungspunkte gibt, bleiben diese trotzdem zwei verschiedene Dimensionen. Daher scheint eine eindeutige Stellungnahme der polnischen Bischofskonferenz „für“ oder „gegen“ die heutige Europäische Union (EU) nicht möglich und sogar nicht nötig zu sein. Dadurch gelingt es den polnischen Bischöfen auch, den Absichten einiger politischer Kräfte und weltanschaulicher Milieus, die institutionelle Kirche in eigene politische Pläne einzubeziehen, zu widerstehen und ihre Unabhängigkeit zu bewahren. Die Kirche pilgert mit ihrem Volk in die Christianitas, beteiligt sich aber mit Interesse und einem zurückhaltenden Entgegenkommen am Verlauf der Annäherung an die EU. Diese Wallfahrt ist nicht einfach und mit verschiedenen Risiken verbunden. Anders ist es aber in der Kirchengeschichte bisher selten gewesen.

Religiöser Geist als europäische Mitgift Polens

Das Interesse des Episkopats am Prozess der Integration in die EU entwickelte sich parallel zur Entwicklung der Europabestrebungen Warschaus. Man kann sich aber des Eindrucks nicht erwehren, dass dieses Interesse eher mit den realen Chancen Polens auf eine Mitgliedschaft stieg. Erst im November 1997 kam es zu einem Informationsbesuch der

Marcin Lipnicki ist Doktorand für Politikwissenschaft und z. Zt. Wissenschaftlicher Mitarbeiter des Deutschen Bundestages.

Delegierten der Bischofskonferenz bei den Institutionen der EU in Brüssel.[1]

Direkte Inspiration für die proeuropäische Politik der Bischöfe bildet die Vision des polnischen Papstes, der mit seiner Metapher über ein „vereintes Europa, das mit beiden Lungenflügeln atmet", die geistige Einheit der Völker des Kontinents befürwortete. Seine Überzeugung, dass „eine Einschränkung der Europavision nur auf die wirtschaftlichen und politischen Aspekte" den Bestand der Gemeinschaft auf Dauer nicht sicherstellt, falls diese nicht auf den „Werten, die Europa anfänglich gestalteten" errichtet wird, fand ihren Ausdruck in seiner Rede im Polnischen Sejm am 11. Juni 1999. In der von ihm definierten Gemeinschaft sieht er einen festen Platz für sein Heimatland, das bereits seit 966 dem christlichen Europa angehört.

Papst Johannes Paul II. sieht einen festen Platz für sein Heimatland, das bereits seit 966 dem christlichen Europa angehört, in der EU.

Diese päpstliche Vision bestimmte das eigene kirchliche Ausmaß der europäischen Vereinigung – religiöse Stärkung der „Gemeinschaft des Geistes" – und erlaubte damit den Geistlichen, ihre Rolle im Integrationsprozess zu definieren, wie auch die Tätigkeit polnischer Politiker und Verhandlungsführer in Brüssel wohlgesinnter zu verfolgen. Seit diesem Zeitpunkt begann die Kirche regelmäßige Kontakte und Besprechungen mit beiden Seiten des Verhandlungstisches zu pflegen. Die Trennung der beiden Dimensionen ermöglichte es ebenso, eine einheitliche positive Haltung des Episkopats auszuarbeiten. Die Geistlichen konnten sich also darauf verständigen, dass ihre Bereitschaft, am Aufbau der geistigen Identität des Kontinents teilzunehmen, nicht unbedingt ihre Zustimmung für alle Aspekte der heutigen EU und polnischen Europapolitik voraussetzt.[2] Seit langem erfüllen der moralische Niedergang der EU-Länder wie auch die zunehmenden laizistischen Tendenzen viele Bischöfe mit großer Beunruhigung.

[1] Der Vorsitzende der Polnischen Bischofskonferenz, Józef Kardinal Glemp, äußerte wiederholt seine Offenheit für den EU-Beitritt Polens; Vorbehalte habe er nur in wenigen Punkten (vgl. „Tygodnik Powszechny", 09.02.2003). Sich selbst bezeichnet er oft als einen „Eurofatalisten", der als Pole auf Europa angewiesen ist.

[2] Einige europaskeptische politische Milieus, die sich gerne auf die kirchliche Lehre berufen, lehnen die Stellung des Episkopats zur Integration in die EU als eine Frage, die sich nicht auf Religion und kirchliche Sittenlehre bezieht, strikt ab (u. a. die national gesinnte Partei „Liga der polnischen Familien").

In einem nach der 316. Sitzung der Bischofskonferenz vom 21. März 2002 vorgelegten Dokument[3] präzisierte der polnische Episkopat seine Stellung zur Rolle Polens in dem sich vereinigenden Europa. Diese Stellungnahme setzte auch einen ideellen Rahmen für eine Entscheidung im bevorstehenden Referendum, das eine persönliche Gewissensentscheidung sein soll. Die Kirche ist sich darüber im Klaren, dass nur solche Maßnahmen von ihr unterstützt werden können, die der integralen Entwicklung der menschlichen Person und dem Gemeinwohl dienen. Die Bischöfe betrachten Europa nicht nur als eine wirtschaftliche Gemeinschaft, sondern auch als eine Gemeinschaft von Geschichte, Kultur, Geist und Tradition. Die Einbindung in die europäischen Strukturen kann kein Verzicht auf nationale, politische und kulturelle Souveränität bedeuten. Sie beziehen sich auf den christlichen Ursprung der Gemeinschaft und die Namen ihrer Gründer Alcide de Gasperi, Konrad Adenauer und Robert Schuman. Die Mitglieder des Episkopats bedauern es, dass aus der europäischen Charta sämtliche unmittelbaren Bezüge zu Religion und Christentum getilgt wurden. Zusammen mit Papst Johannes Paul II. erachten sie dies als eine ahistorische und beleidigende Tatsache auch den erwähnten Vätern der Europäischen Gemeinschaften gegenüber und erwarten, dass sich in der künftigen Gesetzgebung ein Bezug auf Gott finden wird. Am Ende der Botschaft wird auf den hl. Adalbert und andere europäische Schutzheilige verwiesen. Die Bischöfe warnen auch davor, die Aussagen des Papstes zu instrumentalisieren. Unmittelbar aus diesem Dokument ergeben sich die Kriterien, nach denen sich die Mitglieder der Kirche während des für den 9. Juni 2003 geplanten Europa-Referendums richten können. Genauer formuliert diese Kriterien der polnische Vertreter in der ComECE, Erzbischof Henryk Muszyński: Ein Katholik, der am Beitrittsreferendum teilnehmen möchte, soll vorab erwägen, in welchem Ausmaß die Integration dem Wohl des Landes dient, ob die getroffenen Reformmaßnahmen, die das Land zur Integration führen, demokratisch durchgeführt sind und ob im Mittelpunkt aller Reformen der Mensch und sein Wohl stehen.

Die Kirche ist sich auch dessen bewusst, dass die Stärke des Katholizismus und des ganzen Christentums im vereinten Europa in hohem Maße von der Stärke des Geistes und der Kultur einzelner Menschen abhängt. Klauseln wie die Invocatio Dei können auch bloße Formeln

[3] Dieses Dokument kann im Internet auch in deutscher Sprache abgerufen werden: www.episkopat.pl/dokumenty/unia/index.html.

bleiben, falls kein reales und wirksames Handeln dahinter steckt. Daher sind für die Kirche jene Garantien im EU-Recht, die den religiösen Freiheiten und Grundwerten des Christentums einen Platz gewähren, von grundsätzlicher Bedeutung.

Auf welche Weise können die Polen nun Europa bereichern? Sie haben den übrigen Europäern die Vitalität ihres Glaubens, ihre Moral und zahlreiche Priesterberufungen als „Mitgift" anzubieten. Vom westeuropäischen Katholizismus können sie wiederum lernen, wie man in einem mehr oder weniger säkularen Alltag christliche Prinzipien befolgen kann.

Die Kirche Polens gegenüber dem laizistischen Westen

Im Laufe der Europa-Debatte vor dem Referendum haben die Bischöfe unvermindert die Notwendigkeit einer „ehrlichen, wahren und gründlichen Information"[4] über den EU-Beitritt betont. Die polnischen Bischöfe wandten sich außerdem mit einem Appell an „alle Gewalten und Persönlichkeiten, die für den Informationsaustausch über diesen Prozess zuständig sind", mit Bitte um „vollständige Darstellung aller Argumente, die mit dem Integrationsthema zusammenhängen". Die Grundlage für diese Stellung bildet die mehrmals vom Primas geforderte christliche Dialogbereitschaft, so etwa auf der Konferenz „Quo vadis Europa?" (15./16. März 2003, Gnesen), wo Intellektuelle und Politiker Zukunftsvisionen austauschten, die Rolle der Christen in Europa zu definieren suchten, aber auch Ängste spürbar wurden.

Darüber hinaus scheint die Kirche die einzige gesellschaftliche Kraft zu sein, die das Prinzip einer offenen Europa-Debatte realisiert. Ihre Aufgabe ist dadurch erleichtert, dass die Geistlichkeit – im Unterschied zu den anderen Teilnehmern der Europa-Debatte – jedem politischen Einfluss fern bleibt. Die oft oberflächliche Propaganda, mit der man es sonst an der Weichsel in Bezug auf die EU zu tun hat, steht nämlich in einem eklatanten Widerspruch nicht nur zum Postulat einer „Gesellschaft der Bürger", sondern auch zum von Johannes Paul II. verwendeten Begriff einer „souveränen Gesellschaft". Leider hat man es seitens der europaenthusiastischen und -skeptischen Politiker in Polen vorwiegend

[4] Nach den Bemerkungen von Kardinal Glemp vom 19.12.2002, die als ein Motto für die homepage „Christliches Europa" der Katholischen Nachrichtenagentur KAI verwendet wurden.

eher mit einer vordergründigen Europa-Debatte zu tun, in der u. a. finanzielle Emotionen die Argumente ersetzen.[5]

Einig in der Verschiedenheit

Von der Einschätzung Erzbischofs Muszyński, dass es „keinen Riss zwischen den Bischöfen in der Frage ‚Europa' gibt, nicht überzeugt, lässt sich ein Teil der Presse gerne auf Spekulationen ein. Dabei ist zumindest festzustellen, dass die Idee eines Wiederaufbaus der neuen geistlichen Qualität der Gemeinschaft eine einhellige Zustimmung im Episkopat findet und es niemanden gibt, den man als einen „Abweichler" bezeichnen könnte. Genauso selten wie eine kompromisslose Ablehnung der heutigen EU sind Aussagen, die zwischen „Christianitas" und Union kaum unterscheiden. In Bezug auf die Union selbst aber, wie auch in vielen nichtreligiösen Fragen, bestehen Meinungsverschiedenheiten. Die Bischöfe sind gemäßigt, was aber nicht „unkritisch" bedeutet.

In ihrer Haltung zur EU sind die Bischöfe gemäßigt, was aber nicht „unkritisch" bedeutet.

Die Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny" präsentierte am 9. Februar 2003 eine ziemlich breite Meinungspalette polnischer Bischöfe, die nach ihrer Stellung zu Europa und zur EU befragt wurden. (An der Umfrage nahmen aber nur 21 von 42 Ordinarien teil). Neben der generellen Akzeptanz der Episkopat-Linie und Kritik des herrschenden Laizismus verknüpft die Hierarchie mit dem Integrationsprozess viele andere Fragen, die größtenteils ihre Erfahrungen in den eigenen Diözesen widerspiegeln. Obwohl sich zahlreiche Stimmen auf das Postulat Johannes Paul II. der Vereinigung des Ostens und Westens Europas berufen, gibt es nur eine, die die negativen Folgen der Schließung der polnischen Ostgrenze nach dem EU-Beitritt erwähnt. Es handelt sich um die Kontakte zur Ukraine, für welche Polen ein „Fenster in den Westen" ist. In den Ländern der ehemaligen Sowjetunion leben einige Millionen Katholiken meist polnischer Herkunft. Sie werden in erster Linie von der Einführung der Visumpflicht betroffen sein, wenn Polen ein EU-Mitglied wird. Kritik üben die Bischöfe an detaillierten Regelungen und

[5] Kulisse, Charakter und Versäumnisse der Europa-Debatte beschreibt der Autor in „Polnische Eungewissheiten", in: Politische Studien, Nr. 386/2002, München. Vgl. auch „Die politische Meinung", Nr. 367/2000, Sankt Augustin.

Unifizierungstendenzen, die zwangsläufig die menschliche Freiheit einschränken. Die Zukunft dürfe nicht nur den Ökonomen und Bürokraten anvertraut werden. In Wirtschaftsfragen sind ziemlich große Meinungsunterschiede festzustellen, die stark mit der Lage in der eigenen Diözese zusammenhängen, insbesondere der Landwirtschaft. Allzu oft scheint das Wissen der Hierarchie über die Wirtschaftsprobleme leider zu oberflächlich zu sein; der Einsatz eines Wirtschaftsexperten wäre notwendig, um nicht ständig nur auf die Quellen der Regierung angewiesen zu sein.

Selbstverständnis der Kirche – nur beratend

Von den Priestern in den einzelnen Pfarreien sprechen sich 58 % für den EU-Beitritt aus, dagegen 20 %. 96 % der Befragten (von insgesamt 600) möchten am Referendum teilnehmen (im Vergleich zu 78 % in der Gesamtbevölkerung). 29 % wollen Informationsmaßnahmen durchführen.[6] Unzufriedenheit bei den Priestern weckt wiederum der Charakter der letzten Verhandlungsphase, in der besonders die finanziellen Aspekte besprochen wurden. „Das allgemeine Bild der Union ist kritisch, aber in den Einzelheiten nicht so scharf", bemerkt Piotr Mazurkiewicz, Professor an der katholischen Stefan-Wyszyński-Universität in Warschau, in seinem Kommentar. Die Geistlichkeit teilt die Überzeugung mit, dass Polen den anderen Europäern wertvolle Überlieferungen anbieten kann. Eines der aktivsten Zentren der europäischen Debatte in der Kirche wurde das am 1. Oktober 2002 gegründete Sankt-Adalbert-Forum, das zahlreiche katholische Bewegungen und Organisationen vereinigt.

In der seelsorgerischen Arbeit wie auch in der Teilnahme an der Europa-Debatte kann die Kirche mit Unterstützung seitens der mit ihr verbundenen Medien rechnen: vom polenweiten Fernsehsender „Puls" über das Netz der Rundfunksender, viele kleinere lokale Radiosender in den Diözesen, bis hin zur kirchlichen und weltlichen Presse, von welchen die Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny" zumeist europaenthusiastische Positionen vertritt. Eindeutig europaskeptisch ist wiederum „Radio Maryja", das vom Redemptoristen-Pater Tadeusz Rydzyk in Thorn gegründet worden ist. Der Sender versammelt mehrere Millio-

[6] Nach einer Umfrage des Institutes für Öffentliche Angelegenheiten (ISP), „Rzeczpospolita", vom 20.01.2003.

nen Zuhörer und ist zu einem der einflussreichsten meinungsbildenden Medien innerhalb der Kirche geworden. Die vor wenigen Wochen erworbene Konzession für einen Fernsehsender „Trwam“ (etwa: „ich harre aus“) kann es vermutlich noch stärken. Der Episkopat schätzt zwar die pastoralen Bemühungen des Paters Rydzyk (Einspruch gegen laizistische Tendenzen, Verteidigung des ungeborenen Lebens, Radiogebete) kritisiert aber den Sender wegen mangelnder Dialogbereitschaft. „Zwischen dem Radio und der Linie des Episkopats bestehen ernsthafte Differenzen.“[7] Durch sein votum separatum gegen den Standpunkt Józef Glemps verletzt Pater Rydzyk die Autorität des Primas, was in der Kirche unzulässig ist.

Wem gehört die Zukunft?

Eine erste Herausforderung für die Kirche können die ersten Monate nach dem gewonnenen Beitrittsreferendum bringen, wenn die regierende Sozialdemokratie (SLD) ihre diesbezügliche Unterstützung nicht mehr benötigen wird. Das Ergebnis war bis zum Wochenende des Referendums offen, es zählte jede Stimme und jeder Beteiligte. Andererseits aber war die Absicht des politisch immer schwächer werdenden sozialdemokratischen Premierministers Leszek Miller deutlich, den Erfolg des Europareferendums als einen Erfolg seiner Regierung hinzustellen. Beide Faktoren hatten zur Folge, dass die SLD in den letzten Monaten viele verlockende Gesten gegenüber der katholischen Hierarchie gemacht hat. Dem Episkopat gelang es, dieser Instrumentalisierung des eigenen Europainteresses mit Erfolg aus dem Weg zu gehen. Nach dem gewonnenen Referendum könnte es nämlich zu einer Offensive der progressiven Kräfte kommen, wenn diese – „fest im Sattel sitzend“ – diesen Erfolg als eine Ausgangsposition zu den politischen Forderungen in manchen Lebensbereichen sehen. Mehrmals gab es in den letzten Monaten in diesen Kreisen Stimmen, die zur Novellierung des seit 1993 geltenden Abtreibungsgesetzes aufriefen.[8] Besonders eine Aussage verknüpfte eindeutig diese Frage mit der Stellung der Kirche zum Beitrittsreferendum. Es

[7] So Erzbischof Henryk Muszyński am 11.03.2003.

[8] Dieses Gesetz erlaubt einen Schwangerschaftsabbruch, wenn die Schwangerschaft die Folge eines sexuellen Missbrauchs ist, wenn sie die Gesundheit der Schwangeren gefährdet bzw. das Risiko einer Gesundheitsstörung für die Leibesfrucht besteht.

handelt sich um die Worte des SLD-Generalsekretärs Marek Dyduch, der am 18. Dezember 2002 sagte, dass die SLD „schon heute darüber [über die Novellierung] spreche, damit sich die Kirche nicht betrogen fühle, dass sie die Integrationsbestrebungen der Regierung unterstützt hat". Einen Monat später deutete der sozialdemokratische Parlamentspräsident Marek Borowski, eine der Galionsfiguren der SLD und mutmaßlicher Spitzenkandidat in der Präsidentschaftswahl 2005, dies an.

Es ist ersichtlich, dass die SLD-Politiker unter Druck der „Hardliner" aus den eigenen Reihen stehen. Dennoch haben Miller und Staatspräsident Kwaśniewski an der Aussage von Dyduch unverzüglich Kritik ausgeübt, vermutlich um das Entgegenkommen der Kirche gegenüber der polnischen Europapolitik nicht aufs riskante politische Spiel setzen zu lassen. Zweifel bleiben aber berechtigt, ob der Premierminister wirklich willens und fähig ist, diese Stimmungen innerhalb der eigenen Basis auf Dauer zu dämpfen. Als ein anderes Anzeichen dafür, dass Novellierungstendenzen seitens der linken Politiker wahrscheinlich sind, kann die wortkarge Formulierung einer der drei Deklarationen gelten, die die Regierung (nach dem Vorbild Irlands und Malta) dem Beitrittsvertrag beigefügt hat. Dadurch soll die Möglichkeit vermieden werden, dass europäisches Recht künftig in ethischen Fragen Vorrang vor dem polnischen hat. An der Form der Deklaration haben die Bischöfe scharfe Kritik geübt, weil sie aus ihrer Sicht zu allgemein ist und unterschiedliche Interpretationsmöglichkeiten eröffnet.

Eine andere Herausforderung wird wiederum die Tatsache sein, dass die polnische Kirche – trotz ihrer tausendjährigen Präsenz in Europa – nicht genügend mit der Wirklichkeit und Vielfalt der Probleme der westeuropäischen Länder vertraut ist. Auch bleibt die Frage nach den neuen Mitteln, mit welchen von den Katholiken versucht wird, die gesetzten kühnen Ziele zu erreichen. Die Kirche mag natürlich an einer Anwendung demokratischer Mechanismen (Gewinnung einer politischen Unterstützung, z. B. seitens der Europäischen Volkspartei EVP) interessiert sein. Es könnte aber in großem Maße nur ein Mittel sekundärer Bedeutung sein, weil ethische Fragen sowieso nicht von der vox populi entschieden werden sollen. Es besteht auch keine Garantie dafür, dass der Beitritt der katholischen Hochburg Polen zur EU die EVP stärkt. Der polnische Katholi-

Der polnische Katholizismus spiegelt sich nicht in den politischen Entscheidungen der Polen wider; darin ähnelt er dem italienischen.

zismus spiegelt sich nicht in den politischen Entscheidungen der Polen wider; darin ähnelt er dem italienischen. 40 Jahre Gewöhnung mancher Polen an den Sozialstaat und ihr davon bedingtes heutiges abergläubisches Vertrauen zur postkommunistischen Sozialdemokratie mögen in der Europa-Parlamentswahl auch einen Ruck nach links bewirken.

Ausblick

Welches Erbe wird die künftige Gestalt Europas beeinflussen? Vieles spricht dafür, dass es das Erbe der Französischen Revolution sein wird, das unweigerlich zu einem laizistischen Superstaat führt. Es kann aber auch das Erbe der Christianitas sein, in welche jetzt auch die polnische Kirche pilgert. Wem also gehört die Zukunft? Nach Worten von Kardinal Glemp denjenigen, die die Frohbotschaft des Evangeliums auf der Fahne tragen – und Europa hat nur eine universale Tradition.

Ernst Ludwig Ehrlich

Was bedeutet Heimat für mich?

Für einen in der Schweiz geborenen und aufgewachsenen Menschen ist der Begriff „Heimat" zwar nicht mit wenigen Worten zu umschreiben, wohl aber relativ leicht zu definieren, wobei natürlich jeweils auch das persönliche Schicksal eine Rolle spielt. Für einen Menschen jedoch, der im Alter von 22 Jahren in die Schweiz gekommen ist und seit 60 Jahren hier lebt, stellen sich bereits gewisse Probleme. Diese werden noch vervielfacht, wenn der Betreffende einer Minderheit angehört und sich seine Einreise in die Schweiz seinerzeit nicht auf normalem Wege vollzogen hat. Dazu kommt schließlich – und das ist keine leichte Sache –, dass sich das Eintreffen in die Schweiz in der NS-Zeit vollzog und der Betreffende aus Berlin gekommen ist.

Angesichts einer derartigen Befindlichkeit stellt sich sowohl für die eigene Identität als auch für die der anderen die Frage nach der Heimat in ganz besonderer Weise. Dazu kommt, dass es sich hier nicht nur um eine nationale Minderheit handelt oder etwa um eine religiöse, wo der Betreffende vielleicht als Katholik in einer protestantischen Umgebung lebt, sondern vielmehr darum, dass er ein Jude ist.

Das Judentum lässt sich nicht allein als Konfession erklären, auch nicht als Nation oder Volk im allgemeinen Sinn, sondern stellt etwas Spezifisches und damit Einzigartiges in der Geschichte dar. Wenn nun also gefragt wird, wie sich ein solcher Mensch in seinem Selbstverständnis definiert, kann die Antwort keine einfache sein, wie etwa bei einem katholischen oder protestantischen Schweizer, Wo liegt bei einem solchen Menschen der Schwerpunkt seiner eigenen Existenz, wie kann er seine eigene Geschichte entsprechend integrieren? Dazu kommt vor allem nicht nur das erwähnte Selbstverständnis der eigenen Identität, sondern auch das Verhalten der Umgebung, in der er lebt, d. h. die Akzeptanz der anderen, ob sie ihn als einen der ihren anerkennen oder als Fremdköper in ihrer Gesellschaft empfinden. Die Vorstellung von der

Prof. Dr. Dr. h. c. Ernst Ludwig Ehrlich, 1921 in Berlin geboren, ist einer der prominentesten Vertreter des christlich-jüdischen Dialogs. Er lebt in Riehen bei Basel.

Heimat wird daher von diesen zwei Seiten wesentlich bestimmt, von dem eigenen Bewusstsein und von dem Erscheinungsbild, das andere von ihm haben bzw. wie sie sich zu ihm verhalten. Zweifellos ist dieser Prozess mit dem eigenen Willen zur Integration in die Umwelt verbunden. Ob diese scheitert oder glückt, hängt von beiden Seiten ab. Eine Assimilation, bei der das Eigene völlig verschwindet, ist wenig hilfreich, weil die Umwelt bald erkennt, dass hier ein eher unnatürlicher Vorgang entstanden ist. Die Herkunft eines Menschen hat ihn geprägt, und ihr kann und soll man nicht gleichsam zwanghaft zu entweichen suchen.

So stellt sich mir, der in Berlin geboren ist, seit 60 Jahren in Basel lebt, das Basler Bürgerrecht besitzt und Mitglied der Israelitischen Gemeinde Basels ist, die Frage, was mir Heimat bedeutet. Diese Frage wird mir öfters gestellt, und ich pflege sie wie folgt zu beantworten: Ich bin Schweizer, gehöre zum jüdischen Volk und bin deutscher Herkunft. Die Reihenfolge dieser drei Aussagen ist kein Zufall: Meine Heimat ist die Schweiz, ich bin ferner dem Judentum verbunden und verleugne meine deutsche Herkunft nicht, wenn auch Deutsche seinerzeit meine Familie ermordet haben. Was bedeutet der Begriff der Heimat für mich? Ich fühle mich in Riehen zu Hause, reise gerne in die Welt, komme aber ebenso gerne nach Basel zurück. Mein schweizerisches Bewusstsein und Gefühl wird zudem intensiviert durch die Heirat mit einer Zürcherin. Eine solche Ehe schafft auch hinsichtlich der Heimat ein verstärktes Bewusstsein, weil uns die Angelegenheiten dieses Landes beide in gleicher Weise angehen und sie uns eben nicht fremd sind.

Heimat bedeutet also „sich zuhause fühlen", zumal ich heute sagen darf, von der Umwelt akzeptiert worden zu sein, was gewiss eines langen Prozesses bedurfte. So hat sich an diesem Beispiel gezeigt, wie kompliziert für viele Menschen der Begriff der Heimat ist, und dass er wesentlich davon abhängt, welche Geschichte der Betreffende jeweils hat, wie er sich integrieren konnte und wie ihn die Mehrheit aufgenommen hat. Dass ich in den ersten zehn Jahren meines Hierseins nicht nur Wohlwollen erfahren habe, war für jene Zeit eher üblich, und dass ich in der Schweiz schließlich dennoch eine Heimat gefunden habe, erfüllt mich mit Dankbarkeit.

Józefa Hennelowa

Was bedeutet Heimat für mich?

Meine Heimat sind die nordöstlichen Grenzmarkbezirke des früheren Polens. Ich verließ sie im Sommer 1946, als es keine Hoffnung mehr gab, dass diese Gebiete zu Polen zurückkehren werden, ja, mehr noch, als feststand, dass dort ein kommunistisches Regime herrschen wird, wie es mir schon aus der zweimaligen sowjetischen Besetzung in den Kriegsjahren bekannt war. Meine Heimatstadt Wilna wurde zur Hauptstadt der Litauischen Sowjetrepublik, sie wurde für Jahrzehnte barbarischen Zerstörungen ihrer Vergangenheit, ihrer Kultur und ihres Geistes unterworfen: Während man die einen Kulturdenkmäler sprengte, erlaubte man anderen, zu Ruinen zu werden, wieder andere – wie z. B. die schönsten Kirchen – verwandelte man in Gebäude, die weltlichen, ja sogar blasphemischen Zielen dienten (das Atheismus-Museum in der Barockkirche des hl. Kasimir). Die Stadt verlor außerdem viel von ihrem urbanistischen, unnachahmlichen Zauber, sie wurde umbaut mit einer Masse von Siedlungen, die sich durch außerordentliche architektonische Hässlichkeit auszeichnen.

Als Litauen nach dem Niedergang der Sowjetunion zu einem unabhängigen demokratischen Staat geworden war, da wurde die Rettung der Kulturdenkmäler und die Wiederherstellung ihrer eigentlichen Funktion sofort eingeleitet, aber dafür kam der alte Streit um die Geschichte der Stadt wieder auf die Tagesordnung, der alte und bis zum heutigen Tage gleichermaßen lebendige Prozess des Gegeneinanders ihrer Bewohner: der weiterhin zahlenmäßig sehr großen polnischen Minderheit und der eigentlichen heutigen Hausherren – der Litauer. Dieser Streit ist noch immer so heftig und so spürbar vom ersten Tag, ja sogar von der ersten Stunde meines Aufenthaltes an, wenn ich Wilna besuche (und ich war dort viele Male – in kommunistischer Zeit und im gegenwärtigen Litauen), sodass mich dies nicht mehr in ungestörter Weise von

Die Verfasserin, geboren in Wilna (polnisch: Wilno, litauisch: Vilnius), ist stellvertretende Chefredakteurin der in Krakau erscheinenden katholischen Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny".

„Heimat, Vatererbe, Zuhause“ sprechen und denken lässt, wenn es um die heutige Wirklichkeit der Stadt und ihrer Umgebung geht.

Wenn ich diese Worte spreche und denke – und dies ist weiterhin eines der wichtigsten Erlebnisse und wird es bleiben –, dann sind das gleichsam drei Dimensionen der Erinnerung, der Emotion und der Werte, die für mich unantastbar bleiben.

Die erste dieser Dimensionen ist die Landschaft – jene, mit der sich die schönsten Erlebnisse der Kindheit und Jugend verbinden. Diese Art, wie das Gelände geformt ist, wie die Flüsse verlaufen, die Waldwege, wie die Bäume in den Wäldern eine in der Welt einmalige Schönheit und Atmosphäre ausstrahlen. Eine solche Landschaft treffe ich manchmal irgendwo ausschnittsweise in Polen (z. B. im Gebiet an der Ostsee oder in der Gegend von Suwałki). Dann bin ich wieder bei mir zu Hause. Und in der Erinnerung habe ich erneut alles vor Augen, und dies sind Erinnerungen an ein Paradies – die durch nichts getrübt sind. Die Kiefern, die Hügel, der Sand, die eingespurten Wege, die Birken, die im Herbst durch das Grün der Nadelbäume leuchten, der ruhige und gewundene Lauf der Gewässer.

Die zweite Dimension – das ist die in den Mauern der Stadt enthaltene Vergangenheit. Jene, die meinem Herzen am nächsten steht: die Spuren der polnischen Romantiker in der Stefan-Batory-Universität, das Gefängnis und die Zelle des großen polnischen Dichters Adam Mickiewicz und seiner studentischen Freunde im Basilianer-Kloster, die Gräber der Aufständischen, die der Partisanen, Orte und Erinnerungsstücke, die mit Marschall Piłsudski zusammenhängen, die Friedhöfe – besonders der im Ortsteil Rossa mit dem „Literatenhügel“. Obwohl ich im übrigen sehr die Möglichkeit geschätzt habe, an der Krakauer Jagiellonen-Universität studieren zu können, werde ich es nie verwinden, dass dies nicht *meine* Universität war, d. h. die Wilnaer Stefan-Batory-Universität mit ihren faszinierenden Höfen und Erinnerungsstücken, jene Hochschule, die so manchen Meister meiner Jugend erzogen hat, wie den Wissenschaftler und Politiker Stanisław Stomma, den Schriftsteller Antoni Gołubiew, den Historiker Lech Beynar (Jasienica) und die Professorin Irena Sławińska.

Die dritte Dimension ist das, was meinen Glauben in den ersten zwanzig Jahren meines Lebens geformt hat – der demütige Glaube einer Stadt, die mit dem schönsten Gesang der Menschenmassen in den Kirchen und in Kalwaria bei Wilna betete. Nie wieder werde ich eine so gesungene Muttergotteslitanei hören wie in Wilna bei den Maiandachten

im Marienheiligtum im Spitzen Tor (Ostra Brama). Nie werden die polnischen Bußgesänge, zusammen mit dem Geräusch der auf die Knie fallenden Menge, so erschütternd wahrhaftig sein wie dort, wo ich zur Fastenzeit immer den Hymnus „Vor Deine Augen, Herr, legen wir unsere Schuld nieder..." hörte.

Die Muttergottes im Spitzen Tor, die ja von der Bevölkerung im früheren Ostpolen nicht weniger inbrünstig verehrt wurde wie die Muttergottes von Tschenstochau in Zentralpolen, hat mich für mein ganzes Leben vor jedem katholischen Triumphalismus bewahrt, denn sie war stets so demütig in ihrer kontemplativen Stimmung auf dem Bild, so zugänglich für jeden Bettler an der Straße, auf die das Fenster der Gnadenkapelle sich öffnete und sie fast mit Händen greifbar erscheinen ließ. Da ich in den Kriegsjahren in der Seelsorge im Bereich einer der Kirchen vertieft die Liturgie und den gregorianischen Gesang kennenlernte, der von einem – die Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils gleichsam vorwegnehmenden – Benediktiner äußerst lebendig gepflegt wurde, ist die gregorianische Liturgie zu meiner geistigen Heimat geworden, die meinem Herzen am nächsten steht, wo immer ich sie bis heute höre, obwohl schon über ein halbes Jahrhundert seit meiner Trennung von der Heimatstadt und den heimatlichen Gefilden vergangen ist. Das ist die einzige Dimension der Wirklichkeit jenes Gebietes, die geblieben ist und zu der ich auch jetzt zurückkehren kann, wenn das übrige nur noch ein in der Erinnerung und dem Herzen bewahrter Schatz geworden ist.

Aus dem Polnischen übersetzt von Wolfgang Grycz.

Erzbischof Jeremiasz

Was bedeutet Heimat für mich?

Heimat ist für mich vor allem das Elternhaus, das heimatliche Dorf und die nächste Umgebung. Einen besonderen Platz im Begriff und im Erleben von Heimat und Vaterland nimmt eine kleine Kapelle ein, die sich etwa zwei Kilometer entfernt von unserem Dorf im Wald befindet. Sie steht an einer Stelle, an der im 16. Jahrhundert ein Kloster des heiligen Johannes Theologos war, das höchstwahrscheinlich beim Schwedeneinfall im 17. Jahrhundert zerstört wurde. Das Kloster stand unweit des Weges, auf dem mehrmals im 17. Jahrhundert die schwedischen Truppen und Anfang des 19. Jahrhunderts die Truppen Napoleons entlang marschierten. Bis heute gebrauchen die älteren Menschen in meinem Heimatdorf die Bezeichnung „Schwedenpfad" für einen kleinen Wegabschnitt, der jetzt durch den Wald zu den bestellten Feldern führt. Die orthodoxe Pfarrkirche befindet sich im Städtchen Narew, das acht Kilometer vom Dorf entfernt ist. In diesem Städtchen war im 16. Jahrhundert ein kleines Schloss erbaut worden. Wie die örtliche Tradition zu berichten weiß, hatte es die aus Italien stammende polnische Königin Bona errichten lassen.

Die Geschichte des heimatlichen Dorfes, das Leben in der Pfarrei, insbesondere die Teilnahme an den Gottesdiensten, die seit Generationen übermittelten Erzählungen über die Kriege, vor allem über den Ersten Weltkrieg und die Russische Revolution sowie über den Zweiten Weltkrieg, formten das Bewusstsein der Kinder und Jugendlichen über lange Jahre hin.

Das waren keine Erzählungen von Ereignissen, die weit entfernt lagen. Im Jahre 1915 waren alle Bewohner des Dorfes aus Furcht vor den deutschen Truppen in das Hinterland des Russischen Kaiserreichs geschafft worden. Die Familie meines Vaters ließ sich in der Gegend von Nowosibirsk nieder, die im Nachbarort lebende Familie meiner Mutter

Der Verfasser, Erzbischof Jeremiasz (Jan Anchimiuk), geboren im Dorf Odrynki in der Gegend von Białystok, ist Ordinarius der Diözese Wrocław-Szczecin (Breslau-Stettin) der Polnischen Autokephalen Orthodoxen Kirche.

wohnte eine gewisse Zeit in Samarkand, später in Taschkent. Mein Heimatdorf wurde während des Ersten Weltkrieges restlos niedergebrannt.

In der Zeit des Zweiten Weltkriegs verlief die Frontlinie zweimal – im Jahre 1941 und im Jahre 1944 – durch das Dorf. Zahlreiche Dorfbewohner starben während des Krieges unter den Granaten und Kugeln beider kämpfender Parteien. Über die Hälfte aller Gebäude im Dorfe wurde eingeäschert.

Die Generation, zu der ich gehöre (in diesem Jahre vollende ich mein 60. Lebensjahr), war durch ein besonders Verhältnis zum Heim der Familie, zu den eigenen Feldern, Wäldern und Wiesen, zur (orthodoxen) Kirche, zu den Sitten und Gebräuchen, zur Kultur und Sprache, die ein Dialekt der altrussischen Sprache ist, gekennzeichnet.

Das sind besondere Werte. Das kleine dörfliche Haus bedeutete Zuflucht, einen Ort der Freude und der Trauer. In dem Haus fanden die Hochzeiten statt, und hier beging man auf festliche Weise die kirchlichen Feiertage. Unvergesslich bleiben die Eindrücke vom gemeinsamen Gebet vor Heiligabend und vor dem Fest der Taufe des Herrn (Theophanie). Unvergessen bleibt die Erinnerung an den Geschmack der Nahrung nach den die ganze Nacht dauernden Gottesdiensten zu Weihnachten, zu Theophanie, zu Ostern. In vielen Dörfern in der Gegend von Białystok bleiben die Verstorbenen noch zwei Nächte im Hause aufgebahrt. Alle Bewohner des Dorfes ohne Ansehen der Konfession (ein Viertel der Bewohner sind römisch-katholische Christen) kommen, um von den Toten Abschied zu nehmen. Sogar von weither reisen die Verwandten an.

Die Felder, die Wälder, die Wiesen – das sind Orte der Arbeit, einer bisweilen sehr schweren Arbeit auf dem Felde, beim Hüten der Kühe, der Schafe, der Pferde. Das ist jedoch auch die Atmosphäre bei der Rast am Nachmittag, der Duft von Gräsern und Getreide, der Geschmack von Quellwasser – manchmal Gespräche über die Schönheit der uns umgebenden Welt, über Erde und Himmel. Am Abend schufen die Genugtuung über die getane Arbeit, die Freude auf die Rückkehr ins Vaterhaus – insbesondere an heiteren Tagen beim Schein der untergehenden Sonne – eine besondere Atmosphäre der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft von Menschen, eine Atmosphäre der Gegenwart Gottes, ein Gefühl für eine unausgesprochene, aber unerhört frohe Tiefe der Verbindung zur umgebenden Natur.

Das ist eine Welt, deren Gegenwart die ganze Natur des Menschen durchdringt. Vielleicht schufen die Berichte der Eltern von ihren in die

Weite führenden erzwungenen Reisen, über die Mühen dieser Reisen, aber auch über das Wohlwollen und die Hilfe der neuen Umgebung in Sibirien und Mittelasien das Bewusstsein, dass man selbst irgendwo in der Ferne, an einem neuen Ort, ein Heim und Freunde finden kann. Dennoch überwiegt das Gefühl der Zugehörigkeit zum Ort der Geburt und zu den ersten Lebensjahren. Die von den Kriegen geschaffenen Bedrohungen und Zerstörungen verstärkten noch das Gefühl der Liebe zum Heim und zum heimischen Dorf.

Das alte, hölzerne, allen Komforts entbehrende Haus nimmt in meinem Herzen und Sinn einen besonderen Platz ein. Diesen Platz können spätere bequeme Wohnungen und Häuser nicht ausfüllen. Die Atmosphäre der im Laufe der Jahre veränderten Felder, Wiesen und Wälder bleibt nahe und ungewöhnlich notwendig, ja, mit dem Lauf der Jahre immer notwendiger.

Vielleicht ist es so, dass jeder Mensch ein besonderes Band mit einem Teil der Erde als einem Geschöpf Gottes braucht. Er ist für diesen Teil in der Bedeutung verantwortlich, von der das Buch Genesis (1,28) spricht. „Sich die Erde untertan machen" bedeutet vor allem Verantwortung. Da die Sünde in die Wirklichkeit der Welt durch das Tun des Menschen kam, muss der Mensch der Erde und den auf ihr lebenden Geschöpfen die Freude der Erlösung vermitteln, genauer gesagt: die Freude des Kreuzes und der Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus.

Diese Verantwortung kann keinen abstrakten Charakter haben. Sie muss sich konkret erfüllen, auf einem bestimmten Teil der Erde. Eine so verstandene Sendung des Menschen gehört zu seinem tiefsten Wesen. Dies kann man als Sehnsucht nach dem Paradies, nach dem Reich Gottes, definieren. Es bedeutet, dass die Liebe zur Heimat für den Christen undenkbar ist ohne die ursprüngliche Liebe zur irdischen Wirklichkeit des Reiches Gottes. Ohne das verwandelt sich die Liebe zur Heimat und zum Vaterland sehr leicht in Hass gegen einen anderen Menschen.

Das Wirken der Sünde ist in alle Lebenssphären des Menschen und der Welt eingedrungen. Dies betrifft natürlich auch das Verhältnis des Menschen zur Heimat, zum Vaterland. Die Sünde offenbart sich im Egoismus und in der Exklusivität, in Expansion und Aggressivität, im Bestreben, andere von „meinem" Platz auszuschließen. Das widerspricht dem Evangelium.

Seit der Zeit Christi gibt es weder Fremde noch Ankömmlinge, alle sind „Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes" (Eph 2,19). Den Emigranten, den zeitgenössischen Ankömmling muss man aufneh-

men, und man muss alles tun, damit der neue Ort für ihn eine neue Heimat wird. Damit endet jedoch nicht die Aufgabe des „Hausgenossen". Dem „Ankömmling" gebührt – wenn er dies wünscht und wenn dies nicht Unrecht für einen anderen Menschen bedeutet – Hilfe bei der Rückkehr in sein Heim.

Aus dem Polnischen übersetzt von Wolfgang Grycz.

Joachim Wanke

Was bedeutet Heimat für mich?

Theologie, kirchliches Leben und Seelsorge sind immer mitgeprägt von der konkreten gesellschaftlichen Situation, in der Christen leben. Mir geht das so im Blick auf die dramatische Wende, die der Osten Deutschlands in jüngster Zeit durchlebt hat. Hier in einem neuen Bundesland, in Thüringen, habe ich mein Bischofsamt auszuüben. Hier lebe ich zusammen mit anderen katholischen Christen konkret die Nachfolge Christi und „baue" Kirche. Meine „Heimat" wird mir so zu einem Ort des theologischen Nachdenkens und der seelsorglichen Inspiration.

Ich habe persönlich als Bischof die tiefgreifende Zäsur erleben können, die uns die politische Wende 1989/90 innerhalb des kirchlich-seelsorglichen Lebens unserer Ortskirche gebracht hat. Der Wandel vom Staatssozialismus zur freien Marktwirtschaft ließ auch unser kirchliches Leben und die Gestalt unserer Seelsorge nicht unberührt. Es ist in diesem Zusammenhang übrigens eine interessante Frage, ob Ost und West in ihren je unterschiedlichen Erfahrungen in der Seelsorge nicht auch etwas voneinander lernen könnten.[1]

Ich verweise als Analogie für den Zusammenhang zwischen Evangelium und konkreter „Heimat" der Verkünder des Evangeliums auf die Apostelgeschichte. Wer die harmonisierende Darstellung der frühen Kirchengeschichte in der Apostelgeschichte nachliest, wird erst auf den zweiten Blick die Brüche und Spannungen entdecken, die mit dem „Weg" des Evangeliums von Jerusalem nach Rom, in die hellenistische Welt hinein, verbunden waren. Ich meinte nach der politischen Wende zunächst auch, dass die Umstellung des politischen und wirtschaftlichen Systems im Osten Deutschlands uns als katholische Ortskirche wenig berühren würde. Ich habe mich in dieser Einschätzung korrigieren

[1] Vgl. Joachim Wanke, „Wiedervereinigte Seelsorge". Ein Beitrag zum pastoralen Erfahrungsaustausch zwischen Ost und West, in: Ost-West Informationsdienst des Katholischen Arbeitskreises für zeitgeschichtliche Fragen, hrsg. vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Bonn 1998, Nr. 200, S. 3-14.

Dr. Joachim Wanke ist Bischof der Diözese Erfurt.

müssen. Der Vergleich der „Wende“ in Ostdeutschland und Osteuropa mit den Transformationen, denen das Evangelium auf seinem Weg aus dem jüdischen Binnenraum in die Welt des Hellenismus ausgesetzt war, mag etwas weit hergeholt sein. Dennoch wage ich einmal diesen Vergleich, weil ich meine, dass Paulus und die christlichen Missionare im Raum des spätantiken Hellenismus vergleichbare Aufgaben zu lösen hatten wie wir jetzt in den postkommunistischen Ländern Europas. Paulus wirkte in einer Welt, in der die überkommenen religiösen Großmythen ihre stabilisierende Kraft verloren hatten. Die „Heimat“ des Paulus war die Stadtluft von Tarsus, von Korinth und Ephesus. In dieser Welt des Paulus war der religiöse Synkretismus modern. Die Menschen wurden von existenziellen Ängsten und Verlorenheitsgefühlen umgetrieben. Sie warfen sich östlichen Mysterienkulten in die Arme wie heutzutage manchen fragwürdigen Esoterik-Kulten.

Die Kirche kann nur das Herz und das Denken der Menschen erreichen, wenn sie sich „inkulturiert“ – also eine Gestalt gewinnt, in der das Evangelium Jesu Christi mit der „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ (Gaudium et spes, 1) in Berührung kommt.

Ein Menschenleben mag zu kurz erscheinen, um solch ein gewaltiges Vorhaben realisieren zu können. Doch erfolgen Wandel und Erneuerung, Umbruch, Abbruch und Neuanfang in der Kirchengeschichte immer so, dass einzelne Menschen Zeichen setzen, beispielhaft handeln, in Worten und noch mehr durch ihr Tun andere inspirieren und so zum Ferment werden, durch das eine Gesellschaft vom Evangelium „eingefärbt“ wird. Dazu kann uns die Grundsolidarität mit den Menschen unserer jeweiligen Heimat verhelfen.

Wir stehen jetzt neu vor der Herausforderung, in Europa noch einmal die kulturelle, sinneröffnende Kraft der Botschaft des christlichen Glaubens unter Beweis stellen zu müssen. Dabei kommt uns durchaus auch manches aus unserem Umfeld zu Hilfe. Lässt sich vielleicht doch mehr von dem, was unsere Mitmenschen umtreibt, für diese „Inkulturation“ lernen, als wir meinen? Ich deute nur an, in welche Richtung meine Überlegungen zielen.

- Das Handeln der Kirche hat auf die wachsenden Freisetzungen der Menschen zu achten, die natürlich auch von neuen Zwängen begleitet werden. Insgesamt jedoch dürfen wir uns nicht durch die wachsende Liberalität in der Gesellschaft den Blick für unserer Zeit zugrunde liegende Grundströmungen trüben lassen. Der epochale Freiheitsauf-

bruch im Osten Europas und auch im Osten Deutschlands war mehr als nur ein Verlangen nach Anschluss an den Konsum des Westens oder nach freien Reisemöglichkeiten. Natürlich sind solche Umbrüche komplexe Ereignisse mit mancherlei auch quer laufenden Tendenzen und Moti-ven. Doch ist der Ruf nach Freiheit von menschenverachtenden, auf Lüge aufgebauten Gesellschaftssystemen ein „Zeichen der Zeit", das der „Freisetzung" des Menschen im Evangelium ahnungsvoll entgegenkommt.

- Unsere Pastoral hat zu achten auf das sehr feine Gespür der Menschen für Wahrhaftigkeit, für „Authentizität". Das gilt für die Kirche insgesamt. Es gibt keine Evangelisation durch die Kirche ohne Selbstevangelisation der Kirche. Auch die Unerbittlichkeit, mit der uns von der Gesellschaft der Spiegel vorgehalten wird, kann eine verborgene Hilfe Gottes für seine Kirche sein.
- Ich bemerke hier bei uns im Osten eine neue Aufmerksamkeit gegenüber dem Einzelnen und seiner Würde. Dem scheint zu widersprechen, was an zunehmender Inhumanität in unserer Gesellschaft auch zu registrieren ist. Dennoch bleibe ich bei dieser Behauptung, dass es gegenläufig ein tiefes Gespür gibt für den Wert der einzelnen Person. Wir wollen „menschlich" behandelt werden. Es gibt das Verlangen, den Zufälligkeiten einer undurchschaubar gewordenen Welt, aber auch den Zwängen einer rein ökonomisch denkenden Umwelt zu entkommen. Ich erlebe Menschen, die sich Zielen jenseits von Haben und Genießen verschreiben, die „einfach" leben, die in der Hingabe an andere sich selbst überschreiten. Die Seligpreisungen der Bergpredigt werden auch außerhalb der Kirche gelebt.
- Ich erkenne mehr und mehr, dass die Menschen ein tiefes Verlangen haben, in glückenden Beziehungen leben zu können. Wieder mag manches dagegen sprechen: Das Zerbrechen von Ehen, die Erosion der Familien, die Selbstinszenierung mancher Menschen in gesteigertem Lebensgenuss – notfalls auch auf Kosten anderer. Der Zeitgenosse, wie ich ihn in meinem Umfeld erlebe, leidet weniger an materieller Armut als vielmehr an Beziehungsarmut. Darin erkenne ich eine Herausforderung für uns Christen. Wir brauchen eine Kirche, in der durch das Lebenszeugnis gläubiger Menschen erfahren wird: Eine Freiheit wird dadurch kostbar, dass in ihr ein Anruf hörbar wird. Man könnte sogar sagen: Im Du des anderen, in seinem „Ruf", der mich trifft, wird meine wahre Freiheit erst konstituiert. Mein Leben ist nicht ein beliebiges, austauschbares Produkt anonymer Gesetzmä-

ßigkeiten, sondern es antwortet auf eine von außen kommende Stimme, die wirklich mich selbst meint.

Der Marxismus östlicher Prägung hatte die Sinngebung menschlichen Lebens auf ein imaginäres kommendes Paradies auf Erden verlagert. Der Waren- und Genussfetischismus der liberalen Gesellschaft westlicher Prägung „vertröstet" auf den unmittelbaren Genuss im Hier und Jetzt. Mich lehrt der Blick auf die Menschen hier im Osten: Der „Hunger" bleibt und die Suche nach Erfüllung geht weiter. Das ist meine tägliche Erfahrung – nicht nur bei meinen Thüringer Landsleuten, auch bei mir selbst.

So gehört beides für mich zusammen: Das Evangelium und meine „Heimat", in der das Evangelium auch heute Menschen berühren und verwandeln will.

Maria Christina Färber

„Wenn der Vogel kein Nest mehr hat"

Hilfe für Inlandsflüchtlinge in Albanien

Seit zwei Jahren arbeite und lebe ich im Norden Albaniens, in der Stadt Shkodra. Ich leite zwei Projekte für Caritas Deutschland mit einheimischen Partnern und bin als Vertreterin der Spirituellen Weggemeinschaft, einer katholischen Ordensgemeinschaft aus der Schweiz, hier im Einsatz. Zur Zeit sind wir dabei, in Dobrac-Zooteknike, einem Vorort von Shkodra, ein spirituelles Zentrum aufzubauen, das zum großen Teil von Renovabis finanziert wird.

In Albanien leben und arbeiten bedeutet für mich Folgendes: „*Ich bewege mich ständig zwischen und in Extremen*":

- Da ist eine uralte Kultur und Tradition, das „*Gesetz der Berge, der Kanun*".
- Die Menschen hier leben entweder relikthaft (z. B. wenn es um das Thema Blutrache geht) nach diesem Gesetz – oder einzelne Clans sind noch völlig im Kanun „verhaftet".
- Da ist die bis ca. 1990 fast 50 Jahre dauernde Diktatur und Gewaltherrschaft eines Enver Hodscha, mit allen Folgen der Unmündigkeit und der nicht verarbeiteten Vergangenheit (mit Verrat an Freunden, mit massivem Misstrauen, mit Kadavergehorsam und Heuchelei und mit einem ungeheuren Angst- und Aggressionspotenzial).
- Da ist die junge Demokratie, die noch beherrscht wird von postkommunistischen Einflüssen wie Korruption, wenig „Bewegung von unten" und auch Interesselosigkeit vonseiten der Jugend für demokratisches Denken und dessen Strukturen.
- Da ist das Jahr 1997 mit dem Ausbruch eines aggressiven Bürgerkriegs und der Zerstörung von vielen Bauten, Fabriken, Strukturen sowie der Volksbewaffnung, die noch anhält (die meisten haben eine Waffe).
- Da ist der Kosovokrieg 1999/2000 mit einer großen Flüchtlingswelle, die Albanien auch heute noch nicht verkraftet hat.
- Da ist der Einfluss des modernen Westens, dem Albanien bedenken-

Schwester Maria Christina Färber ist Mitglied der Spirituellen Weggemeinschaft „Haus der Stille" (Rheinau/Schweiz).

los zu erliegen scheint, aber eigentlich vom Entwicklungsstand noch gar nicht verkraftet.

Als Vertreterin des „Traumlandes Deutschland" versuche ich bei meinem Leben und Arbeiten hier die Reaktionen, Lebens- und Verhaltensweisen meiner albanischen Schwestern und Brüder aus der Sicht dieser Hintergründe zu verstehen und konstruktiv damit umzugehen. Letztlich kann ich mir immer wieder nur die „liebenden Augen Jesu" dafür leihen.

Ich schreibe oft in Gedanken folgende Überschrift über die Probleme in Albanien und seine Menschen: „Ein vergessenes Volk, das seine Identität verloren und noch nicht wiedergefunden hat". Kollektive Depression, Orientierungslosigkeit und Paranoia sind „Symptomkomplexe", mit denen ich bei all meinen Ansätzen von spiritueller und psychosozialer Arbeit ständig konfrontiert bin.

Dobrac-Zooteknike, ein Ort der Inlandsflüchtlinge

In dieser Zone entsteht unser Kloster und spirituelles Zentrum. Ich bin bereits seit über einem Jahr dort im Einsatz. Dobrac-Zooteknike ist ein Stadtrandgebiet von Shkodra, direkt am Shkodrasee gelegen. Dobrac hat noch einen Kern von Ortsansässigen, sonst siedeln sich in dieser Gegend von Tag zu Tag mehr Inlandsflüchtlinge aus den Bergen an.

Meine Arbeit beschränkt sich hauptsächlich auf die Integration der Menschen aus den Bergen. Bei diesen Menschen, die im eigenen Land „Flüchtlinge" sind, kumulieren sich die oben genannten Probleme auf enorme Art und Weise. Und die Problematik des „Verlustes von Heimat" mit all ihren auch traumatischen Folgen kommt hinzu. Umso mehr bedürfen diese Menschen der Hilfe zur Selbsthilfe.

Folgende Situation finde ich in Dobrac-Zooteknike: Die *Armut* ist massiv und sichtbar mit all ihren bekannten Folgeerscheinungen. Ein Programm zur Armutsbekämpfung existiert noch nicht, wäre aber dringend erforderlich.

Fehlende Infrastraktur

Die Menschen aus den Bergen siedeln sich „schwarz" an, bauen die Häuser ohne Baugenehmigung, somit sind sie auch nicht und nirgends mehr registriert. Sie sind im Prinzip ohne Identität. Die Stadt Shkodra hat keinerlei Kontrolle.

Manchmal haben die Menschen Angst, dass – wie in der letzten Zeit öfters passiert – einfach die Planierraupen kommen und die illegal gebauten Häuser zerstört werden. Die Straßenverhältnisse sind äußerst schlecht, die Wege sind mit unzähligen Schlaglöchern versehen und bei Regen teilweise nicht begeh- und nicht befahrbar.

Strom- und Wasserversorgung sind katastrophal, teilweise gibt es tagelang weder Strom noch Wasser. Die Menschen holen dann das Wasser aus dem Kanal und trinken es auch. Der sich anhäufende Müll am Seeufer und in den Wasserkanälen führt zu einer ökologischen Katastrophe für den Shkodrasee. Dies wird aber bis jetzt hartnäckig ignoriert.

Eine medizinische Versorgung gibt es im Prinzip dort nicht. Außerdem können die Menschen die Arztbesuche und die dann verordnete Medizin meistens überhaupt nicht bezahlen. (Dabei ist zu beachten: Die Arztbesuche sind zwar vom Gesetz her kostenlos, doch werden Patienten ohne Zuzahlung meist gar nicht behandelt.)

Die Arbeitslosigkeit ist immens hoch, vor allem die jungen Menschen die aus den Bergen kommen, lungern nur den ganzen Tag herum. Es wird von bis zu 90 % Arbeitslosigkeit gesprochen.

Die älteren Männer bebauen wenigstens manchmal noch ein Stück Land um das Haus oder weiden Tiere. Oft haben die „Bergler" – wie sie genannt werden – ihre Weidetiere und alles Hab und Gut in den Bergen verkauft, um hier in Zooteknike ein Stück Land zu kaufen, jedoch ohne gültige Dokumente, die das Eigentum sichern würden. Das Haus kann dann oft nicht fertiggestellt werden, weil letztlich das Geld ausging.

Der Traum von Arbeit geht für die meisten nicht in Erfüllung. Eine staatliche soziale Sicherung gibt es nicht bzw. diese funktioniert nicht. Hier in Zooteknike sind viele der Migranten hoch verschuldet, teilweise droht dann der Gläubiger, wenn nicht bezahlt werden kann. Ich erlebe Familien, die Angst haben, dass ihre Töchter vom Gläubiger in die Prostitution entführt werden.

Familien, die aus Angst vor Blutrache geflüchtet sind, leben sowieso in extremerem Elend. Es ist nicht möglich, z. B. auf die Weide zu gehen, um noch Vieh zu hüten. Die Angst, dort erschossen zu werden, ist zu groß.

Das Bildungsniveau der Menschen aus den Bergen ist in der Regel sehr niedrig, viele haben keinen Schulabschluss der Primarschule. Die schlechte schulische Infrastruktur der letzten Jahre (Abwanderung der Lehrer, im Winter kein Zugang zu den Schulen) hat das Bildungsniveau weiter gesenkt. In Dobrac gibt es nur eine Primarschule.

Viele Kinder besuchen jedoch die Schule nur sporadisch oder überhaupt nicht. Nicht begehbare Wege im Winter, Isolation durch Blutrache, hohes Gewaltpotenzial in den Schulen oder einfach Nachlässigkeit der gestressten Eltern sind die Gründe dafür. Eine steigende *Analphabetisierung* ist die Folge.

Das Problem der Entwurzelung

In Dobrac-Zooteknike erlebe ich eine große *Orientierungslosigkeit.* Die Perspektivlosigkeit führt schnell nach dem Zuzug aus den Bergen zu einer Depression der gesamten Sippe. Viele haben sich relativ unkritisch in die Stadt begeben, mit der fatalistischen Hoffnung, dass dann alles besser werden wird, wenn man erst mal raus ist aus den Bergen. In den meisten Fällen bringt der Umzug mehr Probleme mit sich, als bewältigt werden können: Ein Zurück ist nicht mehr möglich, weil alles Hab und Gut verkauft wurde.

Ein Grundproblem ist die massive Entwurzelung mit dem Verlust der früheren Dorfstrukturen, der Strukturen des Kanuns und der bekannten Rituale. In Zooteknike und Dobrac gibt es noch keine Strukturen, und die Shkodraner grenzen sich massiv von den Bergleuten ab, die für ihre Begriffe kulturlos sind. Die meisten Sippen und Familien machen sich so ihre eigenen Gesetze, holen sich notfalls das, was sie brauchen, mit Gewalt.

Vor allem die jungen Leute haben sich Illusionen über ein Leben in Reichtum gemacht. Die Gefahr der Kriminalisierung ist äußerst hoch. Schnell bedient sich die Mafia dieser „Gestrandeten". Fälle von Drogenhandel und Frauenhandel sind mir bekannt, die Tötung von anderen ist oft an der Tagesordnung.

Zivilgesellschaftliche Strukturen fehlen fast ganz, einige kleine Ansätze davon sind nach einem Jahr meiner Arbeit dort nun sichtbar.

Sehr viele Familien dort leben in *Blutrache.* Sie sind deswegen aus den Bergen geflohen. Die potenziellen Opferfamilien leben isoliert, auch oft die Kinder, die potenziellen Täter (nach dem Kanun „Blutnehmer") leben oft nur einige Häuser weit entfernt. Leben als Wert an sich wird in der Regel eher gering geachtet; jedoch im Falle eines Deliktes oft mit Blut gerächt. Hier geht es jedoch um die Wiederherstellung der Ehre.

Zooteknike entwickelt sich mehr und mehr zu einem typischen Elendsviertel wie in den Drittweltländern.

Bemühungen zum Aufbau zivilgesellschaftlicher Strukturen

Meine Versuche zum Aufbau von zivilgesellschaftlichen Strukturen bauen auf Wertevermittlung und Aufzeigen von positiveren Lebenskonzepten auf. Prinzipiell gilt für mein Handeln folgender Grundsatz: *„Mit den Menschen ihre positiven Ressourcen entdecken und entwickeln"*.

Ohne das Gefühl von „Heimat" ist es schwer für die Menschen, aus der Depression einen Weg zu finden, Elend zu bewältigen. Deshalb ist ein wesentlicher Punkt unserer Arbeit, auch unseres zukünftigen geistlichen Zentrums, dass wir mit den Inlandsflüchtlingen ein „neues Konzept von Heimat entwickeln" – nach dem Heimatkonzept von Paul Moor: „Heimat ist dort, wo man sich zu Hause fühlt." Diese Form von Integration, also das „Suchen und Finden von Heimat", begleitet alle unsere Interventionen.

Integration bedeutet nicht die zwangsweise Anpassung an die städtische Struktur. Es bedeutet mit diesem Konzept, dass die Menschen durch den Aufbau von gemeinschaftlichen Strukturen und Aktivitäten aus ihrer Isolation kommen, das Gefühl von Fremdheit langsam durch wieder Vertrautwerden mit der neuen Lebenssituation verlieren bzw. Gefühl von Sicherheit in der neuen Umgebung gewinnen.

Dabei ist es wichtig für meine Arbeit, dass ich das frühere Leben der Menschen kennen lerne, ihre Rituale, ihre Traditionen kenne und achte und dass wir gemeinsam das „Alte" in das jetzt Existierende versuchen zu integrieren oder auch Abschied nehmen von dem, was nicht mehr in der neuen Umgebung lebbar ist. Vor allem ist dies für die Kinder wichtig, die oft klaglos leiden unter dem Verlust von Freunden, vor allem auch dem Leben in einer geschützten Umgebung von Nachbarn, Großeltern, der gesamten Sippe.

Die Frauen leiden vielfach unter Existenzängsten. In den Bergen waren sie es zwar, die das Überleben sicherten durch die Arbeit auf den Feldern und Weiden. Jetzt ist die Existenzsicherung jedoch wesentlich schwieriger geworden. Oft sind es die Frauen, die in der Stadt Shkodra zum Betteln gehen, vor allem an die Türen der recht vielen Klosterpforten klopfen, aber da meistens auch abgewiesen werden. Jeder weiß, dass mit einer einmaligen Gabe das Problem der Armut bzw. der drohenden Verelendung nicht gelöst ist.

Wichtig sind die Gespräche mit den Frauen. Sie müssen ihre Gefühle der ständigen Erniedrigung äußern können, vor allem aber Ideen zur Existenzsicherung entwickeln.

Beispiel eines „Mikrobusiness“

Eine Gruppe von Frauen, die in Blutrache leben und gleichzeitig Inlandsflüchtlinge sind, haben ein so genanntes „saisonales Mikrobusiness“ mit mir begonnen. Wir haben einen Advents- und Weihnachtsmarkt veranstaltet und kürzlich den Ostermarkt vorbereitet. Dabei wurden Geschenkartikel, Weihnachts- und Osterschmuck angefertigt.

Der Markt war in jeder Hinsicht ein voller Erfolg:

- die Frauen hatten ein kleines Einkommen;
- alle haben geäußert, dass sie in dieser Zeit des Arbeitens und Werkens allen Stress und alle Probleme vergessen hätten;
- sie waren stolz auf die Produkte der eigenen Hände und auf das selbst erwirtschaftete kleine Einkommen.
- Daneben habe ich bei jedem „Training“ den Sinn von Symbolen auf „meditative Weise“ erlebbar gemacht.
- Die Gruppenarbeit hat ein Gefühl von Zusammengehörigkeit und damit von „Heimat“ geschaffen.

So entsteht auf natürliche Weise ein Raum der Vertrautheit, wo die Frauen zu erzählen beginnen und ihre Probleme offenbaren, aber auch Kreativität entfalten und ihre eigene Kraft zum Leben wieder entdecken.

In Zooteknike haben fast alle Familien ein Stück Land um das eigene Haus herum. So plane ich sobald wie möglich mit den Familien den Anbau von Blumen, die in Shkodra sicher einen Absatzmarkt finden. Hier habe ich bereits ein Konzept entwickelt, das auch die Teilnahme an einem gewissen „Entwicklungsprozess“ (z. B. Teilnahme an Trainings zu Basic-Health), eine Spareinlage und ein gemeinsames Zusammenarbeiten regelt.

Die Menschen können durch diese Arbeit mit der Erde an ihre alten Erfahrungen anknüpfen und erleben dann „Sicherheit und Heimat durch Vertrautes“. Der Anbau von Blumen verschönert die trostlose, graue Umgebung und bringt den Menschen die Sorge für die in den Bergen sehr nahe Natur wieder näher. In diese Arbeit können auch die Männer eingebunden werden.

Dies sind einige meiner Interventionen zur Schaffung von „Heimat“ gegen das Gefühl der Heimatlosigkeit und Fremdheit.

Kampf gegen die Blutrache

Die Blutrache ist für mich nach meinen bisherigen Erfahrungen eine zerstörerische Kraft und ein zerstörerisches Gesetz des Kanun. Blutra-

che ist im Gesetz der Berge, dem Kanun, geregelt. Doch oft wird auch in Bezug auf die Ausführung der Blutrache nur noch ein „Relikt“ davon praktiziert, nämlich die wirklich tödliche, blutige Rache – ohne das mögliche Ritual der Versöhnung in Betracht zu ziehen und damit die Spirale der Gewalt zu durchbrechen.

Blutrache ist und bleibt geplanter Mord, was den demokratischen Grundsätzen Albaniens auch widerspricht. Leider ist die Justiz zu schwach und zu sehr in Korruption verwickelt, als dass sie hier wirksam eingreifen könnte. Bereits Kinder leben isoliert (in Shkodra ca. 600 in schulpflichtigem Alter).

Isolation bedeutet: im Haus eingeschlossen zu sein, der Garten ist evtl. noch zugänglich, falls eine Mauer gebaut wurde. Die Kinder besuchen dann nicht mehr die Schule, verlieren jeglichen Kontakt zu Freunden und nach außen. Das einzige, das bleibt, ist die Sippe, die ebenfalls isoliert ist und unter großem Stress steht. Die Kinder sind sehr schnell traumatisiert und leiden unter Angstsymptomen, verlieren den Realitätsbezug.

Für eine kleine Anzahl von Kindern und Jugendlichen haben wir eine Gruppe aufgebaut. Diese Kinder bekommen vom Rächer für die Zeit der Gruppenstunde eine so genannte „Besa“, d. h. eine Freistellung vom Erschießen. Wir holen die Kinder mit dem Auto ab. Derzeit mache ich mit den Jugendlichen in Blutrache ein Peacemaking-Training.

Das Thema „Blutrache“ kommt immer wieder durch. Da ist beispielsweise Marrash. Er ist 13 Jahre alt. Nach dem Kanun dürfen die Jungen erst mit 16 Jahren Opfer von Blutrache, so genannte „Blutgeber“, sein. Aber dieses Gesetz gilt längst nicht mehr. Mädchen sind ebenfalls isoliert, weil die Eltern Angst haben, dass sie gekidnappt werden, um einen Erwachsenen freizupressen. Der Onkel von Marrash hat vor acht Jahren zwei Brüder einer anderen Sippe erschossen. Er selber ist dann nach Italien geflohen, aber die eigene Sippe büßt nun hier in Albanien – zwei Menschen für zwei Opfer. Die Familie von Marrash floh dann vor ca. drei Jahren aus den Bergen, weil die Angst vor dem Rächer sie in die Anonymität des Stadtrandes getrieben hat.

Der Bruder von Marrash, Zef, wurde voriges Jahr am 27. April auf offener Straße von zwei jungen Frauen (deren Vater vom Onkel von Marrash getötet wurde) erschossen. Ich habe mit Zef gearbeitet. Er ist an diesem Nachmittag zum ersten Mal wieder ins Freie gegangen. Er hat die Gefangenschaft wohl einfach nicht mehr ertragen. Marrash sah seinen toten Bruder direkt nach der Tat, danach ist er wirklich total durchge-

knallt. Ich habe Marrash begleitet, aber Marrash weiß, dass auch er noch potenzielles Opfer ist.

Gleichzeitig ist er aber nach dem Kanun auch „ausersehen", seinen Bruder zu rächen. Marrash möchte dies auf keinen Fall tun. Wie groß der Druck der eigenen Sippe diesbezüglich auf Marrash ist, weiß ich noch nicht so genau. Ich habe Kontakt mit den Männern und Frauen der beiden verfeindeten Sippen. Wir konnten für ein halbes Jahr eine gegenseitige „Besa" aushandeln. Während dieser Zeit ist Marrash wieder aufgelebt, jedoch ist er nun wieder isoliert, weil die „Besa" abgelaufen ist. Meine jetzigen Versöhnungsversuche sind gescheitert. Jede Partei redet sich immer wieder raus: Da ist noch ein Onkel, der angeblich nicht der Versöhnung zustimmt, dann ist es die Frau, die nicht zustimmt. Dann spreche ich mit der Frau und die sagt mir natürlich, dass sie nach dem Kanun nichts zu sagen hat, sondern alles die Männer entscheiden. Ich mache dann aber unmissverständlich deutlich, dass ich weiß, welch großen Einfluss die Frauen diesbezüglich auf die Männer haben.

Die Frau bzw. Mutter des Getöteten hält in der Regel den Hass aufrecht. Jeden Mittag wird vor dem Essen von ihr die Frage gestellt: „Ist schon gerächt?" Oft wird das blutige Gewand des Getöteten so lange an einem zentralen Ort aufgehängt, bis gerächt ist, weil die Menschen oft noch glauben, dass die Seele erst frei ist, wenn gerächt wurde.

Ich denke, die Menschen sind von einem Gesetz geknechtet, mit einer scheinbar heiligen Pflicht zu rächen. Umso mehr versuche ich auch, die christlichen Werte und Haltungen, letztlich die Beziehung zu einem liebenden Gott, in den Mittelpunkt zu stellen. Die meisten Menschen, die in Blutrache leben, sind Katholiken (in den Bergen leben fast nur Katholiken).

Zurück zu Marrash: Draußen vor seinem Haus blüht ein junges Pfirsichbäumchen, das sich Zef noch gewünscht hat. Die Familie ist enorm arm, die Mutter verdient etwas durch Putzen, aber es reicht hinten und vorne nicht. Das Haus ist innen nicht verputzt, im Winter ist es eisig und nass, im Sommer kriecht das Ungeziefer durch den Beton. Jetzt hat die Familie dunkle graue Steine auf „Pump" gekauft, um endlich eine Mauer zu bauen. Marrash durfte nicht mehr zur Gruppenstunde kommen, nachdem die „Besa" abgelaufen war. Ich konnte nun vor zwei Wochen endlich aushandeln, dass er wieder kommen darf, wenn ich ihn persönlich mit dem Auto abhole. Nun wartet Marrash auf nichts anderes, als auf jeden Donnerstag um 14.30 Uhr. Er macht sich dann schön und wartet meistens schon eine Stunde vorher, wie mir seine Mutter

erzählt hat. Er hat zu mir Vertrauen gefunden und spricht manchmal über seinen Frust, auch darüber, dass er seinen Vater nicht verstehen kann, weil er nicht mehr für die Versöhnung tut. Diese Momente sind aber kurz, dann sagt er sofort: „Mein Vater schützt mich ja, er baut jetzt die Mauer."

Wir hoffen nun, dass der Versöhnungsprozess erneut in Gang kommt. Pal (Marrashs Vater) hat mir versprochen, noch vor Ostern seine Sippe zusammenzurufen. Ich werde ebenfalls teilnehmen. Ein katholischer Priester hat ebenfalls seinen Vermittlungsdienst zugesagt. Der Franziskaner ist Albaner und weiß auch, wie tief in den Menschen ihr Gesetz der Berge verhaftet ist. Die Kirche macht einige Versuche, es gibt aber bislang kein gängiges Konzept, die Blutrache wirksam zu bekämpfen.

Anfänge von Sozialarbeit

In Dobrac-Zooteknike bin ich in der Sozialarbeit noch allein. Der verantwortliche Priester hat ein sehr großes Gebiet dort zu betreuen, die Schwestern der Mutter Teresa unterstützen ihn dabei mit Katechismusunterricht in einigen Gruppen. Dringend brauchen wir Konzepte zur Gewaltprävention als sicherstes Mittel gegen die Blutrache. Doch das Gewaltpotenzial ist enorm hoch. Die meisten Familien sind bewaffnet, Kinder beherrschen die Kalaschnikow besser als das Alphabet. In fremder Umgebung, wie in Zooteknike, fühlen sich die Menschen aus den Bergen dann noch gefährdeter als sonst, somit ist „Verteidigung mit der Waffe" immer wie ein Schatten da.

Ich erlebe, dass jemand mit der Kalaschnikow hinter der Türe steht, wenn ich ein Haus betrete. Erst wenn sich die Menschen dann wirklich sicher sind, dass ich keine böse Absicht habe und letztlich auch unbewaffnet bin, räumen sie die Kalaschnikow meistens verstohlen unter das Bett. Dies ist keine böse Absicht oder der Wille, jemanden zu erschießen. Ich werte dies als Symptom der extremen Angst und des Gefühls von Ungeschütztheit. Die neue Umgebung ist fremd, die Menschen sind fremd, aus verschiedenen Bergregionen, auch öfters aus sogar verfeindeten Clans.

Ich habe mit dem Aufbau von Kindergruppen begonnen, jedoch sind der Platzmangel und meine bisherige zeitliche Begrenzung immer wieder ein Hindernis beim Aufbau von weiteren Gruppen. Ein Peacemaking-Training für Jugendliche findet großen Anklang. In diesen Grup-

pen werden Themen wie „Werte des Lebens“, „eigene Identität“, „Konfliktbewältigung ohne Gewalt“, „Blutrache“ oder „Menschenrechte“ in altersadäquater Weise behandelt. Ich muss immer darauf achten, dass auch Kinder teilnehmen, die nicht lesen und schreiben können.

Für mich wird immer wieder deutlich, wie ganz wenig Allgemeinwissen die Kinder und Jugendlichen haben, in welch „engen“ Strukturen sie leben und welches Gewaltpotenzial sie mit sich tragen. Etliche Kinder sind infolge von Blutrache traumatisiert, im wahrsten Sinne des Wortes haben sie in ihrem bisherigen Leben schon zu viele Leichen gesehen.

Hausbesuche sind sehr wichtig. In Albanien spricht man „draußen“ nicht über familiäre Dinge. Vertrauen aufbauen braucht langen Atem. Die Albaner sagen selbst von sich, dass sie zwei Gesichter haben: eines für drinnen und eines für draußen.

Zeichen der Hoffnung

Aber es gibt daneben auch wirklich ermutigende Zeichen in Zooteknike. Da ist z. B. die Familie von Pjeter (Name zum Schutz geändert). Pjeter lebt seit 14 Jahren in Blutrache. Er hat eine wunderbare Frau, Ilira. Ilira ist die zweite Frau, die erste Frau von Pjeter ist gestorben und hat zwei Kinder hinterlassen. Miteinander haben sie nun drei Kinder. Pjeter und Ilira haben Jesus kennen gelernt und einfach den Weg des unerschütterlichen Glaubens beschritten.

Pjeter hat sich entschieden, die Isolation durch drohende Blutrache zu durchbrechen, weil er sich in den Händen Gottes weiß. Und er sagt: „Besser dann ich als mein Sohn“. Er hat in Zooteknike großen Einfluss.

Pjeter und Ilira haben ihr Haus für die Kindergruppe geöffnet. Und sie haben im vorigen Jahr Meggi in Pflege genommen. Meggi ist ein behindertes Kind von 2 ½ Jahren. Sie hat eine Chromosomenschädigung mit starker geistiger Behinderung, einem Herzfehler und einer Gaumenspalte. Die leibliche Mutter kam im letzten Jahr zu mir und legte mir Meggi in die Arme mit den Worten: „Ich erwarte das dritte Kind, ich kann sie nicht mehr versorgen. Ich muss sie sonst auf die Straße legen, wenn du sie nicht nimmst.“ So ist Meggi nun in der Familie von Pjeter.

Meggi wiegt höchstens 12 Pfund und kann weder sitzen noch sich artikulieren. Aber sie hat Lachen gelernt und sie fühlt sich wohl. Sie wird sehr geliebt – von uns allen. Die Aufnahme der behinderten Meggi hat in Zooteknike totales Erstaunen ausgelöst. Solche Zeichen der christlichen Nächstenliebe und Solidarität gab es dort noch nie.

Außerdem kümmern sich Pjeter und Ilira, soweit es ihnen möglich ist, auch um Valbona. Valbona ist 21 Jahre. Sie hatte als Kind eine Meningitis und ist seitdem bei den Tieren aufgewachsen. Pjeter hat sie auf allen Vieren in einer Schafherde entdeckt und mich dann gerufen. Wir konnten Valbona das Gehen und das Essen mit einem Löffel beibringen. Regelmäßig kam sie zur Familie von Pjeter. Meine Intervention bei der Familie von Valbona hat wenigstens bewirkt, dass toleriert wird, wenn Pjeter und seine Familie sich etwas um Valbona kümmern. Valbona ist gerne gekommen.

Leider ist sie im letzten Monat zur Schafherde zurückgekehrt. Wir wissen fast sicher, dass sie von Angehörigen ihrer Sippe regelmäßig vergewaltigt wird. In der Herde fühlt sie sich geschützter. Die Schwestern der Mutter Teresa waren bereit, Valbona in ihr Heim aufzunehmen, aber die Sippe hat dies nicht erlaubt. Eine Justiz, die hier eingreifen könnte, gibt es schlichtweg nicht. Im Moment kann ich nur versuchen, den jetzigen Kontakt mit Valbona zu halten, und ihr regelmäßig das Essen bei Pjeter zu ermöglichen. Alles, was wir an Kleidung und vernünftigen Schuhen an Valbona gegeben haben, wurde ihr von der Familie umgehend abgenommen.

Für die Bevölkerung im Norden Albaniens sind behinderte Menschen suspekt, teilweise ist die Vorstellung von Besessenheit noch beherrschend. Behinderte sind „unheimlich", gefährlich und eine Schande für die Sippe.

Dies sind einige Beispiele aus meiner direkten Arbeit mit den Menschen. Im Herbst werden wir als Spirituelle Weggemeinschaft unser Zentrum in Dobrac-Zooteknike beziehen und beleben. Ich denke, es ist notwendig, direkt mit und unter den Menschen zu leben.

Letztlich ist die spirituelle Armut der Menschen der Grund für viel Elend – und ein Angebot im geistlichen Bereich ist dringend erforderlich. Ich erlebe immer wieder einen großen Durst der Menschen nach Gott (von Christen und Muslimen), nach einer Beziehung zum lebendigen Gott, der das Leben will und nicht den Tod.

Wenn Beziehung aufgebaut werden kann, wenn Beziehung zu Gott mit den Menschen gelebt werden kann, ist Heimat für die jetzt Heimatlosen wieder eine Wirklichkeit. Das ist meine Hoffnung.

Gabriele Feyler und Elena Poslantschik

Flüchtlingsarbeit der Caritas Moskau

Gottes Wege sind unergründlich

Wer mir vor eineinhalb Jahren vorausgesagt hätte, ich würde bald bei der Caritas in Russland eine neue Heimat finden, den hätte ich für verrückt erklärt. Dann erreichte meinen Mann ein Ruf seiner Firma nach Moskau, und ich wurde zur „mitreisenden Ehefrau". Damit begann das Abenteuer.

Man hat ja so Einiges über Russlands Entwicklung seit Gorbatschow gehört! Aber für mich als frühere DDR-Bürgerin war nach der Wende besonders Westliches aufzunehmen und sich umzuorientieren näher, als sich um den Verbleib des Ostens zu kümmern. Hatten die aus dem „Ostblock" doch auch endlich genug vom ständigen Blick auf die Sowjetunion!

Als noch fast „neue" Caritasdirektorin der Moskauer Erzdiözese zur Gottesmutter bin ich nun gebeten worden, über „Migration" aus der Caritasarbeit zu berichten. Da ich selbst nicht Ausführende in diesem Sozialdienst bin und deshalb meine Kollegin zu Wort kommen lassen werde, möchte ich vorab den Lesern des Beitrags noch einige allgemeine Hinweise zur Situation in Moskau und zur Arbeit der Caritas geben.

Drehscheibe Moskau

Wie heißt es – Moskau ist angeblich die teuerste Stadt der Welt? Tatsächlich, das ist so. Riesengroß mit ihren 12 Millionen Einwohnern, inmitten übergroßer, buntschreiender West-Reklame, dem Trubel, schrecklich großem Verkehrsaufkommen sowie Dauerstau auf den häufig zehnspurig breiten Magistralen hatte ich anfangs große Mühe, mich irgendwie zu orientieren.

Wie sollte ich unter der Flut all der Importprodukte die einheimischen Waren und besonders die bezahlbaren darunter herausfinden. Ist

Gabriele Feyler ist Caritasdirektorin der Erzdiözese zur Gottesmutter in Moskau, Elena Poslantschik als Sozialarbeiterin in der Caritas Moskau tätig.

in Westeuropa bekannt, wie niedrig die russischen Löhne sind? Viele Moskauer sind gezwungen, sich zur zu versteuernden Hauptarbeit noch einen oder zwei weitere Nebenverdienste zu suchen, d. h. Feierabend- und Wochenendarbeit sind somit die Regel. Das Moskauer Leben ist damit für viele so was wie „Rund-um-die-Uhr" – was einem auch bei zahlreichen Geschäften auffällt, die ein großes 24-Stunden-Reklameschild tragen. ... Ich frage mich, wie man da noch den Sonntag vom Werktag unterscheiden kann.

Das Straßenbild – so bunt es auch scheint – ist doch seltsam gleichförmig. Woran mag das liegen? In Deutschland haben wir uns längst an Bürger verschiedener Kulturen gewöhnt, denen wir alltäglich begegnen und die unsere Umgebung allmählich mit ihrem Aussehen mitprägen. In Russland scheint es jedoch nur Russen zu geben, man sieht nur wenige farbige Ausländer. Leider macht sich verbreitete Fremdenfeindlichkeit auf den Straßen doch ziemlich bemerkbar.

Katholische Kirche in der Diaspora

Für einen Katholiken aus Deutschland wären die Kirchgemeindeverhältnisse in Russland schockierend, wobei Moskau und Umgebung noch immerhin 60.000 katholische Gläubige aufweisen. In diesem postkommunistischen und ganz überwiegend orthodox geprägten Land finden sich nur wenige kleine katholische Gemeinden mit älteren Gläubigen meist deutscher oder polnischer Abstammung. Der Pfarrer, meist nur sporadisch anwesend, lebt oft unter provisorischen Bedingungen. Selten gibt es ein Kirchengebäude; die meisten wurden umfunktioniert oder haben 80 kommunistische Jahre nicht überlebt. Hier sollte die große Unterstützung von Renovabis und „Kirche in Not" für Kirchenräume nicht vergessen werden.

Und alle Gemeindeglieder sind ihrem Herrn Pfarrer von Herzen dankbar, nach einem halben Jahrhundert und mehr wieder zum Gottesdienst gehen zu können!

Caritas, ein Zeichen der katholischen Kirche in Russland

Durch die Caritas konnte der Westen über nunmehr mindestens ein Jahrzehnt den Menschen in Russland umfangreiche humanitäre Hilfe

leisten. Pioniere in großen Städten wie Moskau, St. Petersburg und Kaliningrad bahnten in der Anfangszeit Wege, um Waisen, hilfsbedürftigen Familien, Obdachlosen, Behinderten und Gefängnisinsassen Unterstützung zukommen zu lassen.

Inzwischen mahnt der Bischof – übereinstimmend mit vielen westlichen Förderern – an, eine stärkere Vernetzung der Caritas mit der Gemeindeentwicklung anzustreben, d. h. aus der erstarkenden Gemeinde selbst karitativ für die Notleidenden zu werden und damit auch das Ansehen der katholischen Kirche in Russland zu stärken. Denn leider muss man immer noch feststellen, dass mit der inneren Orientierungsnot und Angst vieler Russen vor fremden Einflüssen sehr oft auch eine Ablehnung der Katholiken verbunden ist.

Die Mühen der Ebene in der Caritasarbeit

Trotz der kleinen Schritte, die wir in der sozialen Arbeit in Richtung Verantwortungsbewusstsein zu übernehmen gehen, sehe ich unser Tun als sehr sinnvoll an. Es ist spannend für mich als Sozialarbeiterin, der Caritas immer geläufig war, zu erleben, was Caritas für Russland ist, wo es an katholischer Tradition und Selbstverständnis sozialer Arbeit fehlt. Viele Mitarbeiter sind keine Christen. Dennoch gibt es hohe Erwartungen an die Einrichtung: Kann man christlichen Sozialdienst mit dem Broterwerb vereinen? Da es keine russisch-staatliche Finanzierung der Lohnkosten gibt, ist man auf die Unterstützung des Westens angewiesen. Dank besonders der Caritas Deutschland ist die Frage nach Freiwilligen, die kostenlos karitativ arbeiten, eine so wichtige wie schwierige!

Lässt sich professionelle soziale Arbeit mit Freiwilligen leisten? Ja, wenn es starke Gemeinden gibt – aber ob und wann das in Russland bei dem bestehenden Übergewicht der orthodoxen Kirche und angesichts zahlreicher anderer Schwierigkeiten möglich ist, ahnt nur der Weitblickende und versöhnlich ökumenisch Aktive. Ohne Erwartungen sein, sich Gott für das Wunder offenhalten, mit dieser Devise muss man hier leben!

So habe ich beschlossen, als quasi-Freiwillige der Diöcesancaritas drei Jahre meine Lebensarbeitskraft anzubieten, und staune über das unerwartete Gegengeschenk von innerem Wachstum, Gelassenheit und Geduld. Vielleicht gelingt es mir, noch weitere Freiwillige zu finden, die

ähnliche Herausforderungen für sich suchen oder Patenschaften für das eine oder andere Projekt übernehmen.

Wenn es uns gelingt, Ost und West konkret und engagiert zu verbinden, dann schaffen wir nachhaltiger Frieden als mancher Regierungsvertrag – das ist meine feste Überzeugung! Meine Erfahrung im Umgang mit den Mitarbeitern und Gemeinden zeigt dort sehr viel Aufgeschlossenheit für Weiterentwicklung und enorme Lernbereitschaft. Leider fehlt es aber überall an Personalkraft. Die Hoffnung auf kontinuierliche, professionelle Begleitarbeit konnte bisher nicht erfüllt werden.

Arbeit mit Migranten in der Caritas Moskau

Zehn Jahre Erfahrung hat die Caritas in der Flüchtlingsarbeit. Eine frühere Kollegin bringt ihre Arbeit so auf den Punkt: „Wir bemühen uns für die Flüchtlinge aus Kriegsgebieten um das Nötigste: Essen, Medikamente, Kleidung, außerhalb von Kriegszeiten geht es uns um Integrationsarbeit." Die Caritas Moskau ist jetzt dabei, den Bereich Migrationsarbeit neu zu strukturieren, mit neuen Mitarbeitern und Kooperationspartnern.

Elena, eine junge Kollegin, berichtet nun ausführlicher von ihrer Arbeit.

Die Situation der Afghanen

Zur Zeit gibt es in Russland 150.000 afghanische Flüchtlinge. In nächster Zeit wird keine Erhöhung dieser Zahl erwartet, denn die amerikanischen Militäraktionen in Afghanistan haben den Flüchtlingszustrom nicht verstärkt.

In Moskau leben heute nach Angaben von Experten und Gemeindevertretern etwa 70.000 Afghanen, 35.000 Aghanen befinden sich in St. Petersburg, die übrigen sind über das Land verstreut.

In den letzten zehn Jahren erhielten nur 491 Afghanen den Rechtsstatus eines Flüchtlings – die Situation der anderen entsprach angeblich nicht der Definition „Flüchtling". Gegenwärtig laufen 8.000 Anträge auf Rechtsstellung als Flüchtling bei den staatlichen Organen. Nach Expertenschätzungen können aber nur 8 % von ihnen damit rechnen, den Flüchtlingsstatus anerkannt zu bekommen. Da die Antragsverfahren

lange dauern, bleibt vielen Afghanen nichts übrig, als sich auf unbestimmte Zeit, oft fünf bis sieben Jahre, in Moskau aufzuhalten.

Die Mehrheit von ihnen, etwa 65 %, sind so genannte „sowjetische Afghanen", die sich in Russland eine Hochschulbildung erarbeitet haben, aber vor dem Nadschibullah-Regime versteckten. Bis 2002 verwirklichte die Internationale Organisation für Migration (IOM) ein Rückkehrprogramm für Spezialisten nach Afghanistan. Die afghanische Regierung interessiert sich aber praktisch kaum für die in Russland sich aufhaltenden Spezialisten.

Die übrigen Afghanen, die erst in der letzten zwei oder drei Jahren kamen, benutzen Russland und besonders Moskau als Durchgangsstation, um weiter nach Westeuropa zu kommen; es handelt sich dabei um 59 % der Migranten. Aus verschiedenen Gründen, etwa aus Geldmangel für die Weiterreise oder Betrug vonseiten der Schlepper, müssen sie sich in Moskau für Jahre, oft sogar Jahrzehnte niederlassen.

Gewöhnlich geht ihre Reiseroute nach Moskau durch Tadschikistan; dort besorgen sie sich Dokumente für ab 100 US-Dollar pro Person. Von Russland nach Westeuropa zahlen sie zwischen 3.000-6.000 US-Dollar pro Familie. Woher haben sie dieses Geld? In der Heimat verkaufen sie ihr gesamtes Vermögen oder leihen bei ihren Verwandten – in der vagen Hoffnung, viel Geld in Europa zu verdienen, um alles schnell zurückzahlen zu können.

Nach statistischen Angaben wollen nur 19 % der Afghanen in Russland bleiben. 96 % konnten die Kontakte mit ihren Verwandten in der Heimat nicht halten. Da sie keine Rechtsstellung haben, ist die Mehrheit von ihnen gezwungen, auf dem informellen Sektor tätig zu sein: als Hilfsarbeiter auf dem Markt, in Geschäften ihrer Landsleute und im Dienstleistungsbereich. In der Regel verstoßen sie selten gegen die Gesetze und versuchen auch nicht, in kriminelle Sphären abzutauchen.

Wie wir aus unserer sozialen Beratung wissen, arbeiten Männer in der Regel als Transport- und Ladenmitarbeiter ihrer Landsleute für 150-250 US-Dollar monatlich. Die harte Arbeit verursacht Krankheiten bei den Männern, unter anderem Wirbelsäuleerkrankungen, Arthritis, Arthrose usw.

Kinder aus afghanischen Familien müssen schon frühzeitig mitarbeiten, obwohl ihnen mit der UN-Flüchtlingsregistrierung 70 US-Dollar monatlich zustünden. So verkaufen sie beispielsweise Brot oder Gebäck ihrer Mütter auf dem afghanischen Markt in Moskau. Auch sind viele Kinder infolge der harten körperlichen Arbeit krank.

Es gibt sogar Fälle von Anämie, aber auch Neurosen verschiedenster Art.

Die Caritas Moskau leistet Informations- und Rechtshilfe sowie psychologische Beratung. Besonders humanitäre Hilfe ist notwendig: Lebensmittel, Medikamente, Vitamingaben und Nahrungszusätze werden verteilt. Zur Caritas kommen oft auch von ihren Männern verlassene Frauen zur Beratung, die um humanitäre Hilfe bitten, weil ihre Kinder 3 Tage fast nichts gegessen haben. Täglich bekommt die Familie einen Brotfladen, den die Frau ihren Kindern gibt. Sie haben kein Geld, um vollwertige Nahrungsmittel zu kaufen. Zum Trinken dient Wasser oder Molke.

Folgende Geschichte ist in diesen Zusammenhang typisch: Doktor Sch. kam in unsere Caritas-Beratung. Er ist Afghane, hat eine medizinische Hochschule in Moskau absolviert, seine Frau hat eine pädagogische Hochschulbildung. Sie wohnen schon seit zehn Jahren in Moskau. Aus Mangel an finanziellen Mitteln bekam ihr Kind starke Avitaminose, Anämie und dann als Folge eine sehr schwer zu behandelnde Krankheit. Der 7-jährige Junge entspricht in seiner physischen Entwicklung einem 4-5 Jahre alten Kind. Die Caritas half mit finanziellen und anderen Mitteln, sodass der Junge zu einer medizinischen Untersuchung in die bekannte Moskauer Filatov-Kinderklinik eingeliefert werden konnte. Dies ist leider kein Einzelfall.

Die Not russischer Heimkehrer

Auch die Russen, die aus den ehemaligen Sowjetrepubliken ausgewandert sind und nach Russland einreisen, kommen zur Caritas-Beratung. Viele von ihnen können keine Rechtsstellung als Flüchtlinge erhalten. Ohne ständige Registrierung können sie aber auch keine Aufenthaltsgenehmigung bekommen. Somit sind sie paradoxerweise gezwungen, illegal in Russland zu leben.

Viele von ihnen haben das Staatsbürgerrecht von Kasachstan, Usbekistan oder anderen asiatischen Republiken, und das macht ihren Aufenthalt in Moskau noch komplizierter. Gleichzeitig können sie dieses Staatsbürgerrecht nicht ausschlagen, weil sie sonst staatenlos würden und in einen ganz illegalen Zustand gerieten.

Diese Menschen sind nach hier gekommen, weil sie Russland als ihre Heimat ansehen, obwohl sie in ehemaligen Sowjetrepubliken geboren

worden sind, die heute unabhängige Staaten bilden. Hintergrund war die gezielte Ansiedlung ihrer Eltern in diesen Ländern – etwa in Lagern oder in neuen Siedlungen – in der sowjetischen Zeit.

Die Migranten aus diesen Gebieten berichten, dass die Regierungspolitik in den mittelasiatischen Staaten darauf abzielte, deren Staatsbürgerrecht anzunehmen – auch wenn sie weder die dortige Sprache, die Sitten und Kultur verstanden und lebten. Aufgrund ihrer Mentalität verstehen sie sich selbst als russische Bürger, weil sie in der russischen Kultur erzogen wurden und keine andere Sprache außer Russisch sprechen. Ihre Situation in Russland ist nun aber noch komplizierter, weil sie zwar Russen sind, aber kein russisches Staatsbürgerrecht haben.

Ohne Registrierung finden sie nur mehr Übergangslösungen, um Geld zum Überleben zu verdienen. Die Männer sind in der Regel als Saisonarbeiter oder auf dem Bau tätig. Sie bekommen kaum genügend Geld für ihre Familien, weil man sie am niedrigsten bezahlt. Wahrend sie auf den Bescheid ihrer Rechtsstellung warten, sind sie in höchstem Maße ungeschützt, besonders gegenüber der Polizei, die sie mit Geldstrafen belegt und erniedrigt.

In solchen Familien bekommen Kinder Krankheiten wie Anämie und Avitaminose, besonders oft aber Neurosen, denn es fehlt an Geld für das Notwendigste und die Wohnbedingungen sind schlecht. Bis zu 80 % des Lohnes verschlingt die Miete. Beispielsweise wohnen zwei Familien, d. h. vier Personen, in einer 40 qm großen Wohnung. Die übrigen 20 % des Lohnes, das heißt 20–70 US-Dollar, reichen nicht aus, um die Familie einen Monat lang zu erhalten.

Folgende Lebenssituation soll das illustrieren: Eine Frau, Tatjana W., ist zur Beratung gekommen. Ihre Familie verließ Usbekistan 2001. Seitdem sind sie in Moskau, um ihre Rechtsstellung zu klären. Tatjanas Mann ist Hilfsarbeiter auf einer Baustelle, er verdient ca. 300 US-Dollar. Davon zahlen sie 170 US-Dollar Miete. Die Familie besteht aus Tatjana, ihrem Ehemann, ihrer Tochter von zwölf Jahren, einem Zwillingspärchen, das in Moskau 2002 geboren wurde, und den alten Eltern Tatjanas. Die Kinder haben Anämie, das ältere Mädchen leidet an Neurose, weil sie in Usbekistan unter Diskriminierung gelitten hat. Tatjana hatte lange Zeit nicht genügend Milch für die Zwillinge, so gab sie den Säuglingen mit Wasser verdünnte Milch.

Ihre Rechtsstellung bleibt unbestimmt, sie haben keine Registrierung in Moskau. So können sie keine Sozialleistungen empfangen. Und obwohl dieser Fall den Caritas-Programmbedingungen nicht entspricht,

erteilte die Sozialarbeiterin dieser Familie humanitäre Hilfe. Solche Fälle sind in der Beratung nicht selten, doch können wir leider nur wenigen dieser Familien helfen.

Sorge für Illegale auf dem Flughafen

Gegenwärtig gibt es noch ein Thema, dem sich Elena gerne persönlich widmen möchte. Es ist die so genannte Transitzone des internationalen Flughafens Moskau. Wir haben keine Angaben über die Zahl der Menschen, die dort bleiben, ohne jegliche Hilfe oder Unterstützung vonseiten des Staates oder gesellschaftlicher Organisationen.

Nach inoffiziellen, aber glaubwürdigen und zuverlässigen Angaben leben zur Zeit zwischen 100 und 800 Menschen illegal in dieser Zone. Wir wissen, dass sich viele von ihnen bis zu acht Monate dort befinden. Unter bestimmten Bedingungen könnte unsere Caritas diesen Menschen Hilfe leisten, sagt die Sozialarbeiterin. Sie wird nichts unversucht lassen, Informationen und Kontakte zu finden, um für die Hilfsbedürftigen aktiv zu werden.

Mit diesen wenigen Beispielen können sich die Leser, wie ich hoffe, ein ungefähres Bild von Art und Umfang unserer Arbeit machen. Moskau ist eine faszinierende Stadt, und es lohnt sich, sich für die Menschen dort einzusetzen.

Stellungnahme der katholischen und orthodoxen Bischöfe von Bosnien-Herzegowina zur Situation der Flüchtlinge und Vertriebenen (Auszüge)

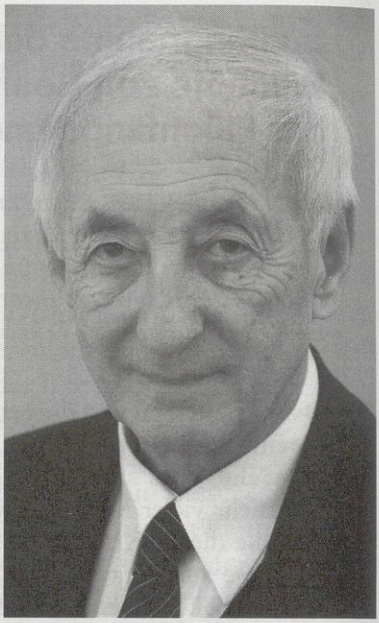
Im November 1998 trafen in Banja Luka die katholischen und die orthodoxen Bischöfe von Bosnien-Herzegowina zu einer Begegnung zusammen. Es war das zweite Treffen dieser Art überhaupt. In ihrer Abschlusserklärung räumten die Bischöfe der Frage der Flüchtlinge und Vertriebenen großen Raum ein. Thomas Bremer hat folgenden Textauszug ins Deutsche übertragen:

Die katholischen und die orthodoxen Bischöfe konstatieren die traurige Tatsache, dass sich diejenigen der Rückkehr vieler Menschen widersetzen, die diesen Krieg für ihr eigenes Interesse ausgenützt haben. Die Bischöfe diskutierten über ihre Verpflichtungen und Möglichkeiten, die Rückkehr der Vertriebenen in die verwaisten Pfarreien und Gemeinden zu unterstützen. In der tiefen Überzeugung, dass es auf fremdem Besitz und in fremdem Eigentum weder Glück noch Gottes Segen geben kann, rufen die katholischen und die orthodoxen Bischöfe ihre Priester und Gläubigen auf, zu ihren Heimstätten zurückzukehren, von den internationalen und einheimischen Verantwortlichen verlangen sie erneut, dass man die Rückkehr dieser Menschen nicht verhindert, sondern ermöglicht. Als gesetzmäßige Vertreter ihrer Kirchen haben die katholischen und die orthodoxen Bischöfe noch einmal gemeinsam die Position eingenommen, dass man sich auf die Aufteilung von Menschen und Völkern in diesen Gebieten nicht einlassen darf. Die – nach offiziellen Angaben – über 200.000 Getöteten, die mehr als 2.000.000 Vertriebenen, soviel menschliches Leid und Elend wie auch die offensichtlich gewordene Tatsache, dass viele Menschen eher Gräber als den Verlust ihrer Heimstätten verschmerzen können: Das alles zeigt die Unmoral und die Unannehmbarkeit solcher Pläne.

Es wurde vorgeschlagen, dass die katholischen und die orthodoxen Bischöfe einen Hirtenbrief an den Klerus ihrer Diözesen richten, in dem sie diesen aufrufen und ermuntern, auf gemeinsamen regionalen Treffen Wege und Weisen der gegenseitigen Hilfe und christlichen Solidarität in allem zu suchen, vor allem in der oben genannten Frage, die für jeden einzelnen und für alle Völker wichtig ist.

Ich habe die Verantwortung gespürt

Erfahrungen mit Menschen unterwegs. Ein Interview mit Georg Hüssler



Prälat Dr. Georg Hüssler (Jahrgang 1921) war mehrere Jahrzehnte Generalsekretär und Präsident des Deutschen Caritasverbandes und Präsident der Caritas Internationalis. Er ist Träger zahlreicher internationaler Auszeichnungen. Prälat Hüssler lebt in Freiburg/Breisgau. Die Fragen stellte Michael Albus.

Herr Hüssler, Sie sind während Ihrer langen Tätigkeit als Präsident des Deutschen Caritasverbandes und als Chef der Caritas Internationalis immer wieder mit Flüchtlingsnot und -elend konfrontiert worden. Wie sah das aus, als Sie angefangen haben?

Ich bin 1959 Generalsekretär des Deutschen Caritasverbandes geworden. Die fünfziger Jahre des letzten Jahrhunderts waren ja dadurch geprägt, dass Deutschland nach dem selbstverschuldeten Zweiten Weltkrieg wieder in eine Zeit des Wohlstandes geriet – nachdem andere uns aus der Patsche geholfen hatten. Da habe ich die Verantwortung gespürt und gemeint: Wir müssen den Blick auf die so genannte Dritte Welt richten, auf Länder, in denen Not und Hunger herrschen.

Sie saßen nicht nur am Schreibtisch, sondern sind ganz hautnah mit Menschen in Berührung gekommen, die gezwungen waren zu flüchten, ihre Heimat zu verlassen. Können Sie ein Beispiel nennen, das Ihnen nachdrücklich in Erinnerung geblieben ist?

In den sechziger Jahren fand in Rom, wo das Sekretariat der Caritas Internationalis war, das Zweite Vatikanische Konzil statt. Dort habe ich viele Bischöfe kennen gelernt aus Ländern, die in großer Bedrängnis waren. Mit einigen von ihnen habe ich Freundschaft geschlossen. Und dann wurde ich 1965 eingeladen, eine Reise nach Vietnam zu machen. Ich habe ganz Südvietnam vom 17. Breitengrad im Norden bis zum südlichsten Zipfel des Mekongdeltas bereist. Für einen Fremden, der das vorher nicht kannte, sah dort alles noch relativ friedlich

aus. Ich kam eines Tages in ein kleines Städtchen mitten in Vietnam, nach Qui Nhon. Ein friedlicher Ort, idyllisch, kleiner Hafen, Fischer, Reisbauern. Plötzlich waren da auf dem Platz vor der Kathedrale zwanzigtausend Flüchtlinge. Der Bischof war hilflos. Die Menschen bauten sich Hütten aus Karton. Es erstaunte mich, wie viele, anscheinend mit Humor noch, die Situation, von der auch ihre zahlreichen Kinder betroffen waren, zu bewältigen versuchten.

Was war geschehen? Im Hinterland, in dem viele idyllische Dörfer lagen, haben die Vietkong, die Partisanen aus dem Norden, die Südvietnamesen durch Terroraktionen eingeschüchtert. Das Ergebnis: Die Menschen sind geflüchtet und haben hier Zuflucht gesucht. So hat der zweite Vietnamkrieg begonnen, und so wurde ich damit konfrontiert.

Wie haben Sie dann reagiert?

Ich fragte den Bischof und seine Mitarbeiter: Was braucht ihr denn, wie können wir euch helfen? Einerseits sagten sie, dass sie vieles schon selber machen könnten, andererseits fehlte ihnen das Material. Sie hatten auch einfach keine Zeit, um die schönen vietnamesischen Strohdächer zu bauen. Wellblech war gefragt. Das hatten sie nicht. Das musste beschafft werden. Wir haben alle notwendigen Daten gemeinsam erarbeitet. So habe ich es dann in den anderen Diözesen Südvietnams auch gemacht. Nach vierzehn Tagen kam ich dann zurück nach Freiburg in die Caritaszentrale und habe dort die Listen vorgelegt. An Caritas Internationalis in Rom habe ich die Unterlagen auch geschickt, damit auch andere Länder helfen konnten. Ebenso an Misereor, das damals schon existierte. So hat sich ein internationales Netz der Solidarität entwickelt. Die Hilfsbereitschaft in Deutschland war damals sehr hoch und wir konnten wirklich effektiv helfen. Aber auch die Partner in Vietnam waren ausgezeichnet. Wir konnten wirklich gut zusammenarbeiten.

Wie haben Sie denn die Nordvietnamesen erlebt?

Nordvietnam war mir damals noch völlig unbekannt. Ich war ja nur bis zum 17. Breitengrad gekommen und habe voller Angst in dieses Land im Norden des Ben Hai-Flusses hinüber geschaut.

Als ich zum zweiten Mal in Südvietnam war, im Oktober 1966, bekam ich plötzlich die Einladung, mit einer Gruppe, zu der auch Pastor Martin Niemöller gehörte, nach Nordvietnam zu reisen. Ich machte mich dann schnell kundig, was das zu bedeuten hatte. In der nordvietnamesischen Botschaft in Ost-Berlin, wohin mich der Botschafter zu einem Essen eingeladen hatte, spürte ich ganz deutlich, dass die Nordvietnamesen Kontakt zur Kirche wollten. Und da war ich offensichtlich als Verantwortlicher der Caritas ein willkommener Ansprechpartner. Ich bin dann nach Rom gereist und habe dort mit vielen gesprochen, um die Sache abzuklären. Zuletzt war ich bei Papst Paul VI. Er hat lange mit mir geredet und hat mir aufgetragen, allen, die ich in diesem

unbekannten Land treffen würde, Bischöfen, Priestern, Schwestern, Politikern, zu sagen, dass der Papst große Sorgen habe und alles unternehmen würde, was in seiner Macht stünde, für den Frieden in Vietnam.

Dann ist die Gruppe mit Niemöller und mir nach Weihnachten 1966 abgereist und nach einer langen Reise über China, das sich voll in der Kulturrevolution befand, am 2. Januar 1967 in Nordvietnam gelandet. Wir waren acht Tage in Hanoi und Umgebung. Dort war alles auf Krieg eingestellt. In allen Straßen der großen Stadt befanden sich im Abstand von jeweils zwei Metern Tonnen senkrecht in der Erde eingegraben, in denen man Schutz finden konnte vor Angriffen. Wir haben keinen Angriff erlebt, aber sehr oft Alarm. Überall herrschte große Angst. Wir mussten alles Mögliche besichtigen, bekamen Aufstellungen über die Kriegsverbrechen gezeigt und Propagandafilme vorgeführt. Zum Glück konnten wir auch beim Vietnamesischen Roten Kreuz einen Besuch machen und die Unterlagen für ein konkretes Projekt bekommen: die Ausrüstung für ein Krankenhaus mit 220 Betten. Meine Nachfrage ergab, dass wir das Material „in natura" und nicht in Geld liefern sollten. Das war sehr wichtig für uns. Damit konnten wir zurück nach Deutschland reisen.

Ich wollte dann noch Bischöfe im Land besuchen. Das hat man mir aber nicht genehmigt. Immerhin konnte ich morgens früh um vier Uhr dann doch noch an einem Gottesdienst in lateinischer Sprache teilnehmen: in einer Kirche, die überfüllt war mit armen Menschen. Am vorletzten Tag unseres Besuches sind wir überraschend zu Ho Chi Minh eingeladen worden. Er empfing uns freundlich im Palais des ehemaligen französischen Gouverneurs, eine Stunde lang. Niemöller war der Leiter der Delegation. Aber für mich als Vertreter der katholischen Kirche hat sich Ho Chi Minh besonders interessiert. Er hat mir gesagt, dass die amerikanischen Aggressoren all die Verwüstungen im Land zu verantworten hätten, und beteuert, dass die Nordvietnamesen, selbst, wenn sie es könnten, niemals zum Beispiel Chicago bombardieren würden. Er forderte, der Papst solle seinen Einfluss geltend machen, dass die Amerikaner mit ihren Angriffen aufhörten.

Hatten Sie den Eindruck, dass er sich auch bewusst war, welches Elend er mit seiner Ideologie angerichtet hatte?

Ho Chi Minh war erfüllt von seiner Ideologie. Er war Marxist. Aber in seinem Kern ist er ein Patriot gewesen, gegenüber wem auch immer. Dadurch hat er zunächst auch viele Landsleute hinter sich gebracht. Das marxistische System hat er mit großer Brutalität eingeführt. Die Bauern, die nicht bereit waren, ihre Reisfelder dem Staat zum Eigentum zu geben, hat er alle liquidieren lassen. Aber er war ein hoch intelligenter Mann. Sein Ziel war, ganz Vietnam unter der kommunistischen Fahne zu vereinigen. Das haben seine Nachfolger im April 1975 dann auch erreicht. Mir war klar, dass er in der Art, wie er den Krieg führte, die Kämpfer trainiert hatte und sie auf

den Ho-Chi-Minh-Pfad in den Süden schickte, mit B-52-Bombern nicht zu besiegen war. Als ich später wieder in Südvietnam war, habe ich meinen Kollegen von der amerikanischen Caritas gesagt: „Ihr könnt den Krieg nicht gewinnen. Die Nordvietnamesen haben einfach die größere Motivation."

Wie ging das Ganze dann weiter und wie haben Sie es persönlich erlebt?

Ich war immer wieder im Land, im Süden wie im Norden. Und wir haben während des ganzen Vietnamkrieges der unsäglich leidenden Zivilbevölkerung zu helfen versucht, so gut es ging. 1973 zogen die Amerikaner dann ab und ließen die Südvietnamesen allein weiter kämpfen. Dann erlebte ich beim Zusammenbruch im April 1975 die Massenflucht auf dem Landweg und auf dem Meer. Schiffe, überlastet mit Menschen in wahnsinniger Furcht und Panik, die einfach weiter nach Süden wollten und überhaupt nicht daran dachten oder gedanklich realisierten, dass die Vietkong sofort nachstießen. Sie kamen zum Teil völlig ausgetrocknet im Süden an. Viele von ihnen waren schon unterwegs gestorben oder starben gleich nach der Ankunft. Die, die überlebt hatten, waren von Furcht und Schrecken erfüllt vor dem, was auf sie zukommen sollte. Das gewaltige Elend, die schreiende Not, das hat mich alles sehr erschüttert. Beeindruckt hat mich, dass die Bischöfe sowie die meisten Priester und die Ordensschwestern ruhig blieben und sich auf die neue Situation eingestellt haben. Keiner der Hirten verließ sein Bistum, obwohl sie wussten, das es sehr schwer werden würde. Ihr Platz war bei den Menschen. Sie sagten: „Wir gehören hier her"!

Heute ist die Zusammenarbeit, nach den schwierigen Jahren nach der Machtübernahme, besser geworden. Die Caritas hat eine Menge guter und effizienter Projekte dort und das nicht nur im kirchlichen Bereich. Das wissen auch kluge Beamte in den Ministerien. Es ist eine Freude für die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Caritas, jetzt auch mit Unterstützung staatlicher Stellen Programme zur Förderung und gesellschaftlichen Wiedereingliederung der vielen schwerst behinderten Menschen durchführen zu können. Der Austausch ist sehr positiv und wird politisch kaum beeinträchtigt.

Kommen wir noch zu einem zweiten Feld, das heute mehr denn je im Windschatten der Berichterstattung liegt, in dem aber dramatische Entwicklungen vor sich gehen: der fast vergessene Kontinent Afrika, vor der Haustür Europas gelegen, aber faktisch fern wie ein Kontinent hinter dem Mond. Wie sind Ihre afrikanischen Erfahrungen im Blick auf Flüchtlinge, auf Menschen unterwegs gewesen?

Das entscheidende Jahr für Afrika war das Jahr 1960, als die großen französischen und englischen Kolonien ihre Unabhängigkeit erlangten. Nur ein Land war da ausgenommen. Das war Algerien. Kaum waren die Franzosen 1954 aus Vietnam abgezogen,

haben sie sich in Algerien festgesetzt. Algerien war französisches Territorium mit vier Départements. Am 1. November 1954 begann die Revolution in Algerien. Und bereits 1957 war die französische Öffentlichkeit überwiegend der Meinung, dass man nichts dagegen ausrichten könne, wenn ein Volk seine Unabhängigkeit haben wolle. Ein wirklich großes Problem waren dabei die französischen colons, die Siedler, deren Familien zum Teil schon seit über einhundert Jahren dort lebten. Sie fühlten sich in Algerien zuhause. Und dennoch: Schon 1957 hat die Französische Bischofskonferenz, zu der die vier algerischen Bistümer gehörten, erklärt, dass man die Algerier in die Unabhängigkeit entlassen müsse. Nach blutigen Kämpfen kam es dann 1962 zum Vertrag von Evian.

Die Kirche blieb in Algerien und baute eine tatkräftige Hilfsorganisation auf. Im selben Jahr 1962 wurde ich nach Algerien gerufen. Ich bin vierzehn Tage dort gewesen und habe einen Hilfsplan mit ausgearbeitet. Die französischen Siedler mussten wegziehen. Das hat sicher große Schwierigkeiten für sie mit sich gebracht. Aber vorrangig ging es um Menschen, Franzosen und Algerier, die nach einem Krieg, in dem viel Blut geflossen war, traumatisiert waren. Ihnen musste vor allem geholfen werden. Es war viel Trauerarbeit zu leisten. Aber das mündete dann auch bald in eine enthusiastische Aufbauarbeit. Die Kirche hat sich vor allem in den zerstörten Dörfern eingesetzt. Diese Arbeit wurde dann später von Ideologen des herrschenden Einparteisystems wieder eingeschränkt und sehr schwierig. Der Name „Caritas" durfte zum Beispiel nicht mehr verwendet werden. Heute gibt es eine gute Zusammenarbeit der Kirche in Algerien mit dem Islam.

Algerien war ein ganz anderes Beispiel als Vietnam. Während dort Flüchtlingsströme zu bewältigen waren, waren im nordafrikanischen Kontext vor allem körperliche und seelische Gebrechen zu heilen, die durch den Krieg verursacht waren. Das ist auch eine Art der Hilfe für Menschen unterwegs im eigenen Land gewesen.

Im Leben von Menschen gibt es oft früheste Erfahrungen, die sich nachher zu einer Lebensaufgabe heraus kristallisieren. Wo liegen denn Ihre frühesten Erinnerungen an Menschen unterwegs, auf der Flucht? Wo sind Sie zum ersten Mal in Ihrem Leben mit diesem Menschheitsproblem konfrontiert worden?

Ich bin ja Elsässer. 1939 wurde Straßburg evakuiert. Ich bin mit meiner Schwester und meinen Eltern nach Südfrankreich gekommen. Ich hatte gerade das Abitur in Straßburg gemacht. Wir sind in Sète am Mittelmeer gelandet, haben dort wieder eine Wohnung gefunden, mein Vater wieder eine Arbeit. Das war eigentlich ein sehr schönes Jahr für mich. Mit dem Beginn der deutschen Offensive gegen Frankreich im Mai 1940 setzte dann ein großer Flüchtlingsstrom ein, dem aber mit großer Solidarität begegnet wurde. Im September 1940 zogen wir ins Elsass zurück und mussten

uns dort wieder auf ganz neue Verhältnisse einstellen. Ich war damals Medizinstudent. Diese Wechselfälle sind mir in Erinnerung geblieben und haben mich sicher auch entsprechend geprägt.

Ein letzter Punkt: Das Problem der Flucht von Menschen, damit auch das der Macht und Ohnmacht der Menschen wird ja nicht geringer. Im Gegenteil! Es nimmt solche Ausmaße an, dass man sich nicht nur die Frage nach der Macht der Menschen stellt, sondern auch nach Gottes Walten in der Geschichte fragen muss. Wie denken Sie darüber?

Die großen Volksverschiebungen, angefangen bei den von Stalin und Hitler vertriebenen Völkern, dann die deutschen Vertriebenen aus Polen und anderen Ländern, die polnischen Vertriebenen aus ihren früheren Ostgebieten, in den neunziger Jahren die schrecklichen Volksvertreibungen innerhalb des ehemaligen Jugoslawien, das ist einfach alles furchtbar. Und es löst einen unaufhaltsamen Strom von Schmerzen und tiefem menschlichen Leid aus, dem man fast ohnmächtig gegenüber steht. Und doch ist es auch immer wieder erstaunlich, mit welcher Energie die vertriebenen Menschen ihr Schicksal in die Hand nehmen und sich eine neue Heimat aufzubauen versuchen. Und auch, dass es gerade in Deutschland auch eine große Hilfsbereitschaft gab und gibt! Das ist inmitten von allem Negativen auch etwas Positives. Und schließlich können wir dadurch, so schmerzlich das alles ist, auch voneinander lernen.

Es bleibt mir nur noch zu sagen, dass besonders die Kirche die Aufgabe hat, die aus der Fremde kommenden Brüder und Schwestern aufzunehmen, woher sie auch kommen mögen, und Weichen zu stellen, dass sie später wieder in ihre Heimat zurückkehren können. Aber das ist auch eine gesellschaftliche Aufgabe.

Bücher

Böhmer, Michael: Migrationseffekte der Osterweiterung auf die EU-Arbeitsmärkte. Berlin: VWF, 2001.

Bührle, Cornelia: Stimmen aus dem Schatten. Irreguläre Migrationen als christliche und politische Herausforderung. In: „Um der Freiheit willen ..." Kirche und Staat im 21. Jahrhundert. Festschrift für Burkhard Reichert. Hrsg. v. Susanna Schmidt und Michael Wedell. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2002, S. 158–164.

Djordjević, Dragoljub B. (Hrsg.): Roma Religious Culture. Niš 2003.

„... und der Fremdling, der in deinen Toren ist." Eine Arbeitshilfe zum Gemeinsamen Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht. Hrsg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der Ökumenischen Centrale der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland. Bonn, Frankfurt/Main, Hannover 1998.

Füllsack, Manfred: Die „anderen Russen". Aspekte postsowjetischer Migrationsprobleme. In: Osteuropa 51 (2001), S. 778–790.

Integration von Zuwandernden – Herausforderung für das Gemeinwesen. Fachforum des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland e. V. in Zusammenarbeit mit der Bundesarbeitsgemeinschaft Evangelische Jugendsozialarbeit e. V. (4. Juni 2002, Magdeburg). (Informationen und Materialien aus dem Diakonischen Werk der EKD 01/03). Hannover 2003.

Masseneinwanderung von Migranten und Flüchtlingen? Auswirkungen der Osterweiterung der EU – Mythen und Fakten. (Tagung der Evangelischen Akademie vom 1.-3. September 2000 in Mülheim/Ruhr). Düsseldorf: DGB-Bildungswerk, 2001.

Migration – Eine Welt der Nomaden. Themenheft 3/2002 von „der überblick". (Quartalsschrift des kirchlichen Entwicklungsdienstes.)

Schwerpunktthema des nächsten Heftes:

Kaukasus

Editorial

In dieser Ausgabe von „OST-WEST. Europäische Perspektiven“ steht der Kaukasus im Mittelpunkt. Es wird der Versuch unternommen, diese uns ferne und doch auch wieder eigenartig nahe Region von verschiedenen Richtungen her in den Blick zu nehmen.

Vom Kaukasus wissen wir, wenn wir ehrlich sind, nicht viel. Deshalb haben wir Kenner und Experten um ihre Beiträge gebeten. Sie führen uns eine Landschaft und eine Kultur vor Augen, die allen Interesses wert sind. Zeiten einer großen Geschichte werden beschrieben, aber wir erfahren auch von Konflikten, von blutigen Auseinandersetzungen bis auf den heutigen Tag.

Namen und Stichworte finden Sie in diesem Heft, hinter denen sich eine Menge von Informationen und Geschichten verbergen. Sie lesen Anmerkungen zur innenpolitischen Geschichte Georgiens, erfahren von der neuen Religionsgesetzgebung in Armenien. Aserbaidschan zeigt sich als ein Land von außerordentlicher religiöser Vielfalt. Und ein Bericht über das Bild des Kaukasus in der Literatur ist in dieser Ausgabe zu finden.

Aber auch das Thema Tschetschenien musste zur Sprache kommen. Das Interview mit dem ehemaligen Beauftragten der OSZE für Tschetschenien, dem Finnen Jorma Inki, der seit September 2003 Botschafter seines Landes in Prag ist, zeichnet ein sehr differenziertes Bild dieses Landes, das so sonst bei uns in der allgemeinen Berichterstattung nicht zu finden ist. Warum das so ist, das kommt in diesem Interview auch zur Sprache.

Auch in einem Schwerpunktheft muss Platz für andere Themen sein: Wir empfehlen Ihnen, liebe Leserinnen und liebe Leser, den Beitrag über die Slowakei von Karin Bachmann. Sie beschreibt anschaulich, wie ein Staat mitten in Europa seine Identität sucht. Wir hoffen auf Ihr Interesse. Wenn Sie Fragen haben oder Kritik anbringen wollen zu dieser Ausgabe: Wir bitten darum, weil wir daraus lernen wollen.

Die Redaktion

Inhaltsverzeichnis

Walter Kaufmann
Georgien – ein „failing state" im Südkaukasus zwölf Jahre nach Auflösung der Sowjetunion? 244
Otto Lucherhandt
Religionsfreiheit in der Republik Armenien. Rechtliche Ausgestaltung mit problematischen Einschränkungen 254
Archimandrit Zhamkochyanh
Geschichte und Gestalt der Armenischen Apostolischen Kirche 263
Eva-Maria Auch
Aserbaidschan – ein Land religiöser Vielfalt 269
Christian Dettmering
Der Kaukasus in der russischen Geschichte 279
Adolf Hampel
Der Kaukasus in der Literatur 287
Karin Bachmann
Staat – Region – Kontinent. Wie die Slowakei mitten in Europa ihre Identität sucht 294

Länderinfo
Armenien *(Jörg Basten)* 301

Bericht
Jörg Basten
Aufbau zivilgesellschaftlicher Strukturen? Hilfe zur Selbsthilfe in Georgien 303

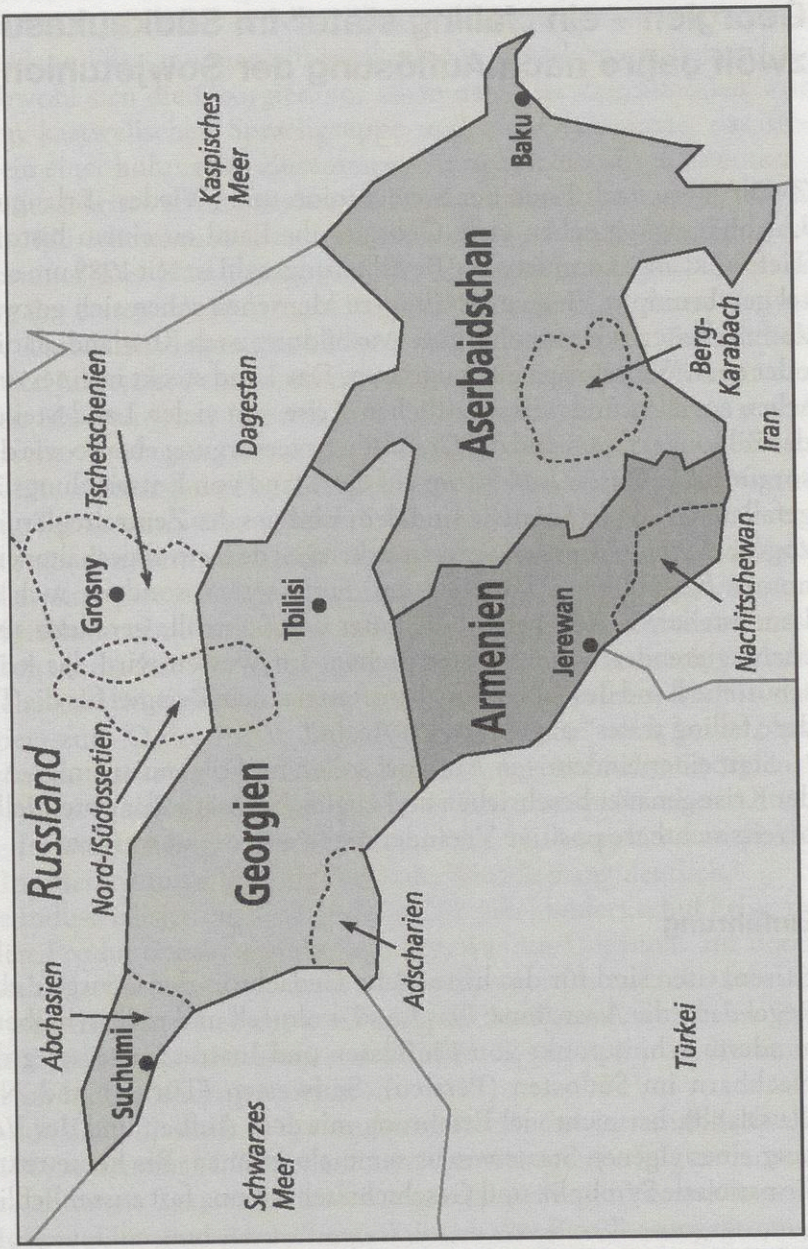
Erfahrungen
Maia Damenia
Als georgische Theologiestudentin in Deutschland 308

Interview
Tschetschenien vor Ort. Interview mit dem OSZE-Beauftragten Botschafter Jorma Inki 311

Porträt
Im Dienst der Versöhnung – Patriarch Mesrob II. Mutafyan, Armenischer Patriarch von Istanbul und der Ganzen Türkei 317

Bücher 320

Die Kaukasusregion im Überblick



Walter Kaufmann

Georgien – ein „failing state“ im Südkaukasus zwölf Jahre nach Auflösung der Sowjetunion?

Zwölf Jahre nach Ende der Sowjetunion und (Wieder-)Erlangung der Unabhängigkeit sehen viele Georgier ihr Land an einem historischen Tiefpunkt angekommen. Die Bevölkerungszahl ist seit 1989 um ein Viertel geschrumpft. Viele, meist jüngere Menschen sahen sich gezwungen, zum Arbeiten oder für eine gute Ausbildung nach Russland, in die USA oder nach Westeuropa zu emigrieren. Das Land steckt in einer dramatischen sozialen und wirtschaftlichen Krise – in vielen Landesteilen sind das Bildungssystem und die Gesundheitsversorgung ebenso wie die Versorgung mit Wasser und Strom auf den Stand von Entwicklungsländern gefallen. Große Landesteile sind dem Einfluss der Zentralregierung entzogen, nicht nur die nach Sezessionskriegen de facto abgespaltenen autonomen Republiken Abchasien und Südossetien, sondern auch andere Landesteile wie Adscharien, die unter der Kontrolle geradezu autokratisch agierender Landesfürsten stehen. Im Westen wird das krisengeschüttelte Land deshalb schon des öfteren als ein Beispiel für die Theorie der „failing states“ angeführt. Zu Recht?

Statt einer eindeutigen Antwort sollen im Folgenden einige Aspekte der Krise genauer beschrieben und zugleich Ansätze für potentielle oder bereits sichtbare positive Veränderungen aufgezeigt werden.

Einführung

Krisenzeiten sind für das historische Gedächtnis der Georgier eher die Regel denn die Ausnahme: Das Land, kulturell und politisch über Jahrhunderte Schnittpunkt von Einflüssen und Interessen seiner größeren Nachbarn im Südosten (Persien), Südwesten (Türkei) und Norden (Russland), hat nicht viel Erfahrung mit dem Aufbau und der Verwaltung eines eigenen Staatswesens sammeln können. Bis heute rekurriert die nationale Symbolik und Geschichtsschreibung fast ausschließlich auf

Walter Kaufmann ist Osteuropahistoriker und Leiter des Regionalbüros Südkaukasus der Heinrich-Böll-Stiftung in Tbilisi/Georgien.

die kurze Blütezeit eines unabhängigen georgischen Königreiches unter David dem Erbauer und später seiner Urenkelin, der Königin Tamara, im 12. und 13. Jahrhundert. Nach dessen Niedergang blieb das Land in verschiedene Fürstentümer mit wechselnden Oberherrschaften aufgeteilt, obwohl sich die Georgier, vor allem dank der Zugehörigkeit zur unikalen kartwelischen Sprachgruppe und zur Orthodoxie, das Bewusstsein einer kulturellen Zusammengehörigkeit bewahren konnten.

Erst die schrittweise Annexion des Landes durch das russische Imperium ab 1801 erbrachte die Zusammenführung des heutigen georgischen Territoriums. Der Zusammenbruch des Zarenreiches führte 1919 zur Bildung der ersten unabhängigen Republik Georgien, an deren institutionelle Aufbauleistungen heute kaum mehr erinnert wird. Sie hielt sich knapp drei Jahre, ehe sie als letzte der südkaukasischen Republiken in der üblichen Mischung aus inszeniertem Arbeiteraufstand im Innern und militärischer Eroberung durch die Rote Armee von außen sowjetisiert wurde. Die erzwungene Zugehörigkeit zur Sowjetunion brachte Georgien eine Teilmodernisierung mit z. T. dramatischen Folgen. Die Repressionen unter den Georgiern Stalin und Berija trugen in Georgien vielfach den Charakter persönlicher Abrechnungen mit früheren Gegnern und Kampfgefährten. In den Kriegs- und Nachkriegsjahren kam es zu massenhaften ethnischen Vertreibungen, denen u. a. Schwarzmeergriechen, Deutsche und Mescheten (unter osmanischem Einfluss islamisierte Georgier) zum Opfer fielen. Dass Stalin von vielen noch heute ohne Bezugnahme auf seine tatsächlichen Taten als „großer Sohn Georgiens" verehrt wird, macht den Mangel an positiv besetzten politischen Akteuren in der modernen georgischen Geschichte und den Grad an politischer Indifferenz unter großen Teilen der Bevölkerung deutlich.

Die Industrialisierung des Landes im 20. Jahrhundert schuf keine regionalen Produktionskreisläufe, sondern war im Gegenteil auf deren maximale Verflechtung mit anderen Standorten innerhalb der Sowjetunion ausgerichtet. Nach der Auflösung der Sowjetunion und dem Zusammenbruch ihres binnenwirtschaftlichen Systems waren die meist veralteten Industrieanlagen wertlos.

Nationalitätenpolitik in der multiethnischen Sowjetrepublik Georgien (1989 waren nur ca. 70 % der Bewohner Georgier) erfolgte – jenseits der gewaltsamen Exzesse in den vierziger Jahren – per Verwaltungsakt aus Moskau: Um- und Ansiedlungsaktionen von Bevölkerungsgruppen sowie willkürliche Auf- oder Abwertung national-territorialer Autonomien, wie etwa die Schaffung der Sowjetrepublik Abchasien, ihre spätere

Abwertung zur Autonomen Republik und ihre Eingliederung in die Sowjetrepublik Georgien entsprangen meist zentralistischem Kalkül im Sinne des „divide et impera". Unter dem zentralistischen Druck wuchs unter den verschiedenen ethnischen Bevölkerungsgruppen keine Kultur und Praxis des politisch ausgehandelten Interessenausgleichs, sondern eher ein eifersüchtiges Wachen darüber, nicht von Moskau gegenüber den jeweils „anderen" benachteiligt zu werden.

Das gravierendste Hindernis, den heutigen georgischen Staat zu konsolidieren, ist jedoch die zur Sowjetzeit in grundsätzlicher Opposition zum Staat entstandene, auf die traditionelle patriarchale Sozialordnung gestützte „Nischengesellschaft". Soziale Versorgung, Klärung zivilrechtlicher und sogar strafrechtlicher Auseinandersetzungen und Ressourcenverteilung übernahm ein dichtgewobenes Netz aus Verwandtschafts- und Freundschaftsbeziehungen mit eigenen, klar festgelegten Hierarchien. Den als parasitären Fremdkörper empfundenen Staat nach Möglichkeit in den Dienst der eigenen sozialen Netzwerke zu stellen, galt vielen als ehrenvolle Pflicht.

Es waren also schwere Hypotheken, mit denen Georgien 1990/1991 auf einer Welle nationaler Begeisterung seine Unabhängigkeit erlangte. Und wie kaum ein anderer aus der Sowjetunion hervorgegangener Staat erlitt das Land einen fatalen Fehlstart. Mit der Wahl des politisch unerfahrenen, jedoch charismatischen Ex-Dissidenten und Schriftstellers Swiad Gamsachurdia zum Präsidenten verfiel Georgien einer radikalnationalistischen, autoritären und erratischen Politik, die innerhalb eines Jahres zum Krieg um die Autonome Republik Südossetien und schließlich zum Bürgerkrieg und zur Vertreibung des Präsidenten führte. Gamsachurdias Selbststilisierung als nationaler Befreier und seine Politik der Schaffung eines monoethnischen Georgiens („Georgien den Georgiern") bestärkten die Autonomiebestrebungen unter der nichtgeorgischen Bevölkerung in den autonomen Republiken Südossetien und Abchasien. Durch ungeschickte, aggressive Politik von Seiten der georgischen Regierung und Einmarsch paramilitärischer georgischer Truppen eskalierten in der Folge beide Konflikte zu offenen Sezessionskriegen – Südossetien vor, Abchasien nach dem gewaltsamen Sturz Gamsachurdias zur Jahreswende 1992 und der Rückkehr Schewardnadses im März 1992. Beide Kriege wurden von georgischer Seite verloren, in beiden Kriegen wurde die Gegenseite von nordkaukasischen Kämpfern und inoffiziellen russischen Verbänden unterstützt. Seit 1992 (Südossetien) bzw. 1994 (Abchasien) sind die Konflikte „eingefroren" und internatio-

nal überwacht. Nominell weiterhin zu Georgien gehörig, haben sich beide Regionen in ihrer auf russische Unterstützung angewiesenen defacto-Unabhängigkeit eingerichtet.

Die durch Schewardnadse eingeleitete Phase der Stabilisierung nach den chaotischen ersten Jahren der Unabhängkeit wurde möglich um den Preis der Rückkehr zu sowjetgeorgischen Regierungsmethoden und damit zu den alten Eliten. Bis auf seine Jahre als sowjetischer Außenminister, in denen er als Mitglied des Politbüros weiterhin erheblichen Einfluss auf die Politik in seiner Heimat nahm, und eine kurze Zeit ohne politische Funktion Anfang der neunziger Jahre regiert Schewardnadse das Land seit 1972, als er zum georgischen Parteichef aufstieg.

Innenpolitische Situation 2003

Die innenpolitische Entwicklung in Georgien ist gekennzeichnet durch *kalkulierte Korruption als Herrschaftssystem.* Entgegen der gebräuchlichen Annahme vom schwachen, zerfallenden Staat muss in Georgien von einem zugleich abwesenden *und* allgegenwärtigen Staat gesprochen werden.

Einerseits zieht sich der Staat aus zentralen Aufgaben wie der zivilen Regelung von Interessenkonflikten, der Gewährleistung von Sicherheit und Rechtssicherheit, des Aufbaus und der Erhaltung von Infrastruktur, der Organisation von Bildung und sozialer Absicherung zurück. Tatsächlich ist das Staatsbudget dramatisch unterfinanziert, da nach Schätzungen nicht einmal die Hälfte der eigentlich fälligen Steuern gezahlt werden. Der Gestus des schwachen Staates wird daher auch von georgischen Funktionsträgern gegenüber westlichen Kritikern immer wieder hervorgekehrt. Andererseits sind Angehörige der staatlichen Exekutive in alle Bereiche parasitärer Abschöpfungsmöglichkeiten verwickelt. Kein Unternehmen, kein Restaurant, kein Kiosk kann in Georgien bestehen, ohne nicht in Form von stillen Beteiligungen, Sonderabgaben und Schmiergeldern die Ansprüche verschiedener „Autoritäten" zu bedienen.[1]

Über die politische und kulturelle Westausrichtung Georgiens herrscht Konsens.

[1] Vgl. die lesenswerte Analyse von Barbara Christophe, Das kaukasische Trugbild, in: Der Überblick. Zeitschrift für Ökumenische Begegnung und int. Zusammenarbeit, 4/2000. –

Vor diesem Hintergrund mag es überraschend klingen, dass sich der Großteil der politischen Klasse Georgiens – das Lager des Präsidenten wie das der national-demokratischen Opposition – einmütig und entschieden zur *politischen und kulturellen Westausrichtung* des Landes bekennt und das Ziel vorgibt, Georgien in einigen Jahren als gefestigte rechtsstaatliche Demokratie mit marktwirtschaftlichem System in die NATO und sogar die EU zu integrieren. Doch gründet diese Orientierung durchaus auf rationalen Erwägungen und sollte von der Europäischen Union (EU) als Chance begriffen werden, auf die weitere Entwicklung des Landes positiv Einfluss zu nehmen.

Der entscheidende Faktor für die Westorientierung Georgiens ist *geopolitischer* Natur. Im Bestreben, sich gegenüber dem politisch, wirtschaftlich und militärisch übermächtigen Nachbarn im Norden zu behaupten, ist das Land auf starke Verbündete im Westen angewiesen. Dort findet es Unterstützung vor allem auf Seiten der USA, die sich politisch, finanziell und zunehmend auch militärisch in Georgien und Aserbaidschan engagieren, zum einen, um die Ausbeutung und den Export kaspischen Öls durch den Südkaukasus[2] abzusichern, zum anderen, um die an die Türkei und den Iran anschließende Region nicht allein russischem Einfluss zu überlassen. In der Hoffnung auf wirtschaftliche und militärische Unterstützung ist Georgien den USA gegenüber sogar zum teilweisen Souveränitätsverzicht[3] bereit. Von Russland dagegen wird es in einen täglichen Kleinkrieg um russische Militärbasen, um den Status von Abchasien und Südossetien oder um die Sicherheitslage in dem an Russland angrenzenden Pankisi-Tal gezwungen. Diese Auseinandersetzung mit dem „alten großen Bruder" mit Hilfe des „neuen großen Bruders" lässt das Land wie ein letztes Schlachtfeld des Kalten

Immer wieder wird auch von Schmuggelgeschäften, Entführungen, Drogen- und Waffenhandel berichtet, die unter dem Schutz oder der direkten Beteiligung höchster Funktionsträger in Behörden und Ministerien abgewickelt werden.

2 Seit Herbst 2002 befindet sich die vor allem von britischen und amerikanischen Ölkonzernen finanzierte Ölpipeline von Baku über Tbilisi zum türkischen Mittelmeerhafen Ceyhan (BTC) im Bau. Sie galt gegenüber anderen Projekten eigentlich als unrentabel, wurde aber aus politischen Gründen von den USA favorisiert.

3 Am 21.03.2003 ratifizierte das georgische Parlament mit großer Mehrheit den so genannten Vertrag zur Verteidigungskooperation mit den USA. Das Dokument gibt amerikanischen Militärs und ihren Angehörigen das Recht, ohne Pass und Visum nach Georgien einzureisen, auf dem gesamten Territorium des Landes Waffen zu tragen, sich überall frei zu bewegen und volle diplomatische Immunität zu genießen. Amerikanische Flug- und Fahrzeuge dürfen georgischen Luftraum und georgisches Territorium ohne Gebühr und ohne Kontrollen benutzen.

Krieges erscheinen. Es wird nicht zuletzt auf die Initiative der EU ankommen, ob es langfristig gelingt, statt der anachronistischen Ost-West-Konfrontation ein regionales kooperatives Sicherheitssystem unter Einbeziehung Russlands und der Türkei zu entwickeln, das die Sicherheit und Unabhängigkeit Georgiens garantiert.

Obwohl der größte Arbeits- und Absatzmarkt für Georgier in Russland liegt, ist der Westen auch *wirtschaftlich* durch umfassende Hilfsleistungen an Georgien unersetzbar geworden. Von den USA und der EU werden Maßnahmen zur Modernisierung der Infrastruktur, der Energieversorgung und verschiedene Demokratisierungs- und Rechtserziehungsprogramme finanziert. Programme auf intergouvernementaler Ebene müssen sich vielfach den Vorwurf gefallen lassen, der Korruption Auftrieb zu verschaffen. Zugleich sind jedoch viele positive Entwicklungen der letzten Jahre im Rechtssektor und im zivilgesellschaftlichen Bereich durch westliche Unterstützung erheblich vorangebracht worden. *Politisch* hat die Westorientierung des Landes zu Teilreformen geführt, die nicht selten auf westlichen Druck gegen Widerstand in den eigenen Reihen durchgesetzt wurden. Ein Beispiel dafür sind verschiedene Gesetzesänderungen im Zusammenhang mit der Aufnahme Georgiens in den Europarat im Jahre 1999.[4] Zum Teil handelt es sich aber auch nur um Scheinreformen: Die Transparenz von Macht- und Besitzverhältnissen, die Unabhängigkeit der Gerichte und die tatsächliche Gleichheit aller vor dem Gesetz, ein effektives Steuersystem und ein einschneidender Abbau von Bürokratie auf allen Ebenen scheitern bislang am fehlenden Willen der Verantwortlichen. Zu den wichtigsten Reformerfolgen zählt die Einführung eines modernen Straf- und Zivilrechts, wobei der Graben zwischen verfasstem Recht und Rechtswirklichkeit noch nicht überwunden ist. Die Menschenrechtssituation hat sich in den letzten Jahren leicht verbessert; eine Ombudsfrau für Menschenrechte wurde vom Parlament gewählt, die ihrer Funktion unabhängig und mit großem Engagement nachkommt.

In dieser Situation wird den am 02.11.2003 anstehenden *Parlamentswahlen* besondere Bedeutung beigemessen. Sie gelten als wichtiger Vorlauf für die 2005 stattfindenden Präsidentschaftswahlen, bei denen der Nachfolger für den nicht mehr antretenden Eduard Schewardnadse be-

[4] Der Beitritt Georgiens zum Europarat führte zu einer Reihe wichtiger Gesetzesänderungen, wie etwa der Überführung der Zuständigkeit für Gefängnisse vom Innen- in das Justizministerium. Allerdings wurden einige der Neuregelungen nach erfolgtem Beitritt wieder rückgängig gemacht.

stimmt werden muss. Da die Aussichten des Schewardnadse und die Regierung stützenden Wahlbündnisses nicht gut stehen, gilt die Wahl als Testfall, ob Georgien schon reif ist für einen friedlichen, durch Wahlen herbeigeführten Macht- und Elitenwechsel.

Dem Regierungslager stehen hauptsächlich zwei Konkurrenten gegenüber: Zum einen die aus Schewardnadses Bürgerunion ausgescherten sogenannten liberalen Reformer um den früheren Justizminister Michail Saakaschwili und den früheren Parlamentspräsidenten Zurab Schwania, zum anderen die sogenannten „Labouristen" des populistischen Rechtsanwalts Schalva Natelaschwili, der mit seinen illusionären Versprechungen kostenloser Strom- und Wasserlieferungen derzeit die höchsten Zustimmungsraten erzielt. In der öffentlichen Auseinandersetzung wird jedoch nicht um verschiedene politische Optionen gestritten, das Land aus der Krise zu führen, sondern allein um Personen und deren Bereitschaft, mit dem „System Schewardnadse" aufzuräumen.

Die Parlamentswahlen im November gelten als Test für die Präsidentschaftswahlen.

Wie schlecht es um einen demokratischen Grundkonsens unter den politischen Lagern Georgiens bestellt ist, haben die monatelangen Auseinandersetzungen um die Prozedur für die Parlamentswahlen deutlich gemacht: Nachdem frühere Wahlen von internationalen Beobachtern wegen vieler Verstöße gegen demokratische Grundregeln kritisiert worden waren, galt die Verabschiedung eines neuen Wahlgesetzes als dringend erforderlich. Der parlamentarisch und außerparlamentarisch ausgetragene Streit um das neue Wahlgesetz bezog sich jedoch nicht auf prozedurale Fragen, sondern allein auf die Zusammensetzung der zentralen Wahlkommission. Offenbar gehen alle Beteiligten davon aus, dass sich niemand an die gesetzlichen Regelungen halten und eine faire Auszählung des Ergebnisses gewährleisten werde. Die eigentlich entscheidende Frage für tatsächlich repräsentative Wahlen, nämlich die dringend notwendige Neuaufstellung der Wählerlisten, wurde über viele Monate verschleppt. In dem Moment, in dem Schewardnadse schon vom Verzicht auf ein neues Wahlgesetz und von der Durchführung der Wahlen nach dem alten, diskreditierten Gesetz sprach, kam der frühere US-Außenminister James Baker für eineinhalb Tage nach Tbilisi, um einen Brief von Präsident Bush zu überbringen und den zerstrittenen Lagern eine amerikanische Empfehlung zur Wahlprozedur auszusprechen. Zwei Gespräche Bakers – eines mit der Opposition, eines mit Scheward-

nadse – reichten aus, um alle Streitfragen zu klären. Der Besuch des „Onkels aus Amerika" demonstrierte auch für georgische Kommentatoren die Verbindung von Liebedienerei gegenüber den USA mit der Unfähigkeit georgischer Politiker, im Interesse des Landes persönliche Ambitionen zurückzustellen und aus eigener Verantwortung zu Kompromisslösungen zu kommen.[5]

In starkem Kontrast zu diesem recht düsteren Bild der politischen Landschaft steht eine sehr aktive professionelle Szene von *Nichtregierungsorganisationen,* die sich im Verbund mit einigen Journalisten, einem unabhängigen Fernsehkanal, einer liberalen Tageszeitung und einigen Politikern erheblichen politischen Einfluss erarbeitet hat. Ihr wichtigster Hebel ist die Zusammenarbeit mit internationalen Organisationen und Botschaften (Europarat, amerikanische und EU-Botschaften, Stiftungen), über die sich Druck auf die an einem guten Image im Westen interessierte Regierung Schewardnadse ausüben lässt. In diesen Nichtregierungsorganisationen, einigen Medien und in den Vertretungen internationaler Organisationen und Stiftungen arbeitet eine gut ausgebildete, motivierte junge Generation von Georgiern an Projekten zur Durchsetzung von Rechtsreformen, zum Kampf gegen Korruption, zur Verteidigung von Religionsfreiheit, zur Schaffung alternativer Bildungsangebote und einer kritischen Öffentlichkeit. Eine besonders wichtige Vorreiterrolle übernehmen nichtstaatliche Initiativen im zwischengesellschaftlichen Dialogprozess mit Abchasien und Südossetien. Im Verhältnis zu Abchasien hat der mit Hilfe westlicher Unterstützer seit Jahren geführte intensive Dialog auf nichtoffizieller Ebene für ein konstruktives Klima gesorgt, in dem gemeinsame Publikations- und Bildungsprojekte möglich geworden sind und Politikvorschläge für die Verantwortlichen erarbeitet werden.

Nichtregierungsorganisationen als Träger von Reformen.

Kirche

Zu einer die Gesellschaft spaltenden Kraft wird in zunehmendem Ausmaß die orthodoxe Kirche. Der religiösen Indifferenz der Mehrheit

5 Im August 2003 zogen die Regierungsfraktionen ihre Zustimmung zu einer paritätischen Besetzung der zentralen Wahlkommission wieder zurück.

der Bevölkerung steht auf Seiten der Orthodoxie ein religiöser Fundamentalismus gegenüber, der durch die besondere Stellung der Kirche in Georgien zur Gefahr für das Ansehen Georgiens im Ausland geworden ist.

Die Georgische Orthodoxe Kirche beansprucht den Status einer Nationalkirche. Im gleichen Satz des georgischen Verfassungsartikels, in dem die Religionsfreiheit und die Trennung der Kirche vom Staat festgeschrieben wird, wird die „besondere Rolle der orthodoxen Kirche in der Geschichte Georgiens" unterstrichen. Wie der Staat sich der Kirche zur symbolischen Umrahmung nahezu aller öffentlichen Handlungen von der Einweihung eines öffentlichen Gebäudes bis zur Eröffnung einer Ölpipeline-Baustelle bedient, so beansprucht die Kirche vom Staat politische Mitsprache und wirtschaftliche Privilegien in umfassendem Sinne. Kirchenpolitik verläuft dabei sehr intransparent. Versuche, allgemeine Daten über Größe von Gemeinden, Biographien von Bischöfen usw. zu erhalten, werden von der Kirche abgeblockt. Besonders verschlossen gibt sich die Kirche in Bezug auf ihren Besitz an Gebäuden und Territorien.

Nachdem Patriarch Ilija II. den Austritt seiner Kirche aus dem Weltkirchenrat verkündet und in einer Predigt öffentlich seine Reue zum Ausdruck gebracht hatte, an dieser „ökumenischen Versammlung" mitgewirkt zu haben, hat sich der Antiökumenismus und Fundamentalismus innerhalb der Georgischen Orthodoxie radikalisiert.[6] Für Schlagzeilen und empörte Reaktionen westlicher Botschaften sorgen dabei besonders die Aktionen des exkommunizierten Priesters Basil Mkalawischwili, der mit breitem Widerhall in den Medien Überfälle auf Zeugen Jehovas, Pfingstgemeinden und auch auf ökumenische Versammlungen von Protestanten und Katholiken organisiert. Bislang hat die orthodoxe Kirche jede öffentliche Distanzierung vermieden und verweigert sich dem Gespräch mit den von den Angriffen bedrohten Gemeinden. So wird die kritische öffentliche Auseinandersetzung mit der Politik der orthodoxen Kirche und dem um sich greifenden nationalistisch-orthodoxen Fundamentalismus für Journalisten und Nichtregierungsorganisationen zunehmend gefährlich.

[6] Auch die für September 2003 vorgesehene Unterzeichung eines Konkordats zwischen Georgien und dem Hl. Stuhl scheiterte am Widerstand der Georgischen Orthodoxen Kirche.

Ausblick

Trotz der sehr kritischen Beschreibung der innenpolitischen Situation Georgiens, die zum größeren Teil auf Analysen und Einschätzungen georgischer Intellektueller und zum geringeren Teil auf eigenen Beobachtungen des Verfassers beruht, lassen sich positive Ansätze für eine Entwicklung zum Besseren ableiten, die von außen gezielt unterstützt werden sollten. Sie können hier zum Abschluss nur kurz angedeutet werden.

Möglichkeiten einer Einflussnahme des Westens.

In der Auseinandersetzung mit dem religiösen Extremismus einer einflussreichen Minderheit ist es für demokratische, liberale Kreise und deren westliche Unterstützer sehr wichtig, religiöse Fragen und Wertedebatten nicht zu scheuen und konservativen Kräften der orthodoxen Kirche allein zu überlassen. Wie die Erfahrung einiger georgischer Organisationen zeigt, stoßen Diskussionsangebote zu theologischen, kirchenpolitischen und interkonfessionellen Themen auf großes Interesse unter jüngeren Menschen, die der fremdenfeindlichen Rhetorik religiöser Eiferer überdrüssig sind.

Das Wahljahr 2003 bietet trotz des unschönen Vorwahlkampfes Chancen für eine Veränderung der innenpolitischen Kräfteverhältnisse und eine Teilerneuerung der politischen Elite. Nach der Parlamentswahl wird es darauf ankommen, auf konkrete Sachthemen ausgerichtete Reformkoalitionen zwischen Parlamentariern unterschiedlicher Fraktionen und wichtigen Nichtregierungsorganisationen zu bilden. Nur konkrete politische Erfolge können die Aussichten für eine/n reformorientierte/n Präsidentschaftskandidat/in bei den Wahlen 2005 verbessern.

Der außenpolitischen Westorientierung Georgiens sollte von der EU mit Angeboten zur Kooperation und Aufnahme in Integrationsformen jenseits der Mitgliedschaft begegnet werden. Allerdings sollte projektbezogener, langfristiger Zusammenarbeit mit gemeinsamer, nachhaltiger Implementierung der Vorzug vor reinen Finanzierungszusagen gegeben werden, die zudem an strikte, überprüfbare Auflagen geknüpft sein müssen. Wenn sich die EU aktiv für die wechselhaften politischen Entwicklungen im Südkaukasus interessiert, sich konsequent an ihren eigenen Normen und Werten orientiert und für ein kooperatives Sicherheitssystem im Kaukasus einsetzt, kann aus der geopolitischen Westorientierung Georgiens eine innenpolitische Werteorientierung werden.

Otto Luchterhandt

Religionsfreiheit in der Republik Armenien

Rechtliche Ausgestaltung mit problematischen Einschränkungen

Das armenische Volk gehört zu den ältesten Nationen der Welt, aber seine Nationalstaatlichkeit ist eine der jüngsten. Nachdem der von den Jungtürken während des Ersten Weltkrieges (1915) an ihm verübte Völkermord seine Hoffnung auf einen Nationalstaat in Ostanatolien jäh vernichtet hatte, gelang es 1918 zwar, während der Auflösung des Zarenreiches auf der Grundlage des Gouvernements Eriwan eine Republik zu gründen, aber diese fand, erobert durch die Rote Armee, schon 1921 ihr Ende. An ihre Stelle trat die Armenische Sozialistische Sowjetrepublik, die alsbald in die UdSSR eingegliedert (1923/1936) und völlig von Moskau beherrscht wurde. Das einzige institutionelle und wichtigste geistige Bindeglied der Nation blieb – wie schon seit dem Mittelalter – die Armenische Apostolische Kirche, repräsentiert durch ihr Oberhaupt, den „Katholikos Aller Armenier" in Edžmiadzin, unweit der Hauptstadt Jerewan. Gleichwohl blieb dieser ältesten Staatskirche der Welt (seit 301) nicht das Schicksal erspart, das ausnahmslos alle Religionsgemeinschaften in der Sowjetunion unter dem militanten Atheismus des kommunistischen Regimes zu erleiden hatten: Sie wurde in mehreren Wellen der Verfolgung bis zum Ende der dreißiger Jahre als Institution fast völlig zerstört. Der Katholikos Choren I. Muradbegjan wurde 1938 vom NKWD ermordet, das Katholikat de facto geschlossen.

Der Zweite Weltkrieg brachte begrenzte Erleichterungen. Ein Katholikos konnte gewählt, Edžmiadzin mit seinem Geistlichen Seminar wieder tätig werden. Während der langen Breschnew-Ära wurden zwar auch in Armenien die Religionsgemeinschaften in der Regel nicht mehr offen verfolgt, wohl aber propagandistisch heftig bekämpft und massiv unterdrückt. Für die Annahme, die KP Armeniens habe aus Rücksicht auf die westliche Diaspora einen „nationalen" Sonderkurs in der Religionspolitik gesteuert, gibt es keine Belege.

Prof. Dr. Otto Luchterhandt ist Direktor des Seminars für Ostrechtsforschung am Fachbereich Rechtswissenschaft der Universität Hamburg.

Religionsrechtlicher Paradigmenwechsel: Das Religionsgesetz von 1991/1997

Die durch den Kampf um Berg-Karabach (Arcach) zur beherrschenden politischen Kraft gewordene gesamtarmenische Nationalbewegung hat binnen kurzer Zeit nicht nur die Unabhängigkeitserklärung (23.08.1990) durchgesetzt, sondern auch die Religionsgemeinschaften aus der kommunistischen Gefangenschaft befreit. Die Stellung der Armenischen Apostolischen Kirche änderte sich grundlegend; sie vertauschte den status discriminationis mit einem status privilegii. In der Präambel des neuen Religionsgesetzes erkennt der Staat sie „als nationale Kirche des armenischen Volkes, als wichtigste Stütze der Schaffung des geistigen Lebens und der Bewahrung der Nation" an!

Im Zuge ihrer Wende zu einer Religionspolitik der Toleranz während der Perestroika hatte die UdSSR am 01.10.1990 ein liberaleres Religionsgesetz „über die Gewissenfreiheit und die religiösen Organisationen" erlassen.[1] Die RSFSR, ihre größte Gliedrepublik, verabschiedete wenige Wochen später ein eigenes, mit der Union konkurrierendes Religionsgesetz, dessen Titel „Gesetz über die Freiheit der Glaubensbekenntnisse" ein Programm war, denn ungleich entschiedener als das Unionsgesetz gab es der persönlichen Freiheit in religiöser und weltanschaulicher Hinsicht breiten Raum, baute gezielt Ansätzen zu einer Fortsetzung der administrativen Knebelung und Unterdrückung der Religionsgemeinschaften vor und betonte ihre Statusgleichheit.[2] Ebenso wenig wie die RSFSR fühlte sich auch die Republik Armenien durch das Unionsrecht gebunden. Sie verabschiedete am 17.06.1991 ein Religionsgesetz und beschritt mit ihm einen Weg, der sich von den „Vorbildern" sowohl des UdSSR- als auch des RSFSR-Gesetzes wesentlich unterschied.[3] Armenien übernahm vom UdSSR-Gesetz den Titel und setzte damit – insofern ähnlich wie dieses, aber anders als das RSFSR-Gesetz –

[1] Otto Luchterhandt, Das sowjetische Religionsgesetz vom 1. Oktober 1990, in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 39 (1990), H. 3/ 4, S. 309-341 (mit Übersetzung des Gesetzestextes).

[2] Übersetzung in: Die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Mittel- und Osteuropa. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd. 29). Münster 1995, S. 257-266.

[3] Gesetz vom 17.06.1991 über die Gewissensfreiheit und die religiösen Organisationen. Text: Vedomosti Verchovnogo Soveta Respubliki Armenija 1991, Nr. 12, Pos. 245 (Novellierungen am 19.09.1997 und 03.04.2001).

den Akzent auf die institutionelle Religionsausübung. Die individuelle Entfaltungsfreiheit auf religiösem und weltanschaulichem Gebiet tritt dahinter völlig zurück.

Schwaches Profil der individuellen Religions- und Weltanschauungsfreiheit

Religionsfreiheit ist eines der wichtigsten und fundamentalen Menschenrechte. Auch Art. 23 der Verfassung Armeniens erkennt sie als Menschenrecht an: „Jeder hat das Recht auf die Freiheit des Gedankens, des Gewissens und der Glaubensausübung." Obwohl nach Inkrafttreten der Verfassung (05.07.1995) überarbeitet, garantiert das Religionsgesetz die Religionsfreiheit aber nach wie vor nur als Bürgerrecht (Art. 1 Abs. 1); Ausländer und Staatenlose können sich darauf nicht berufen. Allerdings sind die in der Diaspora lebenden Angehörigen der Armenischen Apostolischen Kirche de facto von der Einschränkung gar nicht betroffen, weil sie von vornherein in die weltweit in Diözesen aufgegliederte Nationalkirche integriert sind. Die Restriktion richtet sich also offenkundig gegen die sonstigen in Armenien tätigen Religionsgemeinschaften und ihre mögliche Unterstützung aus dem Ausland.

Die Garantien der individualrechtlichen Dimension der Religionsfreiheit sind lückenhaft. Nichtgewährleistet sind die Freiheit des öffentlichen Bekenntnisses und der Verbreitung des Glaubens, die Freiheit (auch) der Weltanschauung und das Recht der Eltern zur religiösen Kindererziehung; nur angedeutet ist das Kriegsdienstverweigerungsrecht. Obwohl sich das Gesetz fast ausschließlich mit den „religiösen Organisationen"[4] befasst, garantiert es nicht einmal ausdrücklich die religiöse Vereinigungsfreiheit! Mehr als das: in organisierter Form erkennt das Gesetz ausdrücklich nur religiöses Leben an, das sich „auf irgendeine historisch kanonisierte (!) heilige Schrift (!!) gründet" (Art. 5 Abs. 1 lit. b) und „mit seiner Glaubenslehre in das System (!) der heutigen weltweiten religiös-

Das neue armenische Religionsgesetz lässt viele Fragen offen.

[4] Einseitig an den Verhältnissen der Nationalkirche orientiert, definiert Art. 4 Abs. 2: „Religiöse Organisationen sind die kirchlichen und religiösen Gemeinden, Eparchien, Klöster, religiösen Kongregationen, ihre Bildungs- und Verlagseinrichtungen und andere religiös-kirchliche Institutionen."

kirchlichen Gemeinden fällt" (lit. c). Zugelassen sind demnach überhaupt nur Lokalgemeinden etablierter Religionsgemeinschaften und selbst von diesen – in eigenartiger Berührung mit dem Islam! – nur traditionelle „Buchreligionen". Religiösen, weltanschaulichen Neuschöpfungen und Neuoffenbarungen wird von vornherein die staatliche Anerkennung versagt.

Die Stoßrichtung der Regelungen ist klar: Der Staat will das Eindringen von kleinen, aber in der Regel hochaktiven religiösen und weltanschaulichen Gemeinschaften („Sekten") in die Republik unterbinden, die sich – meist von Nordamerika und Ostasien herkommend – im 20. Jahrhundert weltweit ausgebreitet haben. Dem dient besonders auch das noch zu behandelnde Verbot des „Proselytismus", und aus diesem Grunde hat der Staat alle qualifizierten Formen der Religionsausübung allein den förmlich anerkannten religiösen Organisationen (Art. 7 Abs. 1) vorbehalten: Religionsunterricht jeder Art, Ausbildung geistlichen Personals, Herausgabe religiöser Schriften, Betrieb von Medien, religionswissenschaftliche, historische und kulturelle Forschungen, Vertrieb von Devotionalien, karitative Tätigkeit, Wallfahrten und sogar Gottesdienste jeder Art. Ausdrücklich heißt es, dass alle diese Rechte erst „in dem Augenblick der Registrierung der betreffenden religiösen Organisationen *entstehen*" (Art. 7 Abs. 3), also vom Staat gewährt werden. Der Ansatz widerspricht der menschenrechtlichen Konzeption der Religionsfreiheit, denn ihr zufolge empfängt der Mensch seine Freiheit nicht aus der Hand des Staates, sondern der Staat hat die Menschenrechte als etwas ihm Vorgegebenes anzuerkennen und zu garantieren.

Zweifelhafte Kontinuität: „Registrierung" religiöser Organisationen

Es ist schon erstaunlich, aber eine Tatsache: Im Prinzip nicht anders als in der UdSSR ist der Verwaltungsakt der Registrierung das bestimmende Rechtsinstitut auch im Religionsrecht der Republik Armenien. Seine politische Stoßrichtung hat sich freilich geändert. War sie früher das entscheidende administrative Instrument, um die Vorherrschaft der Weltanschauung des Marxismus-Leninismus gegenüber den Religionen durchzusetzen, so erfüllt sie heute die Funktion, den Vorrang der Nationalkirche gegenüber den sonstigen Religionsgemeinschaften sicher zu stellen und die Ausbreitung landfremder Religionslehren zu verhindern.

Dem Modell des liberal-demokratischen Rechtsstaates entspricht das nicht. Dort bedeutet die Registrierung einer Organisation, dass sie den Status einer juristischen Person erhält, wodurch sie eine Reihe von Vorteilen im bürgerlichen Rechtsverkehr erlangt. Eine nur faktisch existente, aber nicht registrierte Organisation genießt die Vorteile nicht. Aber dadurch wird sie noch nicht automatisch illegal oder gar im Sinne des Strafrechts zu einer verbotenen, quasi kriminellen Vereinigung. Mit dem Menschenrecht der Religionsfreiheit wäre ein solches strenges Konzessionssystem unvereinbar. Ihm aber folgt der armenische Gesetzgeber, denn erst die vollzogene Registrierung ermöglicht den Bürgern eine legale qualifizierte Religionsausübung. Bürger werden als religiöse Organisation registriert, wenn ihr Antrag von mindestens 200 Personen (1991: 50) gestellt worden ist, sie einer bereits „historisch" etablierten Religionsgemeinschaft angehören und Statut oder Erscheinungsbild der Gruppe nicht gegen elementare Güter der Rechtsordnung verstoßen. Das sind vor allem die öffentliche Sicherheit und Ordnung, die Sittlichkeit, die Rechte anderer. Zuständig für die Entscheidung über die Zulassung ist nicht das Justizministerium, sondern – im Prinzip nicht anders als zur Sowjetzeit – eine bei der Regierung eingerichtete Sonderbehörde für religiöse Fragen. Im Unterschied zu früher kann allerdings die Versagung der Registrierung bei Gericht angefochten werden. Das scheint ein rechtsstaatliches Verfahren zu garantieren, doch ist das nicht wirklich der Fall, weil erstens die für die Anerkennung als religiöse Organisation aufgestellten Voraussetzungen die kollektive Religionsfreiheit von vornherein stark einschränken und zweitens die vieldeutigen „Gummibegriffe" der öffentlichen Sicherheit usw. der Religionsaufsichtsbehörde breite religionspolitische Beurteilungsspielräume eröffnen, die vom Gericht letztlich nicht kontrolliert werden können, selbst wenn es den Mut dazu besäße.

Registrierung religiöser Organisationen – Erinnerung an die Sowjetzeit?

Indem die Registrierung den Charakter der Rechtsverleihung hat, ist ihre Versagung gleichbedeutend mit der Feststellung der Illegalität. Angehörige von Religionsgemeinschaften, die trotz fehlender Zulassung die den religiösen Organisationen vorbehaltenen Rechte ausüben wollen, machen sich strafbar und setzen sich der Gefahr der Verfolgung aus. Die wichtigste davon betroffene Gemeinschaft sind die Zeugen Jehovas, deren Registrierung die Behörde im Frühjahr 2000 abgelehnt hat.[5]

[5] Art. 244 Abs. 1 Strafgesetzbuch in der Fassung vom 08.10.1997 stellt die Organisierung

Hauptgrund dafür ist auch in Armenien ihr Pazifismus, ihre entschiedene Ablehnung jeder Form von Wehr- und Waffendienst. Wegen ihrer Unbeugsamkeit werden die Zeugen Jehovas in den Medien des Landes als „totalitäre Sekte" angegriffen.

2002 waren bei der Religionsaufsichtsbehörde 51 religiöse Organisationen registriert.[6] Wie viele davon kirchliche Sondereinrichtungen (Klöster, Lehranstalten, Verlage usw.) sind, ließ sich nicht feststellen. Die nach der Armenischen Apostolischen Kirche zweitstärkste Religionsgemeinschaft sind die Katholiken, d. h. die Römisch-katholische Kirche und die mit Rom unierten Mechitharisten (ca. 180.000), gefolgt von den Yeziden, bei denen es sich durchweg um Kurden handelt (ca. 25.000), ferner der Russisch-orthodoxen Kirche (ca. 10.000), den Assyrern (ca. 9.000), der Evangelisch-lutherischen Kirche (ca. 5.000), den Molokanen (ca. 4.000) und Baptisten (ca. 2.000) sowie kleinere christliche, meist charismatische Gemeinden.[7] Muslime sind nach den wechselseitigen Vertreibungen – Aseris aus Armenien, Armenier aus Aserbaidschan – nur noch vereinzelt aufgrund von Mischehen im Lande verblieben. Zwar gibt es in Jerewan die aus persischer Herrschaftszeit (18. Jh.) stammende Gai-Moschee, die restauriert und jüngst wieder ihrer Bestimmung übergeben worden ist; sie steht jedoch nur der kleinen Kolonie von persischen, zeitweilig in Jerewan lebenden Schiiten zur Verfügung.

Hierarchische Stufung der Religionsgemeinschaften

Religionsrecht und Rechtspraxis haben in der Republik Armenien eine hierarchische Abstufung des Status der im Lande wirkenden Religionsgemeinschaften geschaffen: 1. An der Spitze steht die Armenische Apostolische Kirche. 2. Den zweiten Platz nehmen kraft ihrer privilegierten

einer religiösen Vereinigung, deren Registrierung abgelehnt worden ist und die versucht, Minderjährige zu bekehren, Bürgerrechte zu verletzen und zur Wehrdienstverweigerung anzustiften, unter Strafe. Vgl. Strafgesetzbuch der Republik Armenien vom 07.03.1961 in der Fassung vom 20.01.1998, Jerewan 1998. – Die Angaben zur Stärke der Gemeinschaft schwanken zwischen ca. 550 und 17.000. Vgl. Report der International Helsinki Federation for Human Rights für 2001, Wien 2002.

6 Armenpress vom 30.07.2002; vgl. ferner US State Department: International Religious Freedom Report: Armenia. Washington D.C. 2001.

7 Die Yeziden bilden eine Glaubensgemeinschaft in Vorderasien, deren Religion Elemente des Zoroastrismus mit christlichen, islamischen und anderen Vorstellungen verbindet. Die Molokanen sind eine im 18. Jahrhundert in Russland entstandene orthodoxe Sekte (Anm. d. Redaktion).

Stellung im Registrierverfahren die Religionsgemeinschaften der staatlich anerkannten nationalen Minderheiten ein. 3. An dritter Stelle folgen die keiner bestimmten Nation verbundenen Religionsgemeinschaften, etwa die Baptisten. Ebenso wie für die zweite gilt auch für diese Gruppe eine einschneidende Beschränkung: sie dürfen nicht missionieren, sondern nur „im Kreise ihrer gläubigen Mitglieder tätig sein" (Art. 6; Art. 7 Abs. 1 lit. a). 4. In einer Grauzone rechtlicher Ungewissheit befinden sich „religiöse Gruppen" (Art. 5), deren Registrierung lediglich aus quantitativen Gründen, nämlich an der Hürde von 200 Antragstellern, scheitert. 5. An letzter Stelle stehen die Religionsgemeinschaften, denen die Anerkennung förmlich versagt wurde, die daher als verboten gelten und unterdrückt werden.

Die Armenische Apostolische genießt als „Nationalkirche" „Privilegien", deren Ausübung der Staat nichts in den Weg legen darf.

Die Armenische Apostolische Kirche genießt als „Nationalkirche", wie es ausdrücklich heißt, „Privilegien" (Art. 17 Abs. 2), deren Ausübung der Staat nichts in den Weg legen darf. Es handelt sich um

- Wiederherstellung des Lebens in den traditionellen Organisationsformen der Kirche,
- Neubau von Gotteshäusern und sakrale Wiedernutzung von Baudenkmälern,
- Religionsunterricht in staatlichen Bildungseinrichtungen,
- Förderung der „moralischen Vervollkommnung" des Volkes,
- Beschäftigung mit karitativer Tätigkeit
- und das Recht, „auf dem ganzen Territorium der Republik Armenien ihren Glauben frei zu predigen und zu verbreiten".

Das von Art. 8 des Gesetzes verhängte Verbot der Proselytenmacherei gilt für die Kirche also nicht. Sie hat ein Missionsprivileg! Die praktische Durchsetzung der Vorrechte ist allerdings besonders dort, wo es um Fragen des Eigentums geht und der Staat finanzielle Belastungen befürchtet, doch auf Hindernisse und Widerstände gestoßen. Erst im Vorfeld der 1700-Jahr-Feier konnten sich beide Seiten am 17.03.2000 auf ein Memorandum einigen, das die Restitution von Eigentum, Steuerbefreiungen, die Militär- und Anstaltsseelsorge, die kirchliche Präsenz in den elektronischen Medien sowie die Zusammenarbeit mit dem Staat im Erziehungs-, Sozial- und Gesundheitswesen betrifft.[8]

[8] Armenisch-Deutsche Korrespondenz, Jg. 2000, H. 1, S. 30.

Ferner hat der Staat die Nationalkirche bei ihren Auslandsaktivitäten besonders zu unterstützen (Art. 17 Abs. 3). Die zum Katholikos gewählte Person erhält kraft Gesetzes (Art. 22) die armenische Staatsangehörigkeit. Bedeutung hat die Bestimmung erlangt, als im April 1995 die Nationale Kirchenversammlung zum Nachfolger des im August 1994 verstorbenen Vazgen I. Palčjan einen Diaspora-Armenier wählte: Katholikos Karekin I.

Die Anerkennung und Förderung der Nationalkirche wurde naturgemäß besonders stark im Jubiläumsjahr 2001 sichtbar, als Staat und Kirche mit vielen offiziellen Veranstaltungen die Erhebung des Christentums zur Staatsreligion feierten und aus diesem Anlass auf einem Hügel im Zentrum von Jerewan eine gewaltige, Gregor dem Erleuchter geweihte Kathedrale errichtet wurde.

Schlussbemerkung

Die Stellung der Armenischen Apostolischen Kirche und die Ausnahmeregelung im Registrierverfahren zugunsten der nationalreligiösen Minderheiten sind Ausdruck eines Prinzips, welches das Religionsrecht der Republik Armenien prägt: die Überformung des der Universalität verpflichteten Menschenrechts der Religionsfreiheit durch das mit Vorrang versehene partikulare Prinzip nationalreligiöser Organisationsbildung und Religionsausübung. Gewiss ist der Ansatz nicht von außen wie etwas Fremdes der religionsrechtlichen Ordnung des Landes übergestülpt worden; vielmehr knüpft er an die geschichtlich verwurzelten Strukturen Armeniens an. Aber gerade darin liegt aus menschenrechtlicher Sicht das Problem: Das rechtliche Festschreiben faktisch bestehender nationalreligiöser Verhältnisse stellt seiner Natur nach eine Beschränkung der Religionsfreiheit[9] dar, die vom Völkerrecht in dieser Weise nicht gedeckt ist. Denn die

In der Praxis führt das Religionsgesetz zu einer mit dem Völkerrecht nicht zu vereinbarenden Beschränkung der Religionsfreiheit.

[9] Vgl. die in dem vorliegenden Punkte wörtlich übereinstimmenden Art. 18 Abs. 3 des Internationalen Paktes der Vereinten Nationen über bürgerliche und politische Rechte vom 16.12.1966 bzw. Art. 9 Abs. 2 der Europäischen Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten vom 04.11.1950. Beide Konventionen sind für die Republik Armenien verbindlich.

von ihm allein legitimierten Gründe, auf die sich der nationale Gesetzgeber bei beabsichtigten Beschränkungen der Religionsfreiheit berufen darf – Schutz der öffentlichen Sicherheit und Ordnung, der Gesundheit, Moral, der Rechte und Freiheiten anderer Personen – rechtfertigen eine Differenzierung des Status der Religionsgemeinschaften nach dem Kriterium der nationalen Verankerung nicht.

Sicherlich ist das grundsätzliche Anliegen verständlich, der großen nationalen, geistigen, kulturellen und sozialen Bedeutung der Armenischen Apostolischen Kirche besonders Rechnung zu tragen, aber dies auf Kosten der völkerrechtlichen bzw. menschenrechtlichen Verpflichtungen des Landes zu verwirklichen, ist sehr bedenklich. Ein vergleichender Blick auf Regelungen des Status der Religionsgemeinschaften in anderen Mitgliedsstaaten des Europarates zeigt vielmehr, dass eine wirksame Garantie der Religions- und Weltanschauungsfreiheit durchaus damit einhergehen kann, dass der einst herrschenden Staatskirche der Nation eine gewisse Sonderstellung zuerkannt wird, die die Freiheit der anderen Religionsgemeinschaften nicht schmälert. Ein Beispiel dafür ist Polen, wo nach dem Sturz des kommunistischen Regimes eine Lösung gefunden wurde, die die in einem Spannungsverhältnis befindlichen Interessen und Prinzipien zu einem aus der Sicht der Menschenrechte vertretbaren Ausgleich brachte.

Literaturhinweise

Goltz, Hermann: Zum Tode von Karekin I., in: Armenisch-Deutsche Korrespondenz, Jg. 1999, H. 2, S. 28 f.

Kolarz, Walter: Die Religionen in der Sowjetunion, Freiburg/Breisgau (u. a.) 1962, S. 150–175.

Luchterhandt, Otto: Einführung in die Verfassung der Republik Armenien, in: Georg Brunner (Hrsg.): Verfassungs- und Verwaltungsrecht der Staaten Osteuropas (VSO), Grundwerk (Loseblattsammlung), Berlin 1995, Band IV. GUS-Staaten: Armenien (1999).

Ormanian, Malacha: The Church of Armenia, her history, doctrine, rule discipline, liturgy, literature, and existing condition (1910). 2. Aufl. London 1955.

Spuler, Bertold: Gegenwartslage der Ostkirchen. 2. Aufl. Frankfurt/Main 1968, S. 287–300.

Archimandrit Zhamkochyanh

Geschichte und Gestalt der Armenischen Apostolischen Kirche

Das Volk, das sich rühmt, die älteste christliche Nation zu sein, nennt sich selbst „Hayk". „Armenier" haben es erst die Griechen genannt. Während der ersten Jahrhunderte der christlichen Ära war Armenien in engem Kontakt mit Palästina, woher die neue Religion kam. Seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts haben sich unter dem Einfluss syrischer Missionare christliche Gemeinden im Süden Armeniens gebildet. Wahrscheinlich erleichterten die bereits bestehenden kleinen jüdischen Kolonien aus der Zeit der babylonischen Besetzung die Ausbreitung des Christentums. Nach alter Überlieferung soll das Christentum in Armenien erstmals durch die Apostel Judas Thaddäus und Bartholomäus verbreitet worden sein (zwischen 35 und 64 n. Chr.). Sie sind unter dem Namen „Erste Erleuchter Armeniens" bekannt, woher auch der Name „Armenische Apostolische" Kirche stammt.

Armenien ist der erste christliche Staat der Welt, denn im Jahr 301 wurde das Christentum zur Staatsreligion erklärt. In diesem Jahr ließen sich König Tiridates III. sowie die ganze Königsfamilie, die Armee und das Volk im Euphrat taufen. Der Täufer Gregor Bartev (229-325) wurde von der Armenischen Apostolischen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche unter dem Namen „Heiliger Gregor der Erleuchter" heilig gesprochen. Es ist jedoch unpassend, die Armenische Kirche „gregorianische Kirche" zu nennen, denn, wie es einige liturgische Texte formulieren, war der heilige Gregor der „zweite Erleuchter" nach Bartholomäus und Thaddäus. Gregor stammte aus dem Hause Parthia und wurde durch Bischof Leontios von Cäsarea zum Bischof von Armenien geweiht. Auch der Ursprung der armenischen liturgischen Tradition wird Gregor zugeschrieben. Er wird Erleuchter genannt, weil er durch die Taufe „die Nation mit dem Licht des Evangeliums" erleuchtete. Er ist der Schutzpatron aller Armenier und Armeniens.

Archimandrit Zhamkochyanh absolviert z. Zt. den Lizentiatsstudiengang „Kanonisches Recht" an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.

Das Christentum entwickelte sich in Armenien mit staatlicher Unterstützung sehr schnell. Als Zeichen für den Sieg des Christentums über die heidnische Religion wurde in der Stadt Vagharšapat die erste Kirche gebaut, nämlich Edžmiadzin (Bedeutung: „der Eingeborene ist herabgestiegen"). In Edžmiadzin befindet sich der Sitz des Oberhauptes der Armenischen Kirche, des Obersten Patriarchen und Katholikos aller Armenier. Nach den Worten von Katholikos Karekin I. (1995-1999) ist Edžmiadzin „das armenische Bethlehem".

Armenisierung der Armenischen Kirche – Schrift und Sprache

Als 387 das Land zwischen dem Persischen und dem Oströmischen Reich geteilt wurde, drohten der völlige Zerfall der nationalen Einheit und das Aufgehen in der byzantinischen bzw. der persischen Kultur. Mit der Schaffung eines eigenen armenischen Alphabets durch Mesrob Maštoc' im Jahre 406 war das entscheidende Instrument zur Bewahrung der armenischen Kultur gegeben. Mit Unterstützung von König Vramšabuh (ca. 389–415) und Katholikos Sahak wurde die Bibel aus der griechischen Septuaginta ins Armenische übertragen. Dies förderte zugleich die Entstehung einer eigenen armenischen Liturgie.

Das 5. Jahrhundert kann in der Entwicklung Armeniens ein „Goldenes Zeitalter" genannt werden. Mit Hilfe der schriftlich fixierten Sprache gelang die Herausbildung einer nationalen Identität. Das aus 38 Buchstaben bestehende Alphabet von Mesrob Maštoc' entspricht ausgezeichnet der armenischen Lautbildung und blieb seither nahezu unverändert (nur im 12. Jahrhundert wurden zwei Buchstaben hinzugefügt). Am Anfang des 5. Jahrhunderts war die klassische armenische Sprache eine der großen Sprachen des Nahen Ostens. Armenisch ist eine indo-europäische Sprache, die gewisse Verwandtschaften mit der iranischen, griechischen, lateinischen und den baltisch-slawischen Sprachen aufweist, jedoch keiner Sprachgruppe direkt zugeordnet werden kann.

Der Glaube der Armenischen Kirche

Die Armenische Apostolische Kirche erkennt die ersten drei ökumenischen Konzilien als fundamental für den christlichen Glauben an: Nikaia (325), Konstantinopel (381) und Ephesos (431). Nach der Überzeu-

gung der Armenischen Kirche enthalten die Kanones dieser drei Konzilien die wichtigsten Dogmen des Christentums, die auch von der Römisch-katholischen und den orthodoxen Kirchen als Glaubensfundament verstanden werden. Die Armenische Kirche erkennt jedoch das vierte Konzil zu Chalkedon (451), welches den christlichen Orient weitgehend teilte, nicht an. Zur Zeit des Konzils von Chalkedon waren die Armenier in heftige Kämpfe mit den Persern verwickelt, die sie zum Mazdaismus (zoroastrische Religion) bekehren wollten. Deshalb entsandte die Armenische Kirche keinen offiziellen Repräsentanten zu diesem Konzil. Im Jahre 506 verwarf sie auf der Synode von Dwin nachträglich die Beschlüsse von Chalkedon. So gehört die Armenische Kirche zur Gruppe der vorchalkedonensischen Kirchen, die man auch „altorientalische" oder „orientalisch-orthodoxe" Kirchen nennt. In den folgenden Jahrhunderten kam es zwar immer wieder zu Unionsverhandlungen, sowohl mit den vorchalkedonensischen Syro-Antiochenern als auch mit den chalkedonensischen (byzantinischen) Nachbarn, doch scheiterten diese oftmals an liturgischen Gebräuchen, die zu Bekenntnisfragen erhoben wurden. Erst im 13. Jh. kam es in Kilikien zu einer etwa zweihundert Jahre andauernden Union mit Rom, die selbstverständlich nicht ohne Auswirkung auf den Gottesdienst blieb.

Die Sakramente der Armenischen Kirche

„Sakrament" bedeutet im Armenischen „Chorhurd". Die Armenische Kirche kennt sieben Sakramente, nämlich Taufe, Firmung, Buße, Kommunion, Ehe, Weihe und Segnung der Kranken oder Letzte Ölung:

Taufe und Firmung: Die Säuglinge werden in horizontaler Lage durch dreimaliges vollständiges Eintauchen getauft: „Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes". Die Firmung (mit Myron [Chrisam]) spendet der Priester im Anschluss daran. Dadurch erhält der Täufling die sofortige Zulassung zum Empfang der Eucharistie.

Buße: Die Vergebung wird durch den Priester ausgesprochen und besteht aus einer Formel, die die wichtigsten Sünden aufzählt und einen Vergebungszuspruch enthält. Die Gläubigen bereiten sich auf die Buße vor durch Fasten und Gebete.

Kommunion: Sie wird vom Altarraum aus verteilt, wobei die konsekrierte Hostie in den Wein getaucht wird. Die Hostie besteht aus einem Brot ohne Hefe und ohne jegliche Fermentierung und besitzt eine feste

Konsistenz. Sie wird durch den Priester am Tag der Messe vorbereitet und gebacken. Der Priester taucht ein Stück der konsekrierten Hostie in den konsekrierten Wein und legt es auf die Zunge des Kommunizierenden.

Die Ehe: Sie ist bekannt als „Sakrament der Krönung". Die Trauungszeremonie wird stets durch einen Priester vollzogen.

Das Weihesakrament: Dieses Sakrament wird durch Auflegen der Hände und Gebet gespendet. Die drei wichtigsten Stufen des Weihesakraments der Armenischen Kirche sind Diakonat, Presbyterat (Priesterstand) und Episkopat.

Die Segnung der Kranken oder die letzte Ölung: Die Feier dieses Sakraments wird am Sterbebett abgehalten. Seine wichtigsten Elemente sind das Gebet und der Empfang der Kommunion. Eine „Letzte Ölung" im Sinne einer Krankensalbung existiert in der Armenischen Kirche nicht mehr. Nur verstorbene Geistliche erhalten vor der Beerdigung eine „Letzte Salbung".

Die Musik der Armenischen Kirche

Musik spielt in der Armenischen Kirche eine sehr wichtige Rolle. Alle neun Stundengebete, die Göttliche Liturgie und alle anderen Zeremonien finden unbedingt mit musikalischer Begleitung statt.

Die armenische Kirchenmusik ist sehr reichhaltig. Ihre Kirchenlieder klingen sehr melancholisch und sind ein Spiegel der Geschichte, der Schmerzen und des Leides dieses Volkes. Katholikos Nerses III. (641–661) sorgte als erster für eine Vereinheitlichung der Liturgie, die seit dem 8. Jahrhundert in einem speziellem System der Notation, genannt „Khaz" , überliefert wird. Über Zwischenstufen wurde das Liedgut bis ins 19. Jahrhundert bewahrt. Archimandrit Komitas Soghomonian (1869–1935), der die europäische Notenschreibung benutzte, kann als der Begründer der neuzeitlichen armenischen Musik angesehen werden. Der von ihm geprägte Musikstil ist orientalisch-europäisch, weil er die armenische Musik von türkischen und persischen Einflüssen befreite und stattdessen europäische Elemente aufnahm.

Wie die byzantinische Musik beruht auch die armenische auf acht Modi (armenisch „dzayn"). Volks- und Kirchenmusik bauen auf diatonischen Tonleitern auf, die aus übereinander geschichteten Vierklängen gebildet werden. Die Liturgie der Armenischen Kirche und die dazu gehörenden Gesänge werden von der Orgel begleitet.

Die Liturgie der Armenischen Kirche

Das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern steht im Zentrum des Gottesdienstes auch der Armenischen Apostolischen Kirche. Die heute gebräuchliche Liturgie wird gewöhnlich „Surp Badarak", d. h. „Heiliges Opfer" genannt und geht auf den Gründer der Armenischen Kirche, Gregor den Erleuchter, zurück. Je nach kultureller Einflusssphäre fanden von Syrien her die Jakobusliturgie aus Jerusalem sowie über Kappadokien die Traditionen der Basilius- und Chrysostomosliturgie in Armenien Eingang. Die armenische Liturgie besitzt somit ihren Ort innerhalb der großen antiochenischen Liturgiefamilie. Die Entwicklung zog sich dann über Jahrhunderte hinweg und kam im 17. Jahrhundert mit der Einführung von gedruckten liturgischen Büchern zu einem vorläufigen Abschluss. Die heute gebräuchliche Liturgie, die in altarmenischer Sprache vollzogen wird, bildet eine interessante Synthese aus den alten Liturgien der großen Schwesterkirchen und aus eigener armenischer Tradition. In gewisser Hinsicht kann man sie als „Stiefkind" der byzantinischen Liturgie bezeichnen.

Infolge der bereits erwähnten vorübergehenden Union mit Rom in Kilikien finden sich Eingangsteile der lateinischen Messe in gewandelter Form in der Göttlichen Liturgie. Diese besteht aus: *Vorbereitungsgottesdienst* (Patrastutiun), *Ungetauftenliturgie* (Erakhayits Patarag), *Opfergottesdienst* (Bun Patarag) und *Entlassung* (Ardzakum) – nachstehend ihr vollständiger Ablauf:

Vorbereitung: Persönliche Vorbereitung des Geistlichen durch Reinigung mit verschiedenen Gebeten, Psalmen und Wasser (mindestens zwei Diakone als Helfer).

Ankleidung: In der Sakristei sprechen Priester und Diakon abwechselnd den Psalm der Ankleidung, Ps 132 [131]. Für jedes liturgische Kleidungsstück gibt es besondere Gebete und Psalmen, die Priester und Diakon abwechselnd sprechen.

Reinigung: Am Altar wäscht der Priester die Hände und spricht mit dem Diakon den Psalm 26 [25], entsprechend wie bei der Ankleidung.

Einzug: Mit Psalmen, Liedern und Gebeten, in Begleitung mehrerer Diakone und Altardiener betritt der Priester den Altarraum und spricht den Eingangspsalm 42 [43].

Darauf folgen – hier nur die Begriffe – Prothesis, Wortgottesdienst, Beräucherung, Enarxis, Kleiner Einzug (mit Evangelium), Lesungen, Glaubensbekenntnis von Nikaia, Vorbereitung auf die Anaphora, Gro-

ßer Einzug (Gabenübertragung), Friedenskuss, Anaphora (Eucharistia) mit Prolog, Präfation, Anamnese, Einsetzungsbericht, Epiklese, Diptychen, Abschluss der Anaphora; Vaterunser, Inklination und Elevation, Eintauchen, Ermahnung zur Kommunion und Brechung der konsekrierten Hostie, Gebete vor der Kommunion, Kommunion, die Konsumption der konsekrierten Gaben durch den Priester, Danksagung, Abschlusssegen und schließlich Entlassung: Gebet für die Kirche (in der Mitte der Kirche), Abschlussevangelium (Joh 1), Entlassungssegen.

Die Armenische Kirche heute

In der heutigen Republik Armenien wohnen nach offiziellen Statistiken etwa 3,8 Millionen Armenier, weltweit gibt es etwa 9–10 Millionen. Insgesamt existieren 34 armenische Diözesen mit ständigen Bischöfen. „Mutterkirche" der Armenischen Kirche ist Edžmiadzin in Armenien. An der Spitze der Kirche stehen: *S. H. Karekin II.*, Oberster Patriarch (Katholikat aller Armenier in Edžmiadzin/Armenien), *S. H. Aram I.* (Katholikat des Hohen Hauses Kilikiens in Antelias/Libanon), *S. E. Erzbischof Torgom* (Armenisches Patriarchat in Jerusalem/Israel) und *S. E. Erzbischof Mesrob II.* (Armenisches Patriarchat in Konstantinopel/Türkei).

Jeder dieser hierarchischen Sitze hat Klöster, Bruderschaften, Geistliche und Priesterseminare mit eigener Verfassung. Das oberste Leitungsgremium der Armenischen Kirche ist die Nationalkirchliche Versammlung, zu deren Aufgaben die Wahl des Obersten Patriarchen und Katholikos Aller Armenier wie auch die Klärung der wichtigsten Fragen, die die Armenische Kirche betreffen, zählen. Delegierte der Nationalkirchlichen Versammlung sind alle Bischöfe, gewählte Geistliche und Laien, die von allen Diözesen gesandt wurden. Die 1700 Jahre alte Armenische Apostolische Kirche legt auf ökumenische Beziehungen mit ihren Schwesterkirchen großen Wert.

Literaturhinweise

Diözese der armenischen Kirche in Deutschland: Die Göttliche Liturgie. Köln 1996.

Köckert, Friederike: Texte und Untersuchungen zur Liturgie der Armenisch-Apostolischen Orthodoxen Kirche. Halle/Saale 1986.

Krikorian, Mesrob K.: Die Armenische Kirche. Materialien zur armenischen Geschichte, Theologie und Kultur. Frankfurt/Main (u. a.) 2002.

Eva-Maria Auch

Aserbaidschan – ein Land religiöser Vielfalt

Als Papst Johannes Paul II. im Mai 2002 Aserbaidschan besuchte, weckte dies bei vielen ein erstes Interesse für ein Land, das – wenn überhaupt es Aufmerksamkeit findet – mit Erdöl und Islam in Verbindung gebracht wird. Deutlich wurde in diesem Zusammenhang, dass sowohl in der aserbaidschanischen Öffentlichkeit als auch in der Wahrnehmung Aserbaidschans im Ausland oftmals einseitige Bilder existieren, die der religiösen Vielfalt nicht unbedingt gerecht werden. Das betrifft sowohl die mangelhafte Kenntnisnahme christlicher Traditionen Aserbaidschans als auch ein unzureichendes Verständnis dafür, welche Rolle der Islam im Unterschied z. B. zum benachbarten Iran spielt. Der folgende Beitrag versucht, hier Abhilfe zu schaffen.

Ethnische und religiöse Struktur

Seit 1918 wurde die Religionszugehörigkeit nicht mehr offiziell erfasst, sodass bis heute unkorrekterweise die ethnische Zugehörigkeit mit dem religiösen Bekenntnis gleichgesetzt wird. Unter Berücksichtigung dieser Einschränkung kann die ethnische Zusammensetzung der Bevölkerung nur als Anhaltspunkt für quantitative Aussagen zur Bekenntnisstruktur dienen. 1999 war die Verteilung wie folgt (nach „Statistical Yearbook of Azerbaijan 2002", jeweils in 1.000): Gesamtbevölkerung 7.953,4; davon Aserbaidschaner 7.205,5; Lazen 178,0; Russen 141,7; Armenier 10,7; Talyschen 76,8; Awaren 50,9; Türken 43,4; Tataren 30,0; Ukrainer 29,0; Sachuren 15,9; Georgier 14,9; Kurden 13,1; Taten 10,9; Juden 8,9; Udinen 4,2; andere Nationalitäten 9,5.

Unter den 8,2 Millionen Einwohnern im Jahre 2003 hat die Titularnation der Aserbaidschaner einen Anteil von 90,6 %, dagestanische Völkerschaften folgen mit rund 4 %. Trotz großer Abwanderung von Armeniern und Russen 1989-1991 wird ihr Anteil noch mit 3,3 % angegeben. Die iranischsprachigen Talyschen machen offiziell 1 % der Bevölkerung aus.

Priv.-Doz. Dr. Eva-Maria Auch ist Dozentin am Seminar für Osteuropäische Geschichte der Universität Bonn.

Auch wenn Eigenangaben ethnischer Minderheiten teilweise erheblich über den offiziellen Zahlen liegen, gehen Schätzungen davon aus, dass ca. 90 % der Bevölkerung einen muslimischen Hintergrund haben. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die muslimische Identität der Mehrheit der Muslime eher kulturell-ethnisch als religiös geprägt ist, jedoch entscheidend zum aserbaidschanischen Selbstbewusstsein beiträgt. Allerdings hat das Interesse an religiösen Fragen in jüngster Zeit zugenommen.

Die oft einseitige Wahrnehmung Aserbaidschans im Ausland wird der religiösen Vielfalt nicht unbedingt gerecht.

Rund 5 % der Bevölkerung sollen sich zum christlichen Glauben bekennen, wobei nach dem Zusammenbruch der Armenischen Apostolischen die Russische orthodoxe Kirche die Mehrheit der Christen vereint. Bis zu 1 % der Bevölkerung bekannten sich Anfang der neunziger Jahre zum Judentum. Die Zahl ist jedoch Schwankungen unterworfen, da große Kontingente auswanderten, zugleich neue Gläubige ihre Abstammung „entdeckten".

Während Baha'i[1] auf eine über 100jährige Tradition in Aserbaidschan verweisen können, sind in den letzten zehn Jahren auch neue religiöse Gruppen entstanden wie Pfingstler, Evangelische Christengemeinde, Zeugen Jehovas oder Hare Krischna-Anhänger. Zugleich sind Aktivitäten von Wahabiten bekannt geworden.

Staatliche Religionspolitik

Als im Frühjahr 2003 Rafig Aliew, der Vorsitzende des aserbaidschanischen „Staatlichen Komitees für die Arbeit mit religiösen Gemeinschaften" (State Committee for Work with Religious Associations, SCWRA), die Oberhäupter der Gemeinden zusammenrief, berichtete er über die Erfolge der „konstruktiven" staatlichen Religionspolitik, zu deren Hauptinstrument sich das im Juni 2001 geschaffene Komitee entwickelt habe.

Seine erste Aufgabe war die seit 1991 dritte Neuregistrierung der religiösen Gemeinschaften, zu der das Komitee im August 2001 aufgefordert hatte. Im Verlauf der Registrierung und damit gesetzlichen Zu-

[1] Die Baha'i-Religion entstand aus islamischen Wurzeln im 19. Jahrhundert in Persien und zählt heute ca. 5 Millionen Gläubige weltweit. – Vgl. zu Aserbaidschan auch die weiterführende Literatur am Ende des Themenheftes.

lassung kam es zu zahlreichen Auseinandersetzungen um die offizielle Anerkennung einiger Gemeinden. Hintergrund der Verweigerung war von staatlicher Seite mehrmals das Argument der ausländischen Einflussnahme bzw. der fehlenden historischen Tradition in Aserbaidschan. In einem Antwortschreiben an amerikanische Kongressmitglieder vom Frühsommer 2003 verwies das Religionskomitee auf die Registrierung von 175 religiösen Gemeinschaften. Abgelehnt worden waren u. a. eine Gemeinde von 7-Tages-Adventisten in Nachitschewan unter Pastor Vachid Nagiew mit der Begründung, dass die Mindestmitgliederzahl von zehn Personen nicht erreicht wurde, und eine Baptistengemeinde „Tempel der Liebe", der „Aufstachelung zu religiösem Hass" vorgeworfen wurde. In welchem Spannungsfeld sich staatliche Kontrolle und Gemeinden befinden, lässt sich daraus schlussfolgern, dass das SCWRA von ca. 2.000 religiösen Gruppierungen spricht, die in Aserbaidschan aktiv sind und vor der Aktion noch 406 Gemeinden registriert waren. Auf der offiziellen Liste der religiösen Gemeinden vom 01.04.2002 (www.addk.net/dini_ichmalar_uk.html) sind 168 Gemeinden angegeben, im August 2003 waren es 182, darunter 19 christliche, vier jüdische, zwei Baha'i und eine Hare-Krischna-Gemeinde.

Auffallend sind zwei Aspekte: die geographische Verteilung und der Charakter registrierter Körperschaften. Jede Gemeinde mit mindestens zehn Mitgliedern musste zur Anerkennung um Erfassung bitten. Landesweit registrierten sich demzufolge Moscheen (offensichtlich jedoch nicht alle, ihre Zahl wird auf über 1.000 geschätzt), aber auch für den Volksislam bedeutsame „Heilige Stätten", drei Mädräsä[2], die Bakuer Islamische Universität und die „Geistliche Verwaltung der Muslime Kaukasiens". Die Russische orthodoxe Kirche erscheint in der Liste nur einmal. Sie lehnte es ab, jede einzelne Kirchengemeinde registrieren zu lassen, die Diözese sei nicht teilbar, argumentierte der Bischof. Die christlichen, jüdischen, Baha'i und Hare-Krischna-Gemeinden sind vor allem in und um Baku konzentriert; Bildungsstätten fehlen. Nur die zweite Metropole des Landes, Gäncä (bis 1918 Elizavetpol'), zeigt sich mit muslimischen Gemeinden, Baptisten und 7-Tages-Adventisten pluralistisch, während Quba jüdisches Zentrum ist.

Der Streit um die jeweiligen Kriterien für Zulassung oder Ablehnung wird noch andauern. Fehlende Transparenz der Entscheidungen und

[2] Mädräsä (Medrese, Medresse, arab.): Bezeichnung einer Koranschule oder theologischen Hochschule (Anm. d. Redaktion).

willkürliche Aktionen lokaler Organe vor allem im Landesinnern erschweren den Dialog. Oftmals fehlen gerade kleinen Gemeinden die Mittel zur Durchsetzung ihrer Rechte. In enger Zusammenarbeit mit dem Innenministerium und dem Ministerium für Staatssicherheit ist so das Komitee für religiöse Angelegenheiten wichtigstes Kontroll- und Regulierungsorgan des Staates. Bisher kann dabei kaum einseitige Parteinahme für eine der Religionen festgestellt werden. Der Kampf gegen den Terrorismus seit dem 11.09.2001 hat jedoch die autoritären Strukturen der Behörde eher gestärkt. Während unter Hinweis auf die Gefahren äußerer Einmischung in den letzten Jahren religiöse Würdenträger aus arabischen Staaten, der Türkei und dem Iran ausgewiesen wurden, das Tragen von Kopftüchern auf Passfotos nicht gestattet ist, Aktivisten islamistischer Gruppierungen verhaftet bzw. an Russland ausgeliefert wurden, zeigt sich lediglich eine Tendenz der Diskreditierung ethnischer Aserbaidschaner, wenn sie zum Christentum konvertieren.

Zugleich hat Aserbaidschan im Zusammenhang mit der Annäherung an Europa (Aufnahme in den Europarat 2001) zahlreiche Schritte unternommen, um Bürger- und Menschenrechte juristisch zu fixieren. Laut Verfassung vom 12.11.1995 bekennt sich das Land zu einem demokratischen und weltlichen Rechtsstaat (Art. 7. Abs. 1), sind Staat und Religion getrennt, der säkulare Charakter der Schulbildung wurde festgeschrieben, die freie Religionsausübung gehört zu den verfassungsmäßig garantierten Bürgerrechten (vgl. Art. 18, 25, 48). Das Gesetz „Über freie Religionsausübung" vom 20.08.1992 wurde 1996 und 1997 mehrmals geändert und regelt die Grundrechte und -pflichten von Religionsgemeinschaften. Auf einer internationalen Tagung der Friedrich-Ebert-Stiftung im Juli 2003 in Baku wurde die große Dialogbereitschaft der Regierung hervorgehoben, die immerhin dazu führte, dass es bisher zu keinen interkonfessionellen Konflikten kam und eine Politisierung des Islam weitgehend verhindert wurde.

Gesetzlich geregelt sind die freie Religionsausübung, Grundrechte und -pflichten von Religionsgemeinschaften.

Zur Rolle des Islam

Als sich der Islam im 7. Jahrhundert im Kaukasusraum ausbreitete, fand er Anhänger des Zoroastrismus, des Judentums und des Christentums vor. Keine dieser Religionen wurde völlig ausgelöscht. Auch wenn die

Anhänger des Zoroastrismus nach Indien verdrängt wurden (daher „Parsen"), suchten noch bis ins 19. Jahrhundert Pilger den Feuertempel von Sucharany bei Baku auf. Deutlich unifizierend wirkte die Herrschaft des Safawidenschahs Ismail I. (1486–1524), der mit der Einführung des schiitischen Islams als Staatsreligion die sunnitisch-osmanische Tradition in die nördlichsten Regionen verdrängte.[3] Zwar geben bei Umfragen 85 % der Befragten an, sie seien „Muslime", aber der Anteil derer, die ihre Religion praktizieren, liegt nicht über 10 %. Die Ursachen dafür sind vielfältig: Aserbaidschan war nie islamisches Kernland, sondern eher an der Peripherie, was eine Vermischung verschiedenster Kultureinflüsse, aber auch Erhaltung älterer Kulte erleichterte. Seit Ende des 19. Jahrhunderts entwickelte sich Baku zu einem multiethnisch-multikulturellen Zentrum, parallel entstand eine Aufklärungsbewegung unter den Muslimen, die sich um einen Reformislam bemühte. Die Sowjetisierung drängte dann jegliche religiöse Betätigung aus öffentlichen Räumen zurück, nur im Zusammenhang mit der notwendigen Volksmobilisierung in Zweiten Weltkrieg wurde ein staatlich kontrollierter Islam unter der „Geistlichen Verwaltung der Muslime Transkaukasiens" (geschaffen 1882) wieder zugelassen.

Aus der historischen Entwicklung heraus wird das religiöse Leben in starkem Maße von inoffiziellen Glaubenshaltungen und Kulthandlungen bestimmt. Koranische Ver- und Gebote (Gebet, Almosengabe, Ernährungsgewohnheiten, Feiertage) sind in oft abgewandelter Form als „nationale Traditionen" in die Lebensweise der Bevölkerung Aserbaidschans eingegangen. Seit 1996 ist das „Fest des Fastenbrechens" am Ende des Monats Ramadan offizieller Feiertag, ebenso wie das dem persischen Kulturerbe entspringende Nowrus Bayram (Frühlings- und Neujahrsfest am 21./22. März). Der „offizielle Islam" wird vor allem über die Moscheen, neu eingerichtete Koranschulen und Mädräsä sowie die Islamische Universität Baku und die „Geistliche Verwaltung Kaukasiens" (seit 1990 unter diesem Namen) verkörpert. Letztere organisiert auch die jährliche Pilgerfahrt nach Mekka, an der 1993 Staatspräsident Aliew mit seiner Familie teilnahm. Bis 1997 waren vor allem in Flüchtlingslagern auch türkische, saudiarabische, kuwaitische und iranische Würdenträger

[3] Heute sind bis zu zwei Drittel der aserbaidschanischen Muslime mit der schiitischen (überwiegend Zwölfer-)Tradition (Dschafariten) verbunden. Sunniten (mehrheitlich hanafitischer Rechtsschule) sind vor allem Lesginen, Tataren, Kurden, aber auch Talyschen und einige Taten. Regional konzentriert sich das Sunnitentum in den nördlichen Regionen Aserbaidschans.

aktiv. Propagandistisch gilt der Islam als Bestandteil des nationalen Erbes und Mittel moralisch-ethnischer Selbstbehauptung. Einer Politisierung z. B. in Form von islamischen Parteien steht eine Mehrheit skeptisch gegenüber, auch wenn derartige Aktivitäten vorhanden sind.

Nach den Ereignissen vom 11.09.2001 werden u. a. Aserbaidschaner, die sich um eine religiöse Ausbildung im Ausland bemühen, stärker kontrolliert. Allein in Qom (Iran) studieren gegenwärtig 200, an der Al-Azhar-Universität in Kairo 156 Studenten. Insgesamt sollen über 2.000 Studenten in der Türkei, in den arabischen Staaten und im Iran leben. Abzuwarten bleibt auch die Rolle der neuen Generation islamischer Gelehrter, die im Inland ausgebildet werden. An der Staatlichen Universität entstand eine Islamwissenschaftlich-Theologische Fakultät, mit der Eröffnung einer „Islamischen Universität" in Baku ist neben der Geistlichen Verwaltung für die Muslime Kaukasiens ein neues geistiges Zentrum entstanden, das seit September 1992 auch von weiblichen Studenten besucht wird. Andererseits wurden im Zusammenhang mit der Neuregistrierungskampagne 22 der 26 islamischen Schulen im letzten Jahr geschlossen. Geplant ist eine „Zertifizierung" für Mullahs, die allerdings sehr umstritten ist, da ein Ausbau der Monopolstellung (und eine zusätzliche Bereicherungsmöglichkeit durch Bestechungsgelder) der umstrittenen Geistlichen Verwaltung mit dem seit 1980 amtierenden Scheich ul-islam Allaschuker Paschazade an der Spitze befürchtet wird.

Besondere Ausgestaltung des „Volksislam" in Aserbaidschan.

Mystische wie Bruderschafts-(Sufi-)traditionen oder auch das schiitische Zugeständnis der Glaubensverleugnung „taqiya" werden in der Literatur mit Recht immer wieder als besonderes Merkmal des kaukasischen Islam genannt, sind jedoch für Aserbaidschan schwer belegbar und eher die Ausnahme. Vorläufig noch hat die zweifellos größere Bedeutung der so genannte „Volksislam". Auf der Basis einer nie tiefgreifenden Islamisierung trat unter der Sowjetmacht an die Stelle von Moscheen und offiziellen Geistlichen die Verehrung Heiliger Plätze („Pir", mehr als 300 Grab- und Wunderstätten in Aserbaidschan) und Personen, wie etwa der „Nachfahren des Propheten Muhammad", der Sayids. Ein stark ausgeprägter Fetischglaube markiert die Nähe der Gläubigkeit zu animistischen Traditionen. Auf der Basis einer höchst oberflächlichen Kenntnis des Korans wird der Volksislam in starkem Maße von „Laienmullahs" – in Frauenkreisen auch von „Kennerinnen der Heiligen Schrift" und Heilerinnen – mitgeprägt. Nach Medienberichten verfügen gerade die „Hei-

ligen Stätten“ über enorme materielle Ressourcen, deren Umlauf weder der Staat noch die Geistliche Verwaltung kontrollieren kann, während über öffentliche karitative Projekte nichts bekannt wird.

Christen in Aserbaidschan

Aserbaidschan blickt auf eine alte christliche Tradition zurück. Vom 8. bis zum 4. vorchristlichen Jahrhundert existierte auf dem heutigen Territorium Aserbaidschans bis nach Dagestan hinein der Staat Kaukasisch-Albanien, der von Jerusalem aus im 1. und 2. Jahrhundert christianisiert wurde.[4] Im 4. Jahrhundert wurde das Christentum unter dem Albanerkönig Unair Staatsreligion. Im Zuge der Islamisierung Kaukasiens übernahmen fast alle ostkaukasischen Völkerschaften den sunnitischen Islam; die Türkisierung Südkaukasien nach dem Eindringen der Seldschuken im 11. sowie der Mongolen im 13./14. Jh. veränderte das ethnische Bild Südostkaukasiens und verstärkte den islamischen Einfluss. Lediglich die Udinen oder Uden, heute sesshaft in den Bezirken Oguz und Gäbälä (1989: 8.000 Personen) sowie auf georgischer Seite in Sinobiani/Oktomberi, sind mit Sprache, Sitten und Gebräuchen nach Ansicht aserbaidschanischer Wissenschaftler Nachfahren des alten kaukasischen Albanien. Bis 1836, als auf Erlass der Zarenregierung hin das Albanische Patriarchat abgeschafft und der Kirche in Edžmiadzin (Armenien) zugeordnet wurde, erhielt sich die Autokephalie der Apostolischen Albanischen Kirche.

Die autochthonen kaukasischen Christen wurden nicht nur der armenischen Kirche zugeordnet, sondern von der muslimischen Umwelt auch zunehmend als „armenisch“ klassifiziert. Als sich Anfang der neunziger Jahre im Zusammenhang mit dem armenisch-aserbaidschanischen Konflikt um Berg-Karabach das Trauma von Tod, Flucht und Vertreibung in Verwüstungen von Friedhöfen und Beschädigungen an Kirchen äußerte, traf dies auch die Udinen. Mit der Unabhängigkeit der Republik forderten sie ihre Anerkennung als eigenständige Volksgruppe und Religionsgemeinschaft zurück. Seit drei Jahren existiert ein Zentrum für Albanistik in Baku, das bisher zwei internationale Konferenzen zur Geschichte Albaniens und Kaukasiens veranstaltete. Als bisher größter Er-

[4] Der Überlieferung nach wirkten dort die Apostel Bartholomäus und Judas Thaddäus sowie dessen Schüler Elias; vgl. auch den Beitrag von Archimandrit Zhamkochyanh in vorliegendem Heft, bes. S. 263 f.

folg gilt die Registrierung der „Albanisch-Udinischen Christlichen Gemeinde“ am 10. 04. 2003, der als Tag der Wiedergeburt der albanischen Kirche gefeiert wurde.

Zum Christentum bekennen sich auch die nach den bürgerkriegsähnlichen Ereignissen 1989/90 in Aserbaidschan verbliebenen Armenier, Russen und Ukrainer. Ihr Bevölkerungsanteil war seit dem 19. Jahrhundert stetig gestiegen. Zuwanderungen Tausender Armeniern aus dem Osmanischen Reich und aus Persien infolge russisch-persischer und russisch-türkischer Kriege und von Pogromen im Osmanischen Reich, die Stationierung russischen Militärs, der Zustrom von Beamten und Arbeitern sowie Sektierern aus dem Russischen Reich und Siedlern aus Süddeutschland führten zur Gründung christlicher Gemeinden unterschiedlichster Konfession.

Die evangelische Tradition geht auf deutsche pietistische Auswanderer zurück, die ab 1817 überwiegend aus Baden und Württemberg nach Südkaukasien kamen und in ihren Kolonien (Annenfeld/Schamkir und Helenendorf/Chanlar mit Tochtergründungen) Gebetshäuser einrichteten. Seit 1822 regelte eine erste kirchliche Ordnung das Gemeindeleben, 1841 wurde das im Russischen Reich geltende Evangelisch-lutherische Kirchengesetz von 1832 mit Sonderregelungen in den kaukasischen Kolonien eingeführt. Sie wurden zunächst vom Basler Missionshaus, das 1824 bis 1838 in Schuscha eine eigene Missionsstation betrieb, später durch Pastoren aus Dorpat (Baltikum) seelsorgerisch betreut. Auf den Einfluss der Basler Mission geht auch eine evangelische Tradition unter Armeniern zurück: 1865 wurde eine armenische Gemeinde der Stadt Schemacha in die Evangelisch-lutherische Kirche aufgenommen. In Baku gehörten Armenier zur Evangelisch-lutherischen Gemeinde.

Die christlichen Gemeinschaften sind oft national geprägt.

Die Stadtgemeinden von Tbilisi/Tiflis (1829 erste kleine Kirche, 1893–1897 Neubau) und Baku (1897 Kirchenweihe) waren seit 1841 dem Moskauer Konsistorium unterstellt. Im Falle Bakus handelte es sich um eine deutsch-schwedische Kirchengemeinde, die 1897 eine Kirche (heute Konzertsaal) und das Kapellhaus (heute Sitz des deutsch-aserbaidschanischen Vereins, Kultur- und Bildungsstätte) einweihte. Seit 1993 besteht in Baku eine Evangelisch-lutherische Gemeinde, der viele Nachfahren der deutschen Minderheit (ca.1.000–2.000) angehören. Die nicht ganz einfache Seelsorge – 1999 wurde Pastor Günther Oborski ausgewiesen – wird über das St. Petersburger Konsistorium geregelt.

Die erste Römisch-katholische Gemeinde ist eng mit der Geschichte des russischen (polnischen/baltischen) Militärs in Baku verbunden. Mitte des 19. Jahrhunderts entstand eine kleine katholische Garnisonkirche, die zunächst der Gemeinde Tetri-Zkaro (Georgien) zugeordnet, ab 1882 jedoch eigenständig war. 1895 wurde ein neues Gebetshaus der „Unbefleckten Empfängnis der Heiligen Jungfrau Maria" eröffnet, 1903 entstand auf dem Bakuer Friedhof ein Gebetshaus „Zum Heiligen Kreuz". Mit dem Zustrom von Fachkräften erstarkte die Gemeinde, sodass 1909-1912 eine prachtvolle neugotische Kathedrale errichtet wurde. Nach deren Zerstörung in den dreißiger Jahren stand dort ein Kulturhaus des KGB. Die Römisch-katholische Gemeinde wurde 1999 neu registriert und besitzt seit 2001 wieder ein Gebäude, das von 120–200 Mitgliedern (aserbaidschanische Bürger, Mitarbeiter ausländischer Botschaften, Firmen und Organisationen) auch für den Gottesdienst genutzt wird. Bei seinem Besuch in Baku im Mai 2002 legte Papst Johannes Paul II. den Grundstein für ein neues Gotteshaus.

Während die Armenische Apostolische Kirche (Volkszählung 1989: 390.000 Armenier) seit 1990 faktisch zu existieren aufhörte, hat die Russische orthodoxe Kirche trotz der Abwanderung vieler Russen (1989: ca. 392.000 – 2001: 142.000 Russen) in den letzten Jahren ihre Position wieder festigen können. Baku ist Bischofssitz einer Diözese, die Transkaspien einschließt. Mit Hilfe der russischen Ölgesellschaft LUKOIL und eines aserbaidschanischen Geschäftsmannes aus Moskau sind in den letzten Jahren zwei Kirchen restauriert worden, weitere sollen folgen.

Seit den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts leben die Molokanen in Aserbaidschan, die vor allem durch ihre landwirtschaftlichen Produkte, weniger durch ihre Glaubensrichtung in der Öffentlichkeit bekannt sind.[5] Sie besitzen kein religiöses Zentrum, doch haben sich drei Gemeinden (in Baku, Sumgait und Gobustan) mit ca. 500 Anhängern registrieren lassen.

Jüdische Gemeinden

Ebenso problematisch wie die Bestimmung der Zugehörigkeit zur deutschen Gemeinde ist die quantitative Einschätzung der jüdischen, da auch hier das Bekenntnis zur Abstammung mit dem Ziel der Ausreise zuge-

[5] Die Molokanen sind eine im 18. Jahrhundert in Russland entstandene orthodoxe Sekte (Anm. d. Redaktion).

nommen hat. So erklärt sich, dass die Zahl der Juden trotz Massenauswanderung zunahm: 1989 wurden laut Volkszählung 30.833 jüdische Bürger erfasst, 1990-1993 wanderten 17.000 Mitglieder der jüdischen Gemeinde aus, und die Zahl der verbliebenen Mitglieder wurde mit ca. 40.000 (davon 5.000 in Baku) angegeben. 2003 lag die Zahl bei 18.000 registrierten Juden (4.000 in Baku) bei einer geschätzten Gesamtzahl von 26.000. 40.000 sollen inzwischen das Land überwiegend in Richtung Israel, USA und Deutschland verlassen haben.

Organisatorisch repräsentieren die „Gemeinde der Europäischen Juden Bakus" (Orthodoxe), die „Gemeinde der Bergjuden" und der „Georgischen Juden" drei Gruppen mit unterschiedlichen historischen Traditionen. Während Aschkenasim mehrheitlich im 19. Jahrhundert einwanderten (1913: 9.689 Juden in Baku), sind die georgischen Juden und die eine indo-europäische Sprache sprechenden Taten (ca. 22.000) oder „Bergjuden" spätestens seit dem 5. Jahrhundert in den Bergregionen Georgiens, Aserbaidschans („Krasnaja Sloboda" von Quba, Oguz) und in Süddagestan ansässig.

Sondergruppierungen

Vorhanden, aber quantitativ kaum fassbar sind die Anhänger von Gruppierungen wie die Baha'i, Yeziden oder Ali-Illahis.[6] Bis zum generellen Verbot 1937 bestanden zahlreiche gut organisierte Gruppen der Baha'i in Aserbaidschan. Seit 1989 wurde ihre Tradition neu belebt; internationalen Kontakten (nach Finnland, Schweiz, Indien) folgte am 22.05.1992 der (Wieder-)Gründungskongress der Baha'i Aserbaidschans.

Ausländische Aktivitäten

Seit 1992 arbeitet das „Forum der Drei Religionen" in Baku. Im Frühsommer 2003 eröffnete die Internationale Vereinigung für Religionsfreiheit (IRLA) in Baku ein Büro. Botschaften und Nichtregierungsorganisationen (NGOs) sind Ansprechpartner aller Religionsgemeinschaften; international geförderte Projekte begleiten den interreligiösen Dialog. Zugleich haben karitative Organisationen in den Jahren seit der Unabhängigkeit enorme Unterstützung bei der Versorgung der rd. 800.000 Flüchtlinge in Aserbaidschan geleistet.

6 Zu den Yeziden vgl. den Hinweis oben S. 259 Fußnote 7. Die Ali-illahis sind eine schiitische Sekte (Anm. d. Redaktion).

Christian Dettmering

Der Kaukasus in der russischen Geschichte

Der Zusammenbruch der Sowjetunion und die darauf folgenden gewaltsamen Konflikte in Berg-Karabach, Georgien und besonders Tschetschenien haben den Kaukasus im letzten Jahrzehnt wiederholt in die Schlagzeilen gebracht. Meist verbindet man diese Konflikte mit der (Wieder-)Geburt von Nationalbewegungen in einem multiethnischen Raum. In letzter Zeit rückte aber auch die Frage nach islamistischem Extremismus im Kaukasus immer mehr ins Bewusstsein der Weltöffentlichkeit. So nutzte die Regierung in Moskau die Gunst der Stunde, den laufenden tschetschenischen Krieg in den „Kampf gegen den Terrorismus" einzuordnen, zumal auch die Anschläge in Moskau für Verunsicherung gesorgt hatten.

Der folgende Blick zurück auf 200 Jahre Geschichte soll einige Charakteristika der russisch-nordkaukasischen Beziehungen erhellen. Der Nordkaukasus sticht nicht nur wegen des Konflikts in Tschetschenien aus der postsowjetischen politischen Landschaft hervor, sondern auch, weil in dieser Region mehr Ethnien als irgendwo sonst in der ehemaligen Sowjetunion auf engstem Raum leben und weil der Nordkaukasus im Gegensatz zu den neu- oder wiedererstandenen Staaten des eigentlichen Kaukasus (Transkaukasus) – Aserbaidschan, Georgien und Armenien – bei Russland verblieben ist. Dadurch ist der Einfluss der Moskauer Politik auf die lokalen Prozesse wesentlich größer.

Mehr nach historischen als nach topographischen Gesichtspunkten teilt man den Kaukasus in drei Teile: Der Nordostkaukasus umfasst Dagestan und Tschetschenien, im Zentralkaukasus befinden sich Inguschetien und Nordossetien, zum Nordwestkaukasus gehören Kabardino-Balkarien, Karatschajewo-Tscherkessien und schließlich der Krasnodarskij Kraj mit der Enklave Adygien. Dagestan ist die ethnisch vielfältigste Republik mit über 30 verschiedenen Nationalitäten. Die größte autochthone nordkaukasische Ethnie bilden die Tschetschenen.

Christian Dettmering ist Osteuropahistoriker und promoviert am Osteuropainstitut der Freien Universität Berlin.

Russische und sowjetische Politik im Nordkaukasus

Als sich Russland 1801 Ostgeorgien einverleibte, verlief der einzige Verbindungsweg nach Tbilisi/Tiflis durch die Darielschlucht. Deswegen wollte Russland die nordkaukasischen Völker unterwerfen und so die Verbindung in den Transkaukasus sichern. Außerdem konnte die Unterwerfung auch die neuen russischen Siedler im Nordkaukasus vor Überfällen schützen und die Erschließung der nordkaukasischen Rohstoffe erleichtern. Der Oberkommandierende der Kaukasustruppen Alexej Jermolow setzte die Eroberungspolitik um, verlegte die Grenze weit in die Berge und raubte den dortigen Völkern die besten Weiden und Ackerböden, zu denen sie nur bei vollständiger Unterwerfung wieder Zugang erhalten sollten. Damit entbrannte der Kaukasuskrieg, der im Nordostkaukasus bis 1859 und im Westen bis 1864 dauerte. Noch zu Kriegszeiten berief Zar Nikolaus I. mit Michail Woronzow einen Statthalter im Ministerrang, der durch besondere Befugnisse flexibel auf die spezifischen Probleme reagieren sollte.

Der Nordkaukasus erlebte im 19. und 20. Jahrhundert verschiedene Phasen gesellschaftlicher Modernisierung.

Nach dem russischen Sieg durchlief der Nordkaukasus Phasen der beschleunigten gesellschaftlichen Modernisierung: Von den sechziger bis in die achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts fand die Einbindung in das Russische Reich statt. Die zwanziger und dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts standen im Zeichen der „Sowjetisierung"; von den fünfziger bis in die achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts schließlich herrschten die „doppelten Standards", als infolge der „Tauwetterperiode" nach und nach die Kontrolle über viele Bereiche des Alltags nachließ, wodurch viele traditionelle Institutionen der Kaukasusvölker wieder erstanden.

Die Reaktionen auf die sowjetische Verwaltung und das sowjetische Rechtssystem waren je nach Ethnie sehr unterschiedlich. Den größten Widerstand leisteten die Tschetschenen, den geringsten die Osseten. Beide Völker gehörten zunächst zur neugebildeten „Bergrepublik" (1921–1924). Im Jahre 1944 ließ Stalin einige Bergvölker (Balkaren, Tschetschenen, Inguschen und andere) nach Mittelasien deportieren. Unter Chruschtschows „Tauwetter" band man die nationalen Traditionen der Völker Russlands in die sowjetische Ideologie ein, sodass auch viele Elemente des traditionellen Regierungssystems der Bergvölker eine Wiedergeburt erlebten. So entstanden in ländlichen Verwaltungsbezirken des Nordkaukasus Ältestenräte, die administrativ den Dorfsowjets zu-

geordnet waren. „Nützliche“ gewohnheitsrechtliche Normen (Ehrung von Alten, Schiedsgerichtsbarkeit, Dorfversammlungen, Schutz der öffentlichen Ordnung und des Eigentums) wurden propagiert, „schädliche“ gewohnheitsrechtliche Normen (Rechtlosigkeit der Frau, Blutrache) bekämpft.

Konfliktherde

Als Russland in den Nordkaukasus vordrang, verlangte es zunächst Unterwerfung unter seine Gesetze und seine administrativen Vorstellungen, die teilweise den örtlichen Sitten grundlegend widersprachen. In der Folgezeit bildete sich im Nordostkaukasus unter dem Banner des Islam eine Gegenbewegung, die den Dschihad gegen die Ungläubigen ausrief. Russland gelangte zu der Ansicht, der Islam sei der gefährlichste Feind in der Region, und versuchte, dessen Einfluss durch Deportation vieler Muslime in das Osmanische Reich möglichst weit einzugrenzen.

In der Sowjetzeit und noch mehr heute ersetzt der Nationalismus den Islam. So kann man gegenwärtig zwei Tendenzen im Nordkaukasus beobachten. Zum einen findet eine Suche nach neuen Identitäten statt, auf deren Grundlage sich nationale Bewegungen mit dem Ziel der Eigenstaatlichkeit zu gründen versuchen. Die Führer der Nationalbewegungen der Kabardiner und Balkaren wollten in der ersten Hälfte der neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts zwei Staaten begründen und ihr jeweiliges Territorium unter Bezug auf verschiedene historische Epochen verändern. Zum anderen versucht man, die gegenseitigen Beziehungen der Republiken des Nordkaukasus mit dem Moskauer Zentrum neu zu gestalten.

Im Ostkaukasus führte der tschetschenische Nationalismus zum organisierten Widerstand gegen die russischen Streitkräfte, jedoch ist er, wie die Erfahrung der faktischen tschetschenischen Unabhängigkeit zeigte, bisher noch nicht kräftig genug, um auf ihm einen funktionierenden Staat aufzubauen und zusammen zu halten. In Dagestan spielten nationale Gedanken zwar in der politischen Rhetorik eine wichtige Rolle, doch zeigen Allianzen zwischen Vertretern verschiedener Ethnien gegen die Vertreter der eigenen (in denen häufig alte Gemeindebindungen eine wichtigere Rolle spielen als die abstrakteren nationalen) die Grenzen des Nationalismus auf, sodass es weder zur Segregation Dagestans noch zur Abspaltungsbewegung von Russland kam.

Im Zentralkaukasus, dessen Ethnien schon im 19. Jahrhundert kaum an den Kriegen gegen Russland teilnahmen, ist die Position des russischen Zentrums nicht ernsthaft in Frage gestellt worden. Die Inguschen erreichten die Abspaltung Inguschetiens von Tschetschenien und traten mit Gebietsforderungen gegenüber Nordossetien auf, die 1992 zu bewaffneten Auseinandersetzungen führten. Jedoch hat die in den letzten Jahren aktiv verfolgte Nationalgeschichtsschreibung einen prorussischen Unterton. Sowohl Inguschen als auch Osseten suchen traditionell bei Russland Schutz vor den Ansprüchen anderer Kaukasusvölker.

Rechtssysteme

Im Nordkaukasus galten und gelten drei verschiedene Rechtssysteme: das Gewohnheitsrecht (Adat), die Scharia und das staatliche russische Recht. Der Hauptcharakterzug der Rechtspraxis nach Adat besteht im Fehlen einer Staatsgewalt, die durch Verwandte und Gesellschaftssanktionen ersetzt wird. Entweder gleichen erfahrene Mediatoren Konflikte in Kompromissen aus, wobei es zur finanziellen und rituellen Entschädigung für entstandene Verluste kommt (Ausgleichsprinzip), oder sie werden mit Gewalt zwischen den beteiligten Seiten nach strengen Regeln entschieden (Racheprinzip). Das Adat kennt keinen Unterschied zwischen Zivil- und Strafrecht. Die Scharia ist ein religiös-moralisches Regelwerk für Muslime, in dem u. a. auch Rechtsnormen enthalten sind. Diese überprüft der Kadi anhand von Koran und Lehren Mohammeds.

Gewohnheitsrecht (Adat), Scharia und staatliches russisches Recht bestehen nebeneinander.

In Dagestan, das über alte islamische Traditionen verfügt, waren Scharia und Adat eine Symbiose eingegangen; der Kadi urteilte nach beiden Rechtssystemen. Imam Schamil kämpfte im 19. Jahrhundert für eine reine Scharia in Dagestan und Tschetschenien, um den Islam zu stärken. In Tschetschenien selbst spielte die Scharia bis dahin eine untergeordnete Rolle. Meist wird angenommen, dass die Scharia dabei in familienrechtlichen und Religionsfragen galt, während Grundbesitzfragen und das Strafrecht nach Adat behandelt wurden. Jedoch hatte die Scharia möglicherweise einen viel weiteren Aufgabenbereich, zumindest in Dagestan.

Die russische Verwaltung führte schließlich mit dem „Militär-

Völkischen System“ ein zweischichtiges System ein. Unter der allgemeinen Gültigkeit des russischen Rechts konnten die Bergvölker in „Mündlichen Gerichten“ nach Adat- und Scharia-Regeln verfahren. Einige Adatregeln wurden jedoch sofort verboten, etwa die Blutrache. Außerdem sollte in diesen Gerichten nach Möglichkeit das Adat gegenüber der Scharia bevorzugt werden. In Dagestan konnte die russische Verwaltung teilweise unter Nutzung von Versöhnungsnormen des Adats alte Blutracheauseinandersetzungen beilegen. Solche Erfolge wurden in Tschetschenien kaum erzielt. Im Zentralkaukasus scheiterten Versuche der russischen Administration, die Inguschen und Osseten in einem Gericht zusammen zu fassen, am Protest der Inguschen. So blieben die Osseten die einzigen, bei denen keine „Mündlichen Gerichte“ eingeführt wurden, und die in das russische Gerichtssystem einbezogen wurden. Allerdings waren damit natürlich die Adatnormen von Rache und Versöhnung im Alltagsleben nicht sofort beendet.

In das sowjetische Gerichts- und Rechtssystem im Nordkaukasus haben die Bergvölker einige kaukasische Spezifika zur Regulierung von Konflikten geschickt eingeflochten. Die Sowjetunion kämpfte von 1926 an gegen die Scharia und die „schädlichen Überbleibsel“ des Adat, konnte jedoch nicht alle alten Vorstellungen ausrotten. Mit der Zeit unterlagen sie unter sowjetischem Einfluss einem Veränderungsprozess, sodass heute Schiedsgerichte in Dagestan bereits neue juristische Normen verwenden. In Tschetschenien verfügen Schiedsgerichte häufig nicht mehr über die ehemalige Autorität, auch wenn ihre Veränderungen weniger erforscht sind. Wahrscheinlich hat sich aber die tschetschenische Regierung zwischen 1996 und 1999 nicht nur aufgrund der islamischen Ideologie, sondern auch wegen des Autoritätsverlusts der Schiedsgerichte in der Gerichtspraxis auf Schariagerichte gestützt. Gleichzeitig hat die nie ausgerottete Blutrache hier im Gegensatz zu vielen anderen Gegenden des Nordkaukausus aufgrund des gegenwärtigen Krieges eine Renaissance erfahren.

Seit Ende des 18. Jahrhunderts diente der Islam den verschiedenen Ethnien als einigende Kraft gegen die russischen Eindringlinge.

Zur Rolle der Religion

Im Nordostkaukasus diente der Islam seit Ende des 18. Jahrhunderts den verschiedenen Ethnien als einigende Kraft gegen die russischen Eindringlinge. Zur Zeit Schamils (1834–1859) blühte die Naqschbandiyya –

eine Sufibewegung, die auch in anderen Gegenden der islamischen Welt im 19. Jahrhundert eine scharf antikoloniale Ideologie verfolgte. Von ihrem „Fanatismus“ erschreckt, hat die russische Leitung vergeblich versucht, jede sufitische Bewegung und mit ihr die Scharia einzudämmen. So konnte sie auch die Verbreitung der Qaddiriyya, einer anderen Sufibewegung, unter den Tschetschenen nach dem russischen Sieg über Schamil nicht verhindern. Die Sowjetunion unterdrückte aus ideologischen Gründen religiöse Bewegungen. Allerdings reichten die sowjetischen Maßnahmen nicht, um den Islam in der Bevölkerung zu bekämpfen. Er lebte als „Parallelislam“ weiter. Während der Deportationszeit diente der Sufismus sogar dem Zusammenhalt der Tschetschenen und garantierte ihr Überleben als Volk. Er half auch der Wiedergeburt des Islam nach dem Fall der Sowjetunion in Tschetschenien und Dagestan. In Tschetschenien einigte der erste Präsident Dschochar Dudajew die Tschetschenen gegen russische Forderungen. Wie weit sich der aus Saudi-Arabien stammende äußerst konservative Wahabismus in Tschetschenien verbreitet hat, ist umstritten. Russlands Warnungen werden zumeist als übertrieben betrachtet; in Dagestan zumindest hat Moskau durch ein Bündnis mit den Sufibewegungen einer Verbreitung des Wahabismus Einhalt gebieten können.

Versuche, die Osseten und Inguschen zu islamisieren und in den islamischen Modernisierungsprozess einzubeziehen, trafen im 19. Jahrhundert auf aktive orthodoxe Missionstätigkeit, die seit 1771 mit kurzen Unterbrechungen in der „Ossetischen Geistlichen Kommission“ organisiert war. So sind die meisten Osseten orthodox, nachdem der größte Teil der islamisch-ossetischen Minderheit in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts ins Osmanische Reich deportiert worden war. Anfängliche Missionserfolge unter den Inguschen konnten bei ihnen allerdings nicht die Verbreitung des Islam stoppen, der sich mit der Qaddiriyya endgültig in Inguschetien durchsetzte. Allerdings politisierte sich der inguschische Islam im Gegensatz zum nordostkaukasischen bis heute nicht.

Die Veränderungen in Russland in den neunziger Jahren erlaubten dem Islam, als eine der Hauptreligionen Russlands anerkannt zu werden. Im Nordwestkaukasus entwickelte sich seither der Islam in drei Richtungen: als traditioneller Islam, als dogmatischer und als radikale Bewegung unter dem Einfluss Saudi-Arabiens. Die gegenseitige Beeinflussung und Adaption von islamischen Normen, Bräuchen und kaukasischen Traditionen fügten dem Islam in den letzten Jahrhunderten ursprünglich

nichtislamische Züge hinzu, die heute aber als islamisch gelten. Die Anhänger des nichttraditionellen Islam (neue oder Jungmuslime) rekrutieren sich ausschließlich aus der Jugend (bis 35 Jahre). Sie kämpfen für einen bereinigten kanonischen Islam, frei von kaukasischen Charakterzügen.

Clansysteme

Ein Charakterzug aller Kaukasusvölker ist die Ehrung von autoritativen Alten, die eine große Zahl von politischen und juristischen Funktionen ausüben. Diese Ehrung der Alten steht im unmittelbaren Zusammenhang mit der Bedeutung, die Verwandtschaftsbeziehungen bei der Regulierung von ökonomischen, politischen und anderen Problemen spielen.

In Dagestan war nach der Abschaffung der Fürstentümer durch Russland nach dem Kaukasuskrieg die einzige funktionstüchtige politische Struktur das Dschamaat, eine politische Einheit, die aus einem oder mehreren nahe beieinandergelegenen Dörfern besteht. Sie verfügt über ein eigenes politisches Regelwerk, klare territoriale Grenzen sowie eine klar abgegrenzte Mitgliedschaft. Nur innerhalb dieser Dschamaate existierten Tochume (Geschlechter), die als Verwandtschaftsgruppen die Entscheidungen des Dschamaat an ihre Mitglieder vermittelten. Die Dschamaate setzten sich auch in der Sowjetunion in Form von Kolchosen und sogar politischen Formen fort. Heute sind sie die Einheiten, auf die sich dagestanische Politiker stützen.

In Tschetschenien und Inguschetien vereinten sich große Familien in komplexen Clansystemen, deren bekanntestes Element der Tajp (Clan) ist. In den Bergen hatten große Tajps ihr eigenes Territorium und ihren eigenen Tajpberg. In der tschetschenischen Ebene lebten dagegen Vertreter mehrerer Tajps gemeinsam in Großdörfern. Tajps verfügen über keine klare politische Führung. Russland versuchte häufiger, Tajps im Sinne des „divide et impera“ gegeneinander auszuspielen. Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion bildeten sich wieder Tajp-Räte. Ihre heutigen Funktionen sind aber umstritten, und eine baldige Klärung ist aufgrund der sehr politisierten Diskussion in der russischen Wissenschaft nicht zu erwarten. Während manche davon ausgehen, dass sich die tschetschenischen Kämpfereinheiten entlang von Tajplinien bilden, verweisen andere darauf, dass Mitglieder einer Tajp in verschiedenen Gruppierungen kämpfen oder sogar zwischen Anhängern Russlands und ei-

nes unabhängigen Tschetschenien gespalten sein können. Wahrscheinlich haben die Tajps eine wichtige Rolle in traditionellen juristischen Fragen und Bräuchen bewahrt. Wirtschaftsstrukturen werden eher entlang enger begrenzter Verwandtschaftsbeziehungen gebildet.

Die gegenwärtigen Verwandtschaftsstrukturen der nordwest- und zentralkaukasischen Völker bilden eine Mischung aus Blutsverwandtschaft und Formen künstlicher Verwandtschaft. Viele erinnern sich gut an ihre Vorfahren und kennen Legenden über ihr heldenhaftes Leben und ihre historischen Wurzeln. Solche Verwandtschaftsverbindungen haben einen hohen sozialen Status und beeinflussen die Art des Kampfes um die Macht auf Republikebene. Die Nähe zu Familien, die eine hohe soziale Stellung und hochgestellte Vertreter in der Republikadministration haben, ist für die gesamte Gesellschaft von Bedeutung. So haben Familienmitglieder auf ihre Verwandten während der Wahlkampagnen in Adygien und der Kabardino-Balkarischen Republik zwischen 1996 und 2001 Einfluss zugunsten des einen oder anderen Präsidentschaftskandidaten ausgeübt.

Ausblick

Der Versuch radikaler Tschetschenen, ihren Krieg gegen Russland auf andere Bergvölker auszuweiten, hat nur geringe Erfolgschancen. Dagestan fand nach einigen Unruhen ein stabiles politisches System, in dem nationale Konflikte kanalisiert werden können. Inguschische Intellektuelle neigen zu einem prorussischen Nationalismus. Am loyalsten zeigen sich traditionell die Osseten. Die Republiken des Nordwestkaukasus sind am Finanzzufluss aus Moskau interessiert und hüten sich daher vor antirussischer Politik.

Eine gewisse Gefahr bildet aber der radikale Islam, der einen Teil der Jugend erfasst und in Tschetschenien auf fruchtbaren Boden fällt. Die Entwicklung des Islam im Nordkaukasus ist von einer Radikalisierung bedroht, die von lokalen islamischen Gelehrten gebremst und auf einen kanonischen Weg gebracht werden muss. In vielerlei Hinsicht hängt seine weitere Ausbreitung von der zukünftigen ökonomischen Entwicklung des Nordkaukasus ab. Die große Zahl arbeitsloser Kaukasier beinhaltet ein hohes Risiko im Hinblick auf zukünftige Konflikte.

Adolf Hampel

Der Kaukasus in der Literatur

Unter dem Begriff „Kaukasus" werden Inhalte unterschiedlichen Ausmaßes verstanden. Die beiden Gebirgszüge des Großen Kaukasus und des Kleinen Kaukasus sind der Ausgangspunkt für die Bezeichnung der gesamten Region, die den Südlichen Kaukasus (Transkaukasien) und den Nördlichen Kaukasus umfasst. Häufig werden die drei unabhängigen südkaukasischen Republiken Armenien, Aserbaidschan und Georgien unter dem Namen Kaukasus zusammen gefasst. Ihnen stehen die zur Russischen Föderation gehörenden nordkaukasischen Republiken gegenüber.

Deutsche Literatur über den Kaukasus

Die auf die kaukasischen Kriege sich beziehende Literatur hat ihren Schwerpunkt im nordkaukasischen Gebiet; hingegen nimmt die romantisierende belletristische Literatur ihre Inhalte vorwiegend aus dem südlichen Kaukasus, besonders aus Georgien.

Obwohl die literarischen Kontakte zwischen Europa und dem Kaukasus bis in die Zeit der Kreuzzüge und Minnesänger zurück reichen, hat der Kaukasus in den Augen der Europäer immer noch etwas Exotisches an sich. In den Werken *Wolfram von Eschenbachs* und *Oswald von Wolkensteins* sind Bemerkungen über kaukasische Völker enthalten. So erwähnt Wolkenstein, er sei in Iberien (lateinischer Name für Georgien) gewesen. Ausführlicher sind die Angaben über kaukasische Länder in dem Bericht „Reisen in Europa, Asia und Afrika von 1397 bis 1427" von *Johann Schiltberger,* einem schriftstellernden Abenteurer. Als Gefangener des gefürchteten Timur Lenk (Tamerlan) wurde er durch den südlichen Kaukasus geschleppt, den er als „an weinwachs gar fruchtbares land" bezeichnet.

Waren die bisher erwähnten Nachrichten Nebenprodukte weitaus-

Prof. Dr. Adolf Hampel ist emeritierter Professor für Kirchengeschichte an der Universität Gießen.

greifender Reiseberichte, so ersteht im 19. Jahrhundert in *Friedrich Bodenstedt* ein romantischer Schriftsteller, der den Kaukasus zu einem zentralen Thema seines literarischen Schaffens macht. Nach einem viereinhalbjährigen Aufenthalt in Georgien erscheint 1847 in Berlin das Buch „Die Völker des Kaukasus und ihr Kampf für Freiheit gegen Rußland". Drei Jahre später folgt „Tausend und ein Tag im Orient". Ein Gedichtband „Die Lieder des Mirsa Schaffi" enthält Gedichte wie „Die schönen Mädchen von Tiflis", „Die Gletscher leuchten", „Wohl wandelt ich heimliche Pfade". Eine Freundschaft mit Michail Lermontow hat seine Zuneigung zum Kaukasus nachhaltig vertieft.

Bertha von Suttner (1843–1914), die aus Mähren stammende Autorin des zu Weltruhm gelangten Buches „Die Waffen nieder", verbrachte auf Einladung der Fürstin von Mingrelien neun Jahre in Georgien. In ihren Lebenserinnerungen widmet sie große Teile ihren Erfahrungen im Kaukasus. Der aus Breslau stammende Schriftsteller und Journalist *Arthur Leist* (1852–1927) hat den Kaukasus zum Hauptthema seines Lebens gemacht. In zahlreichen Schriften und Artikeln hat er jahrzehntelang deutsche Zeitschriften und Zeitungen mit Berichten über seine zweite Heimat, den Kaukasus, versorgt. Sein Grab mit deutscher Inschrift befindet sich auf dem Ehrenfriedhof Didube in Tbilisi/Tiflis. Sein Name gehört zum festen Bestand georgischer Lesebücher.

Unübertroffene Leit- und Symbolfigur deutscher Kultur in Transkaukasien ist nach wie vor Goethe. Von allen literarischen Gesellschaften in Tbilisi (Byron-, Shakespeare-, Rilke-, Cervantes- u. a. Gesellschaften) ist die Goethe-Gesellschaft die aktivste. Ein Goethekabinett am Germanistischen Institut der Universität Tbilisi, Buchpublikationen wie „Die philosophische Weltanschauung Goethes" (Jerewan 1983), „Der schöpferische Weg Goethes" (Tbilisi 1984) und zahlreiche Aufsätze zeugen von der Verehrung des deutschen Dichterfürsten. Das Institut für Philosophie und Recht der Armenischen Akademie der Wissenschaften lud aus Anlass des 150. Todestages Goethes 1982 mit folgendem für sowjetische Zeiten aufsehenerregendem Zitat zu einem Symposium ein: „Wenn im Unendlichen dasselbe sich wiederholend ewig fließt, das tausendfältige Gewölbe sich kräftig ineinander schließt, strömt Lebenslust aus allen Dingen, dem kleinsten wie dem größten Stern, und alles Drängen, alles Ringen ist ewige Ruh in Gott dem Herrn."

Im Grenzgebiet zwischen nüchternem Sachbuch und literarisch anspruchsvollem Reisebericht bewegen sich die Werke zahlreicher Kaukasusreisender im 19. Jahrhundert. In einem Sammelband haben die He-

rausgeber Jürgen Breuste und Burkhard Malich eine Auswahl deutschsprachiger Berichte unter dem Titel „Reisen im Kaukasus“ zusammengefasst. Autoren, die unterschiedliche Schwerpunkte setzen, kommen darin zu Wort, u. a. *Julius von Klaproth, Moritz von Kotzebue, Friedrich von Bayern* und *Rudolf Virchow.* Zu dieser Reihe kann auch der aktuelle Bericht von *Fritz F. Pleitgen* „Durch den wilden Kaukasus“ (Köln 2000) gezählt werden.

Das Thema bei russischen Schriftstellern

Wie beachtenswert und alt die bilateralen deutsch-kaukasischen Kontakte in der Literatur auch sein mögen, so sind es doch die russischen Schriftsteller, die dem Thema Kaukasus Eingang in die Weltliteratur verschafft haben. Mehr noch als Italien die europäischen Dichter anzog, faszinierte der Kaukasus die russischen Poeten: *Alexander Puschkin, Alexander Gribojedow, Lew Tolstoi, Andrej Belyj, Maxim Gorki, Ossip Mandelstam, Lew Gumiljew.*

Der eigentliche Sänger des Kaukasus aber ist *Michail Lermontow* (1814–1841). Über allem Streit der Völker, über der Gier der Eroberer und der Härte der sich verteidigenden Bergbewohner steht für ihn die erhabene Natur des Kaukasus: „Hier atmet alles Einsamkeit. Hier ist alles rätselhaft – sowohl die dichten Lindenalleen, die sich über den Bach neigen, der sich mit Tosen und Schäumen von Klippe zu Klippe stürzend einen Weg durch die grünen Berge bahnt, als auch die Schluchten voller Dunkel und Schweigen. Eine herrliche Landschaft! Von allen Seiten unbesteigbare Berge, rot schimmernde Felsen, die von Efeu behangen und von Platanengehölzen gekrönt sind, gelbe Abbrüche mit stark eingezeichneten Wasserrinnen, und hoch, hoch oben der goldene Saum der Schneefelder ...“ Der Tod Puschkins im Duell hatte Lermontow zutiefst erschüttert. Er ahnte voraus, dass er auf gleiche Weise sein junges Leben beenden werde. Kurz vor seinem Tod beschrieb er dies im „Traum“: „In der Mittagsglut lag ich im dagestanischen Tal, unbeweglich, mit dem Blei in der Brust, noch rauchte die tiefe Wunde und träufelte das Blut, allein lag ich auf dem Sande des Tales ...“

Ein moderner russischer Schriftsteller, *Andrej Bitow,* zeigt sich in seinem Roman „Mensch in Landschaft“ fasziniert von der rhetorischen Begabung der Kaukasier, die vor allem bei Trinkgelagen sprudelt: „Selten nur war mir eine Rednergabe untergekommen wie die Daurs. Als

Tamada (d. h. Zeremonienmeister) bei Trinkgelagen schlägt er jeden, besonders in Anwesenheit von Damen ist er überaus redegewandt und geistreich, sodass ich sogar ab und zu neidisch war, wie sehr er mich bei derartigen Gelegenheiten übertraf ...“ Zu welchen halsbrecherischen Wendungen der Rednerwettstreit führen kann, zeigte bei dieser Gelegenheit der Auftritt von Pawel Petrowitsch. „... im weiteren fand er spielerisch Verbindungen zwischen folgenden Wörtern: ‚Rußland, Kolchose, Nomaden, Neutronenbombe, ‚ohne einen einzigen Nagel‘, Brandrodung, ‚mit dem Mist in der Hand‘, Floß und Kirche, ‚achtzehn Kriege gegen die Türken und nicht einmal die Dardanellen‘, Wikinger, Teutonen, Schweden, Tataren, Litauer, Türken, Polen, Jermak, ‚nach Osten‘, Sümpfe, Fenster nach Europa, Sibirien, Areal, Europa, Tundra, Pferde, Häute, Weiber, Vieh abschlachten, Volksstämme der Ureinwohner ... Schade um Alaska!, Chruschtschow ... Mein Gott, wohin war er abgedriftet ...!“

Landschaftsromantik und Tamada-Rhetorik können nicht darüber hinweg täuschen, dass der mehrhundertjährige Krieg zwischen Russland und den kaukasischen Völkern ein Leitmotiv des Themas Kaukasus in der russischen Literatur ist. *Alexander Puschkin* preist in seinem Poem „Der Gefangene im Kaukasus“ die kriegerischen Taten des russischen Heeres. In der reizenden Erzählung „Die Reise nach Arzrum während des Feldzugs im Jahre 1829“ bietet er eine poetische Schilderung von Land und Leuten. „Unlängst hat man einen friedlichen Tscherkessen gefangen, der auf einen Soldaten geschossen hatte. Er rechtfertigte sich damit, sein Gewehr sei zu lange geladen gewesen. Was macht man mit so einem Volk? ... Reichtum könnte ihre Zähmung wohltuend beeinflussen: der Samowar wäre eine wichtige Neuerung. Es gibt ein stärkeres Mittel, ein moralischeres, das der Aufklärung unseres Jahrhunderts besser entspräche: die Predigt des Evangeliums ... Der Kaukasus wartet auf christliche Missionare. Doch unsere Faulheit hat es leichter, statt des lebendigen Wortes tote Buchstaben auszugießen und stumme Bücher an Menschen zu schicken, die weder lesen noch schreiben können.“

Lew Tolstoi verabschiedet sich von der Romantik und rechnet mit der Barbarei des Krieges im Kaukasus in seinem letzten Roman „Hadschi Murat“ schonungslos ab. Die Sympathie des Moralisten Tolstoi gehört den Völkern des Kaukasus. Nicht die naturverbundenen Völker Tschetscheniens und Dagestans erscheinen als kulturlose Barbaren, sondern die russischen Truppen, die der Weisung des primitiven, selbstgefälligen Zaren Nikolaus I. folgen: „Er (der Kommandant der russischen Trup-

pen) soll sich streng an mein System halten, die Ansiedlungen der Tschetschna zerstören, die Verpflegung unmöglich machen und sie durch fortgesetzte Überfälle beunruhigen", sagte Nikolai. Das Resultat einer nach dieser Weisung erfolgten Pazifizierungsaktion zeigt das Scheitern der russischen Kaukasuspolitik: „Ein Bajonettstich in den Rücken hatte ihn (Sados Sohn) getötet. Sados ehrbare Frau, die Hadschi Murat bei seinem Besuch bedient hatte, stand jetzt mit zerrissenem Hemd, das ihre alten, schlaff herabhängenden Brüste sehen ließ, mit aufgelösten Haaren an der Leiche ihres Sohnes und kratzte sich wehklagend das Gesicht blutig ... Der alte Großvater saß an der Wand der eingestürzten Hütte, schnitzte an einem Stöckchen herum und sah stumpf vor sich hin. Er war eben erst aus seinem Bienengarten herübergekommen ... Die Aprikosen- und Kirschbäume, die er gepflanzt hatte, waren abgehauen und halb verkohlt, und, was ihn am schwersten traf, auch die Bienenstöcke mit allen Bienen waren verbrannt ... Der Brunnen war verunreinigt worden, offenbar mit Absicht, und man konnte kein Wasser aus ihm schöpfen. Ebenso war die Moschee verunreinigt, und der Mullah mit seinen Gehilfen musste sie säubern. Kein Wort des Hasses gegen die Russen wurde laut. Das Gefühl, das alle Tschetschenen, vom jüngsten bis zum ältesten, ihnen gegenüber empfanden, war stärker als Hass. Es war nicht Hass, sondern das Gefühl der Unmöglichkeit, diese russischen Hunde überhaupt als Menschen anzusehen, es war ein solcher Abscheu und Ekel, ein so fassungsloses Erstaunen über die sinnlose Grausamkeit dieser Geschöpfe, dass der Wunsch, sie wie Ratten, Wölfe oder giftige Spinnen auszurotten, ebenso selbstverständlich erschien wie der Trieb der Selbsterhaltung."

Die tragische Ratlosigkeit nach 200jährigem Ringen um den Kaukasus kommt auch in zeitgenössischen Werken über den Krieg in Tschetschenien zum Ausdruck. *Arkadij Babčenko* lässt Artem, den Helden seines Zyklus „Zehn Serien über den Krieg", in grausamen Kämpfen zur Erkenntnis kommen, dass er am Tod unschuldiger Menschen schuld ist, dass er in Tschetschenien „als Mensch gestorben" ist, während „ein Soldat geboren wurde" – kalt, voller Hass, ohne Skrupel und Seele, ohne Vergangenheit und Zukunft.

Dichter des Kaukasus

Neben den in Europa bekannten nicht-kaukasischen Schriftstellern und Dichtern, durch die der Kaukasus als literarischer Topos weltweit

berühmt wurde, existiert seit Jahrhunderten eine reiche kaukasische Literatur, die leider nur mangelhaft zur Kenntnis genommen wird.

Zu den großen Werken der Weltliteratur gehört zweifellos das Versepos „Der Recke im Tigerfell" des georgischen Dichters *Schota Rustaweli.* Um das Jahr 1200 entstand dieser Ritterroman in Versen mit über 6.000 Zeilen. Übersetzungen in alle großen Sprachen konnten das mit „El Cid" oder „Parsifal" vergleichbare Werk in einer breiten europäischen Öffentlichkeit leider nicht bekannt machen. Bereits der Prolog thematisiert den hohen philosophischen und religiösen Anspruch des Epos:

> Der den Weltenbau erschaffen,
> groß in grenzenlosem Walten,
> ließ aus hohem Himmels-Odem alles Leben sich entfalten,
> und er gab uns Menschen diesen Erdkreis bunter Vielgestalten,
> wo die Antlitze der Fürsten ihm als eignes Abbild galten.

Viele aphoristische Aussagen des Epos haben Eingang in die georgische Umgangssprache gefunden. Dadurch hat Rustaweli maßgeblich zur Bildung hoher ethischer Ideale beigetragen. Tapferkeit, Vaterlandsliebe, Schutz der Schwachen, Gastfreundschaft gehören zum angestrebten Verhaltenskatalog im Kaukasus. Einige Beispiele verbreiteter Aphorismen belegen das: „Besser ein Tod in Ehren als ein Leben voller Schande. – Wer nicht Freunde sucht auf Erden, ist sich selbst der ärgste Feind. – Einen, der den Freund verlassen, wird der Trennung Gram verzehren. – Wer von Gott sich Glück erbittet, muss auch Leid zu tragen wissen."

Das bis heute andauernde Bemühen der Kaukasier, zu Europa zu gehören, wird im Roman „Ali und Nino" des 1905 in Baku geborenen *Kurban Said* deutlich: „Wir waren vierzig Schüler in der dritten Klasse des Kaiserlich-Russischen Humanistischen Gymnasiums in Baku: dreißig Moslems, vier Armenier, zwei Polen, drei Sektierer und ein Russe. Andächtig lauschten wir, was uns Professor Sanin über die ungewöhnliche geographische Lage unserer Stadt zu sagen hatte: ‚Die natürlichen Grenzen des europäischen Kontinents werden im Norden vom Polarmeer, im Westen vom Atlantischen Ozean und im Süden vom Mittelmeer gebildet. Die Ostgrenze Europas zieht sich durch das Russische Kaiserreich, den Ural entlang, durchschneidet das Kaspische Meer und läuft dann durch Transkaukasien. Hier hat die Wissenschaft ihr letztes Wort noch nicht gesprochen. Während manche Gelehrte das Gebiet südlich des kaukasischen Bergmassivs zu Asien gehörig betrachten, glauben andere, auch dieses Land als Teil Europas ansehen zu müssen, zumal im

Hinblick auf die kulturelle Entwicklung. Es hängt also gewissermaßen von eurem Verhalten ab, liebe Kinder, ob unsere Stadt zum fortschrittlichen Europa oder zum rückständigen Asien gehören soll'."

Der Reiz eines multinationalen kulturellen Lebens wird uns vom abchasischen Schriftsteller *Fasil Iskander* in seinen Romanen über Sandro von Tschegem vor Augen geführt. Zur Vielzahl der vorhandenen Völker erfindet er noch ein fiktives, die Endurier, hinzu. Als auf Stalins Befehl die Griechen deportiert werden sollen, stellen sich die Abchasen den Soldaten in den Weg: „... Abschiedsgeheul brach los ... Heute hört man kein Griechisch, kein Türkisch mehr in unserm Land, und mein Herz trauert, und mein Ohr ist verwaist. Seit meiner Kindheit war ich an unser kleines Babylon gewöhnt. Wir waren gewöhnt in der Luft meiner Heimat, Abchasisch, Russisch, Georgisch, Mingrelisch, Armenisch, Türkisch, Endurskisch (ja, ja, Onkel Sandro, auch Endurskisch!) zu hören, und nun, da aus dieser süßen Vielstimmigkeit, aus der sprudelnden Frische des Völkergeplappers die vertrauten Stimmen verbannt sind, findet mein Ohr keine Freude mehr, hat die Luft der Heimat ihren Zauber verloren!"

Einen tiefen Einschnitt in das traditionelle Wertesystem der kaukasischen Völker hinterließ die siebzigjährige Sowjetherrschaft. Mehr als die schrecklichen Verwüstungen der großartigen Kirchengebäude beklagten Schriftsteller und Künstler die Verwüstung, die im Menschen selbst angerichtet wurde. Diese Erkenntnis hat in der Zeit unmittelbar nach der Wende einen Wandel des literarischen Helden mit sich gebracht. An die Stelle des sozialistischen Helden, der die Natur und Gesellschaft in seinen Griff zwingt, ist die Gestalt des sanftmütigen, ergebenen, demütigen Menschen getreten, der in Ehrfurcht und Achtung vor seiner Umwelt und seinen Mitmenschen sein einfaches Leben lebt und einen würdigen Tod stirbt. Um den würdigen Tod, der dem gewalttätigen Tyrannen versagt bleibt, geht es im ersten sowjetischen Antityrannen-Film „Die Reue" (Pokajanie). In Zusammenarbeit mit dem georgischen Patriarchen Ilija II. hat der Regisseur Abuladse seinem Film eine religiöse Note gegeben. Den Schluss des Films bildet ein Gespräch folgenden Inhalts: Eine Frau fragt einen Anwohner: „Führt diese Straße zur Kirche?" Antwort: „Nein". Letzter Satz des gesamten Films: „Wozu taugt eine Straße, wenn sie nicht zur Kirche führt?"

Karin Bachmann

Staat – Region – Kontinent

Wie die Slowakei mitten in Europa ihre Identität sucht

Es wird der große Tag der Slowaken werden, dessen sind sich in der Heimat alle sicher. „Wir gehen das erste Mal als Favoriten ins Spiel. Die Goldjungs können es packen", verkünden die einschlägigen Gazetten im Vorfeld des bedeutsamen Matches. Tatsächlich schaffen die Eishockey-Weltmeister des Jahres 2002 beim diesjährigen Championat in Helsinki gegen Tschechien im Achtelfinale gerade einmal ein 3:3.

Die Mannschaft, die in der Vorgruppe auch einen starken Gegner wie Finnland mühelos bezwungen hat, ist wie ausgewechselt, allen voran der legendäre Peter Bondra, der sein Team im Jahr zuvor gegen die Russen noch zur Goldmedaille geschossen hat. Die Tschechen müssen nicht einmal viel tun, sie flitzen zum gegnerischen Tor, wie und wann sie wollen – und scheitern lediglich an einem exzellenten Torhüter, ohne den die Slowaken heute hoffnungslos untergehen würden. Der Rest des slowakischen Teams lässt ihnen nahezu freien Lauf. Kurz vor Schluss vergibt Miroslav Šatan für die Slowaken zu allem Überfluss auch noch einen eigentlich todsicheren Treffer.

Unterm Strich steht ein Remis, doch de facto hat die Angst gesiegt. Angst vor einem Gegner, den die slowakischen Spieler einfach nicht aus dem Hinterkopf verdrängen können: den Tschechen. Die Ratlosigkeit nach diesem Match ist groß, fast so wie vor einem Jahr, als die Slowaken bei der Weltmeisterschaft am Ende ganz oben standen. Mit dem feinen Unterschied, dass sie inzwischen eigentlich um ihre eigene Stärke wissen sollten. Damals in Göteborg konnten die jungen Männer kaum begreifen, warum ausgerechnet sie, die im Jahr zuvor den Tschechen im Finale unterlegen waren, auf einmal doch Gold holen konnten. Heuer in Helsinki hat ein Spielmacher Peter Bondra Mühe zu erklären, warum es nicht in erster Linie mit mangelnden spielerischen Qualitäten zu tun hat, wenn sich sein Team ausgerechnet bei einem ganz entscheidenden Match förmlich überrennen lässt. Von Angst will natürlich niemand etwas

Karin Bachmann ist als freie Journalistin tätig und lebt in Bratislava.

hören daheim. Daheim – in einer von Männern dominierten Gesellschaft, wo Versagen nur schwer verziehen wird.

Dieser Ausflug in den Sport mag westliche Leser zunächst befremden in einem Artikel, in dem es um die Identitätssuche der Menschen in einem der jüngsten europäischen Staaten gehen soll. Doch in einem Staat, der 1993 vom Ausland nahezu unbemerkt in die Eigenständigkeit rutschte und in dem sich die meisten Menschen wegen eines allzu schmalen Geldbeutels ihre Sehnsucht nach Abwechslung vom grauen Alltag vor allem in heimischen Sportstätten erfüllen, hat ein Begriff, der zugegebenermaßen bei Deutschen nur die Erinnerung an die Auseinandersetzung zweier Gesellschaftssysteme zu Zeiten des Eisernen Vorhangs weckt, nämlich die Rede von „Botschaftern in Trainingsanzügen", durchaus noch Gewicht. Die Eishockeyspieler spielen dabei eine ganz besondere Rolle. „Ich war so froh, als mich vor kurzem jemand am Wiener Flughafen fragte, ob das *der* Žigmund Pálffy aus der Slowakei sei, der gerade einchecke. Seit dem WM-Erfolg vom vergangenen Jahr weiß man auch im Ausland, dass Žigo und die anderen nicht aus Tschechien oder Slowenien, sondern eben aus der Slowakei kommen und dass das ein eigenes Land ist", erzählt Zora Csorborová, die Lebensgefährtin des Eishockey-Asses. Der Hinweis auf die ständigen Verwechslungen zwischen Slowenien und Slowakei hat übrigens vor allem mit der Ähnlichkeit der Ländernamen zu tun. Bei dem auf Tschechien ist auch eine gewisse Verärgerung über vermeintliche Anmaßungen der Nachbarn mit im Spiel. „Die Tschechen tun heute so, als hätten sie alle ihre Erfolge vor 1993 ohne slowakische Asse errungen – und unsere guten Leute von damals haben Mühe, dass ihre Leistungen nicht unter den Tisch gekehrt werden."

Als sich die frühere Tschechoslowakei am 01.01.1993 in die beiden unabhängigen Staaten Slowakei und Tschechien spaltete, wollte laut Umfragen ein Großteil der Slowaken nicht eigenständig sein. Mehr als 70 % der Bevölkerung hätten damals gern das Goldene Prag als Hauptstadt und den Dichterpräsidenten Václav Havel als Staatsoberhaupt behalten. Dagegen schien es, dass das Bedauern der Tschechen über den Verlust des „Armenhauses Slowakei" ungleich geringer war, auch wenn Havel nicht müde wurde, öffentlich für den Erhalt der Föderation von Tschechen und Slowaken zu plädieren.

Heute scheinen sich die Verhältnisse fast umgekehrt zu haben. Um den Jahreswechsel waren in Prag viele Ausstellungen zu sehen, die an die Höhepunkte einer gemeinsamen tschechoslowakischen Kultur zwi-

schen 1918 und 1992 erinnern sollten. In der Slowakei schien dagegen eher der Stolz darüber zu dominieren, es entgegen allen Unkenrufen doch geschafft zu haben, als eigener Staat zu bestehen. Trotzdem gehören die Slowaken sicher zu den engagiertesten Verfechtern einer Region Mitteleuropa, von der sie sich eine deutliche Stärkung ihrer Position und eine deutliche Abgrenzung zu den wesentlich ärmeren Nachbarstaaten weiter östlich erhoffen. Zur Erinnerung: Der Begriff hatte zu Zeiten des Eisernen Vorhangs keinen Raum, seit den stürmischen Veränderungen im ehemaligen Ostblock erlebt er jedoch eine wahre Blüte. Jiří Pehe, Rektor der New York University in Prag, rief bei einem Kongress über mitteleuropäische Identität im Herbst vergangenen Jahres in Bratislava wahre Begeisterungsstürme hervor, als er die Vision von Mitteleuropa als stärkster Region in der künftigen Europäischen Union entwarf.

Das noch nicht all zu stark ausgeprägte Selbstbewusstsein der Slowaken wurde in den vergangenen fünf Jahren seit dem Antritt von Mikulaš Dzurinda als Premier deutlich befördert. Dzurinda schaffte es nicht nur, die Slowakei nach der Abwahl des Regimes von Vladimír Mečiar erstmals international hoffähig zu machen, sondern trieb auch die durchgreifende Reform des Landes voran, dank derer sich die Slowakei seit dem Jahr 2000, vom Ausland nahezu unerwartet, in der ersten Reihe der EU-Beitrittskandidaten findet. Das ist wichtig nicht nur für den in Zukunft zu erwartenden wirtschaftlichen Aufschwung der Slowakei. Es bedeutet auch, dass ein Kernelement des slowakischen Selbstverständnisses allmählich bröckelt: die Gewissheit, aus eigener Kraft nichts ausrichten zu können, was Außenstehende begeistern könnte, weil doch immer andere über die Slowaken herrschten bzw. Vladimír Mečiar als erster Regierungschef der heutigen Slowakei im Ausland nicht wohl gelitten war. Zuerst waren es die Ungarn, später die Tschechen, und bis heute haben die Slowaken ein gespaltenes Verhältnis zu ihrem von 1939 bis 1944 existierenden Satellitenstaat von Hitlers Gnaden unter Jozef Tiso. Die Slowaken könnten aber mit Fug und Recht Stolz aus der Nachkriegszeit schöpfen. Denn der Mann, der 1968 die durchgreifendsten Veränderungen in der früheren ČSSR anstoßen wollte, war einer von ihnen: Alexander Dubček. Allerdings: Dubček scheiterte schon nach sehr kurzer Zeit, und seine Größe entfaltete sich vor allem in Prag. Vielleicht ist er deshalb in Bratislava viel weniger präsent als etwa die beiden Kodifikatoren der slowakischen Sprache, Anton Bernolák und Ludovit Štúr, selbst wenn der slowakische Rundfunk anlässlich seines zehnten

Todestags im vergangenen Jahr mehrere längere Features brachte und der Platz zwischen Nationalrat und Burg nach ihm benannt ist.

Das Gefühl, über Jahre, vielleicht sogar über Jahrzehnte und Jahrhunderte hinweg etwas verloren zu haben, wird noch lange eine Grundbefindlichkeit der Gesellschaft sein. Zu sehr lecken die Slowaken noch die Wunden ihrer Vergangenheit. Wobei das, was die Menschen glauben verloren zu haben und noch zu verlieren, nicht immer dasselbe war und ist. Bemerkenswerterweise streifen die Verlustängste, heute übrigens im Zuge des Beitritts zur Europäischen Union, wieder das, was die Slowaken schon gleich zu Beginn ihrer Geschichte verloren haben: ihre Eigenständigkeit.

Eines der Hauptargumente der Gegner eines EU-Beitritts der Slowakei lautet, dass das Land damit nach einem über tausendjährigen Ringen um eine territoriale Existenz wieder seine Souveränität verlieren werde, nachdem es gerade erst einmal ein gutes Jahrzehnt selbstständig war. Wer in den Geschichtsbüchern ab dem 9. Jahrhundert nach slowakischen Spuren sucht, tut sich schwer. Die Slowaken selbst sehen ihre Ursprünge im Großmährischen Reich. Aber es findet sich ganz anders als etwa für die heutigen Polen in den Quellen kaum ein Hinweis auf einen Stamm, der den Slowaken ausdrücklich Vorfahre gewesen sein könnte. So sind die Slowaken zwar gewiss, auf eine lange Geschichte zurückblicken zu können. Es bereitet ihnen allerdings erhebliche Schwierigkeiten, diese durchweg genau zu identifizieren. Zu lange sind sie vielleicht daran gewöhnt, nicht ausdrücklich erwähnt zu werden. Ein gutes Beispiel dafür lieferte die Ausstellung „Die Mitte Europas um das Jahr 1000“, die in ganz Mitteleuropa und auch in Bratislava zu sehen war. Die slowakische Hauptstadt war allerdings nicht von vornherein als Station eingeplant; erst sehr spät fiel den Verantwortlichen dort ein, dass die Exposition auch etwas mit dem Staat im Herzen des Kontinents zu tun haben könnte.

Ein Seminar deutscher Lektoren im vergangenen Herbst über die Bedeutung des Vereinten Europa für junge Bürger in den Beitrittsstaaten, an dem Studierende aus Tschechien, Ungarn und der Slowakei teilnahmen, förderte ebenfalls Erstaunliches zutage. Die slowakischen Teilnehmer hatten die Ausstellung durchweg schon besucht, wurden aber erst durch ausdrückliches Befragen ihrer Lektoren darauf aufmerksam, dass die Slowaken in den Begleittexten zu den Exponaten kaum erwähnt wurden.

Ein weiteres Beispiel für die erst allmählich einsetzende und auf den

westlichen Betrachter möglicherweise sogar zunächst gewollt wirkende Suche der Slowaken nach Spuren in der Geschichte: Kamil Sládek, Leiter des Zentrums für Europäische Politik in Bratislava und von Haus aus Historiker, lud zum 500. Geburtstag des Habsburgerkaisers Ferdinand I. am 10. März 2003 Kollegen aus der Slowakei, Tschechien, Polen, Ungarn und Österreich zu einem dreitägigen Kongress nach Smolenice ein. Die Fachbesucher aus dem Westen erstaunte dabei schon der Anlass des Kongresses, gilt Ferdinand I. doch neben seinem Bruder Karl V. als blässliche und oft zu vernachlässigende Gestalt. Am Ende stand jedoch die Erkenntnis, dass Ferdinand I. ein großer Förderer gerade der kleineren Völker im Osten der Habsburgermonarchie war und somit den jahrhundertelangen Zusammenhalt des Riesenreiches beförderte.

Der Mangel eines Bewusstseins für die ausdrückliche Erwähnung des eigenen Volkes mag damit zusammenhängen, dass die Bezeichnung „slowakisch" beispielsweise im Tschechischen ursprünglich „slawisch" meinte. Die Grenzen zwischen den „Slawen" im allgemeinen und den „Slowaken" im besonderen wurden damit über Jahrhunderte verwischt. Wir sind damit bei einem weiteren merkwürdigen Paradoxon im Selbstverständnis der Slowaken angelangt, das vor allem über ihr eigenwilliges Verhältnis zur Muttersprache begreifbar wird. Einerseits geben sie sich im Gespräch sehr häufig noch sonderbar bescheiden, was die Überlebensfähigkeit ihres Staates in der Familie Europa angeht. Andererseits legen sie Wert darauf, dass ihre Sprache eine Art „Esperanto der Slawen" ist, und wirken mit dieser Feststellung wiederum sonderbar raumgreifend.

Nicht zu Unrecht sind die Slowaken glücklich darüber, sich außerhalb ihres Landes auch in Tschechien, Polen, Kroatien, der Ukraine, Weißrussland und Russland ohne große Mühen verständlich machen zu können. Aber Kosmopoliten sind sie deshalb noch lange nicht. Dem Eindruck von Weltverbundenheit wirken sie genau dann entgegen, wenn sie bei jeder nur erdenklichen Gelegenheit betonen, dass ihre Sprache außerordentlich schwer und daher kaum zu erlernen sei. Hierin unterscheiden sie sich von den Rumänen, die dank ihrer Muttersprache ebenfalls in einem Großteil des Kontinents kaum Verständigungsprobleme haben, aber wegen ihrer längeren Tradition als Staatsvolk deutlich selbstbewusster sind.

Das Gebiet der heutigen Slowakei ist von je her wegen seiner Lage inmitten Europas Durchgangsstation für viele Nationen. Heute leben

die Slowaken hier mit neun nationalen Minderheiten friedlich miteinander. Im übrigen sind die Slowaken sicher neben den Iren eines der Völker in Europa, das sich am weitläufigsten in der Welt verteilt hat. So haben bis heute sehr viele slowakische Familien Verwandte in den USA, deren Vorfahren vor allem in den zwanziger Jahren auswanderten.

Im Zusammenhang mit dem anstehenden EU-Beitritt hat sich die Lage für viele Minderheiten in der Slowakei verbessert; das Land könnte so ein Musterbeispiel für Toleranz werden. Aber noch besteht Nachholbedarf. So rügt die EU-Kommission regelmäßig die Situation der Roma in der Slowakei. Dieses Problem ist jedoch ein zweischneidiges Schwert. Bisher besteht keine Einigkeit darüber, wie mit den Roma umzugehen ist. Führende Roma-Vertreter betrachten die missliche Lage dieser Minderheit in der Slowakei als „politisches Problem" und werfen der Regierung Untätigkeit vor darin, dass sie etwa der Roma-Beauftragten keine Kompetenzen einräume. Viliam Figusch, Leiter des Europarats-Büros in der Slowakei, betrachtet die Schwierigkeiten der Roma vor allem als „soziales Problem", das sich nur auf lange Sicht mit viel Geld und Geduld bei der Ausbildung der Roma lösen lasse. Die EU-Kommission selbst ordnet Berichte über die Situation der Roma wieder dem Thema „Minderheiten" zu. Solange derartige fundamentale Differenzen bestehen, dürfte sich an der Lage der Roma in der Slowakei nicht viel ändern.

Wesentlich engagierter als die Roma-Frage verfolgt die slowakische Öffentlichkeit Auseinandersetzungen mit der ungarischen Minderheit im eigenen Land und mit den ungarischen Nachbarn. Während das Verhältnis der Slowaken zu den Tschechen auch seit 1993 durchweg freundlich ist, gibt es in den Beziehungen zum südlichen Nachbarn immer wieder Spannungen. Das gängigste Vorurteil der Ungarn über die Slowaken lautet, dass diese Slowaken nicht einmal eine wohlklingende Sprache hätten. Manche Slowaken wiederum neigen dazu zu behaupten, dass Ungarn Slowaken niemals ernst nähmen und nur auf eine passende Gelegenheit warteten, ihr Staatsgebiet wieder zu vergrößern. So war mit Beginn der Eigenständigkeit der Slowakei der Boden dafür bereitet, dass die Position der Ungarn unter dem Mečiar-Regime deutlich geschwächt wurde. Die Gebietsreform von 1996 ordnete die mehrheitlich von Ungarn bewohnte Region durch neue Grenzziehungen verschiedenen Verwaltungseinheiten zu, sodass die Ungarn in keiner Einheit mehr als 30 % stellten und daher ihre bisherigen Sonderrechte in den Selbstverwaltungsorganen verloren. 1995 wurde Slowakisch zur einzigen Amtssprache erhoben, der öffentliche Gebrauch der Minderheitensprache wurde

unter Strafandrohung eingeschränkt. Erst seit 1999 gibt es wieder eine liberale Sprachenregelung für die Ungarn. Für Unstimmigkeiten sorgte zuletzt die Auseinandersetzung zwischen der Slowakei und Ungarn um einen Gesetzentwurf, der die Situation der Ungarn im Ausland verbessern sollte. Dieser wurde von der Regierung Dzurinda als diskriminierend gegenüber den Slowaken empfunden und letztlich von den Verantwortlichen in Budapest zurückgezogen.

Im Verhältnis Slowakei-Ungarn richten sich alle Augen derzeit auf die Stadt Komarno/Komarom, die zwischen beiden Staaten geteilt ist. Dort entsteht eine Universität, an der vor allem Slowaken und Ungarn gemeinsam studieren sollen. Derzeit ist aber noch völlig offen, welche Sprachregelung für den Vorlesungsbetrieb gelten soll. Aus Ungarn ist zu hören, dass die Studierenden nicht gewillt seien, wegen ihres Studiums Slowakisch zu lernen.

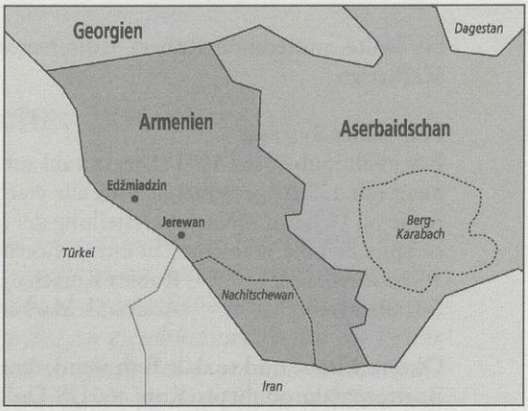
Literaturhinweise

Alner, Juraj, Jánošik und Kafka, in: Kafka. Zeitschrift für Mitteleuropa, H. 1/2001, S. 48-55.

Pynsent, Robert P.: What about the Slovaks, in: Scepticism and Hope. Sixteen Contemporary Slovak Essays, hrsg. v. Miro Kollar, Bratislava 1999, S. 9-25.

Zajac, Peter: The Language of the Time. Ten Years after, in: Scepticism and Hope. Sixteen Contemporary Slovak Essays, hrsg. v. Miro Kollar, Bratislava 1999, S. 289-303.

Länderinfo Armenien



Fläche: 29.800 km²
Einwohner: 3.795.000
Hauptstadt Jerewan (Eriwan)
(ca. 1,3 Millionen Einw.)
Ethnische Gruppen:
93,0% Armenier
2,6% Aserbaidschaner
1,7% Kurden
1,6% Russen
1,1% Sonstige

Geschichtlicher Überblick:
Armenien gehört zu den ältesten Zentren menschlicher Zivilisation und ist bereits in frühgeschichtlicher Zeit besiedelt worden. Das Siedlungsgebiet der Armenier lag ursprünglich zu einem großen Teil in der heutigen Türkei, reichte im Norden bis an den südlichen Kleinen Kaukasus, Südgeorgien und das heutige Armenien, im Süden bis in den Nordwesten des Iran. Das Territorium wurde nacheinander von Babyloniern, Persern und Römern beherrscht. Nur vorübergehend konnten sich in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten die zentral- und südarmenischen Gebiete als Königreich Groß-Armenien selbstständig entwickeln. Seit Mitte des 1. Jahrhunderts bildete dieses Gebiet eine Pufferzone zwischen dem Römischen Reich und dem Partherreich.

301 n. Chr. wurde das Christentum in Armenien Staatsreligion, ein Jahrzehnt vor der öffentlichen Duldung im Römischen Reich. Seit jener Zeit ist Edžmiadzin religiöses Zentrum der Armenischen Apostolischen Kirche. Ab dem 7. Jahrhundert war Armenien den Auseinandersetzungen zwischen Byzanz und den Arabern ausgesetzt, konnte jedoch bis ins 11. Jahrhundert eine gewisse Unabhängigkeit bewahren. Ein großer Teil des armenischen Volkes wanderte nach Kilikien ab, wo sich ein von Byzanz unabhängiges kleinarmenisches Königreich bildete. Klein-Armenien wurde 1375 von Ägypten aus erobert und stand seit dem 16. Jahrhundert unter osmanischer Herrschaft. Groß-Armenien, vorübergehend von den Mongolen unterworfen, war seit der frühen Neuzeit Streitobjekt zwischen Osmanischem und Persischem Reich. 1828 gewann Russland von Persien große Teile Armeniens um Jerewan. In den beim Osmanischen Reich verbliebenen Gebieten entstand im 19. Jahrhundert eine armenische Befreiungsbewegung. 1895/96 und besonders 1915/16 fielen dort mehrere hunderttausend Armenier Massakern und Deportationen zum Opfer. Das russische Armenien erklärte sich am 26.05.1918 für unabhängig. Nach dem Einmarsch der Roten Armee wurde am 29.11.1920 die Armenische SSR ausgerufen. 1936 wurde Armenien Unionsrepublik. Auseinandersetzungen um das von Armeniern bewohnte, aber zur Aserbaidschanischen SSR gehörende Berg-Karabach führten 1988 und 1989 zu Unruhen in der Armenischen SSR, die seit 1990 blutig eskalierten.

Am 23.08.1991 erklärte Armenien seine Unabhängigkeit und wurde Mitglied der GUS. Aus dem Konflikt mit Aserbaidschan entwickelte sich ein verlustreicher Krieg. Durch russische Vermittlung kam es 1994 zu einem Waffenstillstandsabkommen. 1995 wurde eine neue Verfassung verabschiedet. Staatspräsident Lewon Ter-Petrosjan, seit 1991 im Amt, trat im Februar 1998 zurück. Sein Nachfolger wurde der

bis heute amtierende Robert Kotscharjan. Regierungschef ist seit 2000 Andranik Markarjan.

Politisches System:
Präsidialrepublik seit 1991 (Direktwahl auf fünf Jahre), Verfassung seit 1995. Das Parlament mit 130 Abgeordneten wird alle vier Jahre gewählt (zuletzt im Mai 2003). Wahlrecht: ab 18 Jahre. – Nach Feststellung der internationalen Wahlbeobachterkommission entsprechen die Wahlen nicht internationalen Standards.

Staatsoberhaupt:	Robert Kotscharjan	(seit 1998; 2003 wiedergewählt)
Regierungschef:	Andranik Markarjan	(seit Dezember 2000)

Ökonomische und soziale Rahmendaten:
Bruttosozialprodukt pro Kopf 460 US-Dollar (1998); Wachstum des BIP 4,7 %, Arbeitslosigkeit 10,5 %, Inflation 8,7 %; Auslandsverschuldung 800 Millionen US-Dollar. Währung 1 Dram (ARD) = 100 Lumas; 1 EUR = 518,84 ARD. – Außenhandel: Import von mineralischen Rohstoffen und Nahrungsmitteln besonders aus Russland, USA, Belgien und Großbritannien; Export von Edelsteinen und Halbedelsteinen, Metallen und Ausrüstungsgegenständen besonders nach Russland, Turkmenistan, USA, Belgien und Iran. Außenhandelsdefizit 670 Millionen US-Dollar.

Kirchliche Strukturen:
Die *Armenische Apostolische Kirche,* dominantes Bekenntnis in Armenien, besteht aus vier Teilkirchen. An erster Stelle steht das *Katholikat von Edžmiadzin,* allgemein anerkannter Hauptsitz der Armenischen Kirche. Es betreut eine große Anzahl von Diasporagemeinden (besonders in den USA) und 3 Millionen einheimische Armenier. Das *Katholikat von Kilikien* in Antelias (Libanon) umfasst ebenfalls ein großes Diasporagebiet in zahlreichen Ländern. Die *Patriarchate von Jerusalem* und *Konstantinopel* zählen zusammen etwa 6 Millionen Gläubige.

Der mit Rom *unierten armenischen Kirche* gehören etwa 125.000 Gläubige an. Ihnen steht Erzbischof Nerses Der Nersessian vor. Die *Römisch-katholische Kirche* in Armenien gehört zur Apostolischen Administratur des Lateinischen Kaukasus. Ordinarius ist Bischof Giuseppe Pasotto mit Sitz in Tbilisi/Tiflis (Georgien).

Renovabis-Projekte und Schwerpunkte der Förderung:
In fast 40 Projekten hilft Renovabis auf dem Gebiet der Entwicklung pastoraler Strukturen (Aufbau von Kirchen, Klöstern und Gemeindezentren, Priester- und Laiennachwuchsförderung) und bei der Überwindung sozialer Notstände (Waisenhäuser, Hospizbereich, Aufbau der Caritas).

Interessante Internet-Adressen:
http://www.armeniaforeignministry.com (homepage des Außenministeriums)
http://www.armenien.de (allgemeine Informationen)

Jörg Basten

Aufbau zivilgesellschaftlicher Strukturen?

Hilfe zur Selbsthilfe in Georgien

„Die politische, soziale und wirtschaftliche Lage in Georgien hat sich kaum verbessert, wenn sie nicht sogar schlechter geworden ist. Auf uns kommen immer mehr und mehr Probleme zu, die wir allein, ohne staatliche Hilfe lösen müssen, obwohl es die Aufgabe des Staates ist, seine Bürger zu schützen ... Selbst die Leiter der Kinderheime und Krankenhäuser sind so gleichgültig gegenüber den Kindern, dass wir immer Druck machen müssen, damit sie ihre Pflicht erfüllen.“ So schreibt Anuki Chkheidze von „Association Stages“ in ihrem Zwischenbericht an Renovabis.

Auch elf Jahre nach Erlangen der Unabhängigkeit zählt Georgien zu den ärmsten Ländern der ehemaligen Sowjetunion. Hohe Arbeitslosigkeit, ein niedriges Pro-Kopf-Einkommen und ein viel zu geringes Wirtschaftswachstum stehen in der Bilanz der meisten Transformationsländer. In Georgien kommen außerdem Sezessionskonflikte, Bürgerkrieg und Erdbeben hinzu.

Kein Wunder also, dass das Land nicht zur Ruhe kommt, instabile Institutionen und korrupte Behörden der Not der Menschen, die aus den Folgen der Transformation und Migration entstanden ist, nichts entgegen zu setzen haben. Noch kann die Gesellschaft das Vakuum an staatlicher Ordnung nicht füllen. Auf der Strecke bleiben Kranke, Waisen, Obdachlose und Flüchtlinge.

Mit offenen Augen

1992 sieht eine Gruppe junger Leute zwischen 18 und 25 Jahren und von unterschiedlichem beruflichen Profil die Probleme und tauscht sich miteinander darüber aus. Sie wollen sich mit dem Leid der alten Menschen und Waisen in ihrem Land nicht abfinden. Es berührt sie, dass zu viele Menschen gezwungen sind, unter freiem Himmel, unter Brücken oder auf freiem Feld zu schlafen, weil sie aus ihrer Heimat in Westgeorgien geflohen sind. Sie sehen andere, die den ganzen Tag auf den Straßen stehen und um ein Stück Brot betteln. Sie entdecken die Babywaisen, die im ersten Lebensjahr besonders gefährdet sind, und sie sehen die Tatsache, dass viele der in Kinderheimen erzogenen Kinder ihren Platz im kriminellen Milieu finden.

Die Ursachen der Probleme sind multikausal, und jeder Fall liegt anders. Es ist schwer zu sagen, wer die Lage verschuldet hat. War es das Auseinanderbre-

Dr. Jörg Basten ist Projektreferent bei Renovabis.

chen der Sowjetunion, das den Stein des Elends ins Rollen brachte? Haben die rivalisierenden nationalistischen Parteien ihre partikularen Interessen zu sehr favorisiert und damit die Chance, ein florierendes Gemeinwesen von Demokratie und Marktwirtschaft zu schaffen, verspielt?

Für die jungen Leute spielen die Antworten auf diese Fragen keine große Rolle. Ohne tiefe Analysen fangen sie zu helfen an. Unter den 300 Menschen, die um ihre Hilfe bitten, treffen sie eine Auswahl von 50, die es am nötigsten haben. Einsamen, alten Menschen und alleinstehenden Müttern bringen sie Nahrung und Medikamente, helfen beim Putzen, Waschen und Spülen. Bei Bedarf begleiten sie sie zu ärztlichen Konsultationen, stehen bei Operationen zur Seite, kümmern sich um eine Unterbringung im Krankenhaus. Obdachlose bringen sie in existierenden Obdachlosenheimen unter, mit ihnen suchen sie nach Möglichkeiten, Wohnraum anzumieten. Den auf der Straße Lebenden bringen sie Kleidung, Medikamente und Lebensmittel.

Drei Arbeitsschwerpunkte

Als die Anfragen nicht mehr zu bewältigen sind, beschränken sie sich auf drei Projekte: ein Babywaisenhaus in Tbilisi, ein Kinderheim in Martkopi und ein Obdachlosenheim in Tbilisi.

In dem Waisenhaus von Tbilisi leben etwa 100 Kinder. Die Jüngsten werden gleich nach der Geburt hier abgeliefert, die ältesten sind drei Jahre alt. Ein großes Problem ist die Ernährung der Babywaisen. Oft wird ihnen Kindernahrung verabreicht, deren Verfallsdatum bereits abgelaufen ist. Wen wundert es da, dass immer häufiger Kinder mit Magen- und Darmkrankheiten ins Krankenhaus eingeliefert werden? Eine zweite Schwierigkeit stellen mangelhafte hygienische Bedingungen dar: Die Kinder bekommen alte Windeln, die in kaltem Wasser gewaschen wurden, ohne Krankheitsüberträger abzutöten. Die Ansteckungsgefahr z. B. mit Krätze und Salmonellen ist groß.

Im Kinderheim des Dorfes Martkopi, 20 km von Tbilisi entfernt, leben 76 Kinder und Jugendliche im Alter von 7 bis 23 Jahren. Die Gemeinde finanziert das Heim; allerdings reicht das Geld nur für Nahrung. Es gibt keine Waschgelegenheiten, die hygienischen Verhältnisse sind katastrophal, die Toiletten liegen 200 Meter vom Haus entfernt. Infolge der mangelhaften hygienischen Verhältnisse und der belastenden psychischen Situation leiden 19 Kinder an Enurese (Bettnässerei).

In einem dritten Arbeitsschwerpunkt widmen sich die jungen Leute den Obdachlosen in Tbilisi. Sie sind Opfer der Konflikte in Abchasien und Südossetien und mussten aus Angst vor Übergriffen der Rebellen ihre Heimat verlassen. Die meisten verkraften den Schock von physischem und psychischem Leid nicht. Im April 2002 kamen durch die Erdbeben weitere Obdachlose in Tbilisi hinzu.

Association Stages

1998 war es soweit: Man brauchte eine Organisation. 22 Freiwillige aus verschiedenen Berufen gründeten eine Initiativgruppe mit Namen „Association Stages". Sie sind eine Non-Profit- und Nicht-Regierungsorganisation. Ihr Ziel ist es, durch ehrenamtliches Engagement den Opfern der schwierigen politischen und wirtschaftlichen Lage zu helfen und vor allem die Ärmsten der Armen mit dem Nötigsten zu versorgen. Aber Nothilfe allein reicht nicht aus, strukturelle Veränderung ist angesagt. Um wirklich etwas zu verändern, muss die schändliche Situation der Ärmsten und Schwächsten öffentlich gemacht werden, vor allem wenn ihre Not durch die Schlamperei der Leiter von Sozialeinrichtungen vergrößert wird. Deshalb brauchte „Association Stages" zur Wahrung seiner Unabhängigkeit ein eigenes Büro.

Kontakt zu Renovabis

Im Jahre 2000 nahm die Organisation erstmals Kontakt zu Renovabis auf. Es ging um die Ausstattung eines Büros und finanzielle Hilfe für die Arbeit mit Kindern, Kranken und Obdachlosen. Unterstützt wurde ihr Anliegen von Ilija II., dem Patriarchen der Georgischen Orthodoxen Kirche, der in dem Antrag einen gelungenen Ansatz für eine überkonfessionelle Zusammenarbeit sieht, und dem Apostolischen Nuntius Erzbischof Zurbriggen, der das beispielhafte ehrenamtliche Engagement der jungen Leute lobt. Zwar hat die Organisation keine direkte Anbindung an eine bestimmte Kirche; lediglich die beispielhafte Arbeit am Nächsten und die Integrität der jungen Leute bewegten die Kirchenoberen, für die Förderung von „Association Stages" auch Verantwortung bei der Antragstellung zu übernehmen.

Nach einer Besichtigung vor Ort wurde den Gremien von Renovabis ein Antrag zur Bewilligung von Ausrüstungsmitteln und zur Anschaffung von Medikamenten und Lebensmitteln vorgelegt. Die Gremien verknüpften mit der Bewilligung zur Anschubfinanzierung die Hoffnung, dass sich „Association Stages" als Nicht-Regierungsorganisation einen Namen machen und eigene Finanzierungsquellen künftig auftun werde.

Verwendung der Mittel

Im Winter 2001/2002 hat die Organisation ein kleines Büro im Stadtzentrum angemietet. Weil es klein ist, ist es leicht zu beheizen, und weil es zentral liegt, fällt der Strom seltener aus. Nach zehn Tagen wird der PC geliefert, nur wenige Tage danach die Möbel. Zuletzt wird ein Kühlschrank für die Lagerung von Medikamenten aufgestellt und das Büro ist komplett.

Das Geld von Renovabis war kaum überwiesen, da erging ein Hilferuf aus dem Babywaisenhaus in Tbilisi. Mitten im Winter blieben die staatlichen Zuschüsse für Heizkosten aus. Über Mittel von Renovabis besorgte „Association Stages“ Diesel für das Babywaisenheim und verschaffte sich dadurch täglich Zugang zum Heim, um die Temperaturen zu kontrollieren.

Eine weitere Kontrollmöglichkeit bietet die Verwaltung der Medikamente, die die Organisation besorgt hat und die im Büro verwahrt werden. Das hat den Vorteil, dass die Arzneimittel nicht gleich auf dem Schwarzmarkt landen, und eröffnet den Mitarbeitern einen Einblick in die sozialen Institutionen in staatlicher Trägerschaft.

Bei diesen Besuchen entscheiden die Mitarbeiter über die Gesundheit der Kinder im Babywaisenheim und im Kinderheim. Die medizinische Behandlung wird in einem Krankenhaus von Tbilisi vorgenommen, der Staat zahlt die Kosten der Behandlung. Die Medikamente und den Transport der Kinder finanziert Georgien jedoch nicht, und da hilft „Association Stages“. So werden die verschiedensten Behandlungen vorgenommen: Die 12jährige Schorena wird wegen Katarakten (Grauer Star) operiert und kann jetzt wieder sehen und lesen. Der 12jährige Ramin hatte Rheuma, das stationär zu behandeln war. Bei drei Jungen wurden schwere Anämie und Würmer festgestellt. Sie bekamen Medikamente und wurden im Heim weiter behandelt. Andere Behandlungen waren: Gips für eine gebrochene Hand, rheumatische Arthritis und Magengeschwüre. Zuletzt wurden alle Kinder von einer Gruppe von Ärzten, bestehend aus einem Allgemeinmediziner, einem Endokrinologen, Neurologen und einem Chirurgen intensiv untersucht. Die Mitarbeiter von „Association Stages“ legten die Termine bei den Ärzten fest, transportierten die Kinder auch in Notfällen dorthin und versorgten sie in der Klinik mit Essen, eine Aufgabe, die sonst von Verwandten übernommen wird.

Schwieriger gestaltet sich die Arbeit mit den Obdachlosen. Da ist Natela, 55 Jahre alt und Invalidin. Sie hat chronische, zeitweise eiternde Wunden an beiden Beinen. „Association Stages“ hat ihr ein 6 m^2 großes Zimmer besorgt, in dem sie mit ihrer Tochter (27) und ihrem Enkel (10) lebt. Natela bettelt auf der Straße, ihre Tochter verkauft Blumen. Im September hatten die Wunden wieder angefangen zu eitern. Sie brauchte dringend ärztliche Behandlung. Die Mitarbeiter haben sie zu Ärzten gebracht, wo sie versorgt wurde.

Marina (35) ist schwanger mit dem sechsten Kind. Ihre Mutter, ihr Mann und die fünf Kinder wohnen in einem Zimmer. Die Familie hat kein Einkommen. Während der Schwangerschaft stellen die Ärzte Wassermangel und Entwicklungsstörungen beim Kind fest. „Association Stages“ hat die notwendigen Medikamente und Vitamine zur Verfügung gestellt. Die Schwangerschaft verlief normal. Vor einem Monat bekam sie ein gesundes und hübsches Baby.

Offene Probleme

Schnell stellten die Mitarbeiter fest, dass ihre Hilfe nur ein Tropfen auf den heißen Stein ist, solange sie nicht auf die dramatische Lage der Benachteiligten aufmerksam machen und die Struktur der Armut brandmarken können. So meldeten sie Fehlverhalten der Hausleitungen an die Aufsichtsbehörden und nutzten dabei auch lokale Printmedien – ein Beispiel für zivilgesellschaftliches Engagement durch aktive Hilfe und Öffentlichkeitsarbeit.

Ungelöst bleiben auch weiterhin die Fragen der Gestaltung der Zukunft für die Kinder, wenn diese das Heim verlassen. Bis jetzt konnte nur ein Junge mit Hilfe von „Association Stages" als Nachtwächter bei der Amerikanischen Botschaft untergebracht werden. Für die anderen fehlen Ausbildungs- und später Arbeitsplätze. Bei den Obdachlosen gilt es, nach der ersten Linderung der physischen Mängel die psychischen Schäden zu beseitigen. Diese zu beheben dauert lange. Hier ist noch viel zu tun.

Weitere Hilfen

Renovabis hat die Arbeit von „Association Stages" mit einer Anschubfinanzierung gefördert, d. h. mit der Aufforderung, andere Finanzierungsquellen aufzutun. Der georgische Staat ist jedoch nicht so weit gegangen, der Organisation eine Sockelfinanzierung für laufende Kosten zu sichern. Mit der Finanzhilfe von Renovabis hat sich „Association Stages" aber national und international einen Namen gemacht und inzwischen weitere Sponsoren in Europa und den USA gefunden.

Maia Damenia

Als georgische Theologiestudentin in Deutschland

Es ist ziemlich schwer, allgemein über die Erfahrungen einer Studentin zu sprechen, die aus Georgien kommt und in Deutschland Theologie studieren möchte, denn alles ist viel komplizierter, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Dabei spielen sowohl „innere" als auch „äußere" Faktoren eine große Rolle. Unter „inneren" Faktoren verstehe ich Gefühle, Reflexionen, Wertvorstellungen, Identitäts-, Glaubens- und Willensstärke. „Äußere" Faktoren umfassen Politik, Gesellschaft, Kirche (besonders für die Theologiestudentinnen und Theologiestudenten) und Fragen der Hochschulpolitik. Auf die „inneren" Faktoren werde ich nur kurz eingehen, dagegen ausführlicher die „äußeren" – und auch meine persönlichen Erfahrungen – darlegen.

Im Ausland zu leben und zu studieren kann sehr schwierig sein, besonders wenn sich die Mentalitäten und die Sprachen so sehr voneinander unterscheiden wie die der Georgier und der Deutschen. Das erste Gefühl, das im Ausland bei jedem aufkommt, ist starkes Heimweh. Vom ersten Tag an wird der Verstand von Tausenden von Bildern und Eindrücken überwältigt. Da jeder mehr oder weniger stark national und kulturell vorgeprägt ist, werden die Bilder zunächst durch das Prisma solcher Vorprägungen betrachtet. Aber ich habe versucht, mich mit dem Neuen, Anderen auseinander zu setzen. So kam ich nach einiger Zeit des Nachdenkens zu einer realistischeren Sicht meines Gastlandes. Gegen Mentalitätsunterschiede kann man wenig machen; wichtig ist nur, dass beide Seiten Aufgeschlossenheit und Verständnis aufbringen sollten.

Glaubensstärke erleichtert erheblich die Bewältigung der Probleme. Ein Gläubiger nimmt alles mit Ruhe und Gelassenheit auf, denn für ihn ist Gott überall, und er sieht die Gnade Gottes in jedem, der oder das ihm begegnet. Man darf dabei aber nicht vergessen, dass im Ausland selbst der Glaube auf die Probe gestellt wird. Im Land, wo andere Religionen oder Konfessionen vorherrschen, entfällt das gewohnte Kirchenleben. Das kann zum Abbruch der lebendigen Beziehung zu Gott und zur Mutterkirche führen. Schließlich möchte ich noch Willensstärke und Disziplin nennen, die mir in Bezug auf ein Studium im Ausland wichtig erscheinen. Ohne diese beiden kann kein dauerhafter Erfolg erreicht werden. Dank meiner Gastfamilie, meiner Freundinnen und Freunde, der Professoren und Bekannten glaube ich, dass mir alle diese Schwierigkeiten bewusst geworden sind und dass ich sie gemeistert habe, auch mein Heimweh.

Maia Damenia stammt aus Georgien und ist Studentin an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.

Trotz einer tiefen Verankerung meiner Wertvorstellungen in der georgischen Tradition und Kultur habe ich in Deutschland auch viele neue Werte entdeckt, die meiner Meinung nach für jeden wichtig und nützlich sein können. Da ich von meinem Heimatpfarrer in Georgien mit Rat und Tat unterstützt werde, fällt es mir leichter, mit allen Problemen fertig zu werden. Natürlich vermisse ich im Ausland die Georgische Orthodoxe Kirche, den Gottesdienst, den klangvollen und beruhigenden Kirchengesang und alles andere, was mit dem geistlichen Leben zu tun hat, aber die Hauptsache ist und bleibt, dass ich die Beziehung zu Gott und zur Orthodoxen Kirche nicht verliere. Es ist mir wohl bewusst, dass man ohne Disziplin nichts erreichen kann; deswegen arbeite ich intensiv an mir selbst und versuche, möglichst immer mehr zu lernen und schneller ans Ziel zu kommen. Mein Willen wird durch das große Verantwortungsbewusstsein gestärkt, das ich meinem Heimatland gegenüber habe.

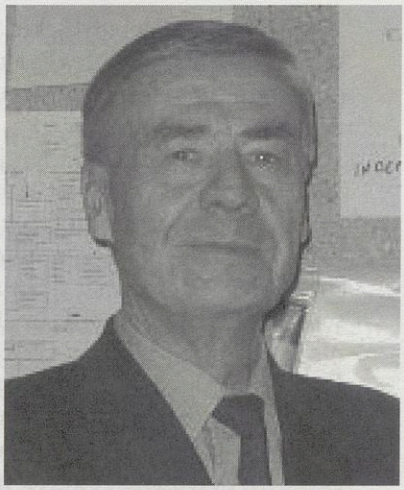
An dieser Stelle möchte ich zu den „äußeren" Faktoren übergehen. Der georgische Staatspräsident Eduard Schewardnadse wird Deutschlands größter Freund genannt. Er hat mit Michail Gorbatschow zusammen bei der Vereinigung der beiden deutschen Staaten entscheidend mitgewirkt. Deutschland unterstützt die demokratischen Prozesse in Georgien. So wurden viele Gesetze vom georgischen Parlament verabschiedet, die nach deutschem Vorbild erarbeitet worden waren. Die Georgier blicken mit großer Hoffnung nach Europa und hegen besondere Sympathien für Deutschland. Viele jüngere Menschen kommen hierher, um zu studieren und danach eine bessere Zukunft im Heimatland aufzubauen.

Für einen gläubigen Menschen ist es schwierig, ohne moralische Unterstützung der Kirche im Ausland ein Studium aufzunehmen und voranzutreiben. Theoretisch könnte ich in meinem Vorhaben, in Deutschland zu studieren, von Seiten der Georgischen Orthodoxen Kirche keinen Beistand erwarten, denn bekanntlich ist sie 1997 aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) ausgetreten. Praktisch sieht das ganz anders aus. Dass ich tatkräftig von der Kirche unterstützt werde, ist nicht nur ein Verdienst meines Heimatpriesters, sondern auch eine Folge der Kirchenpolitik des Katholikos-Patriarchen von ganz Georgien Ilija II. Für die Georgische Orthodoxe Kirche bezeichnete bereits die Inthronisation des Patriarchen am 12./25. Dezember 1977 den entscheidenden Wendepunkt auf dem Weg zu innerer Erneuerung und äußerer Erstarkung. Er erreichte die Wiedererrichtung einer Geistlichen Akademie und veranlasste zahlreiche Kircheneröffnungen im ganzen Land. 1979 wurde er in Kingston zu einem der sechs Präsidenten des ÖRK gewählt. 1979 empfing er auch den Vorsitzenden des Päpstlichen Sekretariats für die Einheit der Christen, Kardinal Willebrands, in Tbilisi. Vor diesem Hintergrund erscheint seine Entscheidung, aus dem ÖRK auszutreten, recht unverständlich. Zu den Gründen ist Folgendes zu sagen: Eine Gruppe in der Georgischen Orthodoxen Kirche, hauptsächlich Mönche, hat die eucharistische Beziehung zur Mutterkirche und

zu den anderen orthodoxen Kirchen abgebrochen aus dem einzigen Grund, dass die orthodoxen Kirchen Mitglieder im ÖRK sind. Da der Patriarch immer die Einheit als unerlässliche Vorbedingung für das Wohlergehen von Kirche und Volk betont hat, konnte er den Aufstand der Mönche, der zur Kirchenspaltung führen könnte, nicht passiv beobachten. Daraufhin hat die Heilige Synode der Georgischen Orthodoxen Kirche am 20.05.1997 beschlossen, sich von der ökumenischen Bewegung zu distanzieren. In Georgien bestehen unterschiedliche Meinungen darüber, ob der Patriarch zu dieser Entscheidung gezwungen war oder den Aufstand nur als Vorwand benützt hat. Es gibt innerhalb der Kirche Priester und Bischöfe, die jede Art von Kontakten nach außen ablehnen, aber dies verstößt gegen die georgische Mentalität, zu deren wichtigsten Charaktereigenschaften Gastfreundschaft und Loyalität dem Fremden gegenüber gehören.

Kurz noch zur derzeitigen Situation der theologischen Ausbildung an den Universitäten in meinen Heimatland, die mich dazu bewogen hat, nach Deutschland zu gehen: Während der kommunistischen Zeit gab es keine Möglichkeit, Theologie als akademisches Fach an der Hochschule zu erlernen. Das 70jährige Vakuum in der Forschung hat schlimme Folgen mit sich gebracht. Es fehlt an Fachliteratur auf Georgisch, wissenschaftliche Traditionen wurden abgebrochen und vergessen. Obwohl 1992 Theologie als Fachrichtung an der Philosophisch-Soziologischen Fakultät der staatlichen Iwane-Dschawachischwili-Universität in Tbilisi eingeführt wurde und an den mehreren Privatinstituten als Fach angeboten wird, mangelt es an Lehrpersonal. Dabei gibt es eine große Spannung zwischen Professoren, die nur dialektischen Materialismus und kritischen Atheismus gelernt haben, und Priestern oder Laien, die die Geistliche Akademie absolviert haben. Die Professoren möchten aus dem Fach eine rein akademische Fachrichtung ohne konfessionelle Einflüsse machen, die Kirche hingegen legt großen Wert darauf, die theologischen Disziplinen aus orthodoxer Sicht zu unterrichten. Aber beide Seiten erkennen die Notwendigkeit der theologischen Ausbildung im Ausland an. Das wissenschaftliche Niveau der Theologie in Europa und vor allem in Deutschland wird in Georgien sehr hoch geschätzt. Deswegen werden die Studenten gefördert und motiviert, ins Ausland zu gehen, um dort ihren Wissensstand und ihre professionellen Fähigkeiten zu vervollkommnen und nach der Rückkehr den wissenschaftlichen Fortschritt zu ermöglichen. Auch ich habe diese Chance zur Erweiterung meines Horizonts in fachlicher, aber auch kulturell-sozialer Hinsicht gerne genutzt.

Tschetschenien vor Ort



Wolfgang Grycz führte ein Interview mit dem ehemaligen Beauftragten der Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (OSZE) für Tschetschenien, Botschafter Jorma Inki. Der Diplomat ist seit dem 1. September 2003 finnischer Botschafter in Prag.

Sie waren in Tschetschenien Beauftragter der Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (OSZE). Worin bestand konkret Ihre Arbeit, und konnten Sie diese ungehindert ausüben?

Die OSZE, in der Portugal den Vorsitz führte, hatte mich als Leiter der OSZE-Beistandsmission in Tschetschenien für 2002 ernannt. Ich hatte die Absicht, dieses Amt bis zum Eintreffen eines niederländischen Nachfolgers etwa Anfang März 2003 zu bekleiden. Dann aber wurde unser Mandat, das schon aus dem Jahre 1995 stammte, nicht mehr über das Jahresende 2002 hinaus verlängert. Damit kam die Mission an ihr Ende.

Kurz gefasst bestand unser Mandat aus Aufgaben, die mit Beachtung der Menschenrechte, Förderung der Rechtsstaatlichkeit und Stärkung demokratischer Institutionen in diesem Konfliktherd unseres Kontinents zu tun hatten. Besondere Aufmerksamkeit widmeten wir den Problemen des sehr mangelhaften Rechtsschutzes der Bevölkerung, wie z. B. den Lebensverhältnissen des zwangsläufig abgewanderten Bevölkerungsteils (internally displaced persons) sowohl in Tschetschenien als auch in den benachbarten Regionen.

Wegen der neu entstandenen Lage zwischen den verschiedenen Akteuren des Konflikts hatten wir keine Möglichkeit, Kontakte zu den bewaffneten Separatisten zu knüpfen, geschweige denn zwischen ihnen und den Kräften der Russischen Föderation irgendwie zu vermitteln. Durch das Mandat waren wir verpflichtet, genauestens nach der russischen Gesetzgebung zu leben. Russischerseits war man die ganze Zeit sehr ausdrücklich gegen jeden Versuch, in diesem Konflikt zu vermitteln. Deswegen fiel dies aus unserem Tätigkeitsbereich ganz heraus. Insoweit unterschied sich also die Lage von einigen früheren Phasen des Konflikts völlig.

Unsere Beistandsgruppe war auf maximal sechs Mitglieder beschränkt. Dessenungeachtet versuchten wir, auch humanitäre Aktivitäten anzubieten – wir hatten immer eine ganze

Reihe eigener Kleinprojekte laufen. Besonders die Kinder der Evakuierten stellten für uns eine wichtige und sehr dankbare Zielgruppe dar.

Leibwächter benötigt ein jeder in Tschetschenien. Wer das nicht ernst genug nimmt, kann entführt werden – wie mein holländischer Freund Arjan Erkel, der seit Sommer 2002 als verschwunden gilt. Er wurde im dagestanischen Machatschkala verschleppt. Der Leiter des Bezirks Ober-Terek, auf dessen Gebiet wir uns in Snamenskoje befanden, wurde wegen mangelnden Personenschutzes im September 2002 auf offener Straße erschossen – ebenfalls ein erschreckendes Beispiel. Die OSZE hat die Möglichkeit, auf Sicherheitsdienste der Sondertruppen des russischen Justizministeriums, normalerweise für eventuelle Gefängnisrebellionen zuständig, zurückzugreifen. Diese Offiziere, meistens Oberleutnants, Hauptleute und Majore, die zusammen jeweils etwa einen Zug bildeten, wurden nach ca. drei Monaten ausgetauscht. Sie kamen aus den verschiedensten Ecken von Russland: aus Murmansk, Nowgorod, Smolensk, aus dem Kurgan-Gebiet oder Komi. Es waren echte Profis; sie kamen aber nicht aus den so genannten „Gewaltstrukturen", d. h. den Verteidigungskräften, dem Innenministeriums oder dem föderalen Sicherheitsdienst FSB. Ich hatte zumeist das Gefühl, dass diese jungen Leute unsere Tätigkeit grundsätzlich schätzten und unterstützen wollten.

Von Snamenskoje nach Grosnyj zu fahren, nahm etwa eine Autostunde in Anspruch. Wir reisten immer in Kolonne, meist über eine verfallene Pflasterstraße durch Goragorsk, übrigens seinerzeit von deutschen Kriegsgefangenen angelegt. Auf dieselbe Weise erreichten wir ziemlich mühelos auch Gudermes, Urus-Martan, Achtschoj-Martan, Argun oder sogar Noschaj-Jurt. Wir hatten kaum das Gefühl, dass unsere Bewegungen in irgendwelcher Hinsicht behindert wurden. Zwar reichte unsere Zeit bis zum Jahresende 2002 nicht aus, die südlichsten Bezirke zu besuchen, wo auch die Sicherheitslage am unsichersten gewesen wäre. Meines Erachtens war unser Sicherheitssystem besser als z. B. das der UNO-Vertreter, die im benachbarten Inguschetien logierten und von dort aus operierten.

Gibt es reale Chancen für eine friedliche Lösung des Tschetschenienkonflikts? Wenn ja, in welcher Richtung liegen sie?

Für jeden Konflikt muss es reale Chancen einer friedlichen Lösung geben. In Tschetschenien sind sie aber weniger unmittelbar, als sie in den europäischen Medien dargestellt werden. Die Lage wird häufig schwarzweiß beschrieben. Die Tschetschenen sind aber kein Monolith und die Russen erst recht nicht. Eigentlich ist das Tschetschenienproblem eines von ganz Russland.

Die Bevölkerung hat ihr Vertrauen in das lokale Rechtswesen verloren. Erste Aufgabe sollte es sein, echte Rechtsstaatlichkeit zu schaffen – es hat sie dort noch nie gegeben. Auch die Achtung der Menschenrechte muss verstärkt werden. Demokrati-

sche Institutionen existieren überhaupt nicht, nicht einmal als funktionsfähig zu betrachtende politische Parteien. Es ist ausgeschlossen, dass das früher de facto selbstständige Dudajew-Maschadow-Regime je wieder zurückkehrt. Übrigens hat ja kein einziger Staat auf der Erde – und auch keine relevante internationale Organisation wie etwa die UNO – diese Selbstständigkeit je anerkannt.

Die Mehrheit der Bevölkerung ist äußerst kriegsmüde. Unter den wohl wenige Tausende Kämpfer zählenden bewaffneten Separatisten gibt es allerlei Motivationen – vom üblichen Nationalismus über rücksichtslosen Terrorismus bis hin zu räuberischer organisierter Kriminalität. Russischerseits ist die Lage nicht viel anders. Kriminelle Elemente arbeiten mitunter auch über die ethnischen Grenzen hinweg zusammen. Die meisten Russen denken wohl, dass es für diesen Konflikt keine militärische Lösung gibt – darüber existieren sogar Meinungsumfragen. Die Gewaltstrukturen verhalten sich trotzdem immer noch so, als ob es eine solche Lösung gäbe.

Die meisten Tschetschenen scheinen von eher kurzfristigen Motivationen bewegt zu sein: Ehre, Rache oder Schande. Soweit ich bemerkt habe, gibt es unter den Tschetschenen fast keine allgemein akzeptierte nationale Gesamtstrategie. Sie sollten sich darum kümmern, dann aber eher gewaltlose Mittel – wie Bürgerinitiativen usw. – einsetzen. Man sollte übrigens auch nicht vergessen, dass einige Hunderttausende von ethnischen Russen aus Grosnyj geflohen sind und nie mehr zurückkehren können oder wollen. Die entlang des Nordufers des Terek verbliebenen wenigen Kosaken scheinen sich dagegen mit den Tschetschenen recht gut zu verstehen.

Den guten Willen einer Moskauer Regierung vorausgesetzt: Existieren auf tschetschenischer Seite ausreichend starke Kräfte, die eine auch für die russische Seite akzeptable Lösung annehmen, durchführen und garantieren könnten?

Die russische Regierung hat mehr freie Parameter zu ihrer Verfügung als die Tschetschenen. Reichliche ökonomische Unterstützung für den Wiederaufbau vor allem von Grosnyj bereitzustellen – ohne die dortigen immensen Umweltrisiken zu vergessen –, das wäre eine sehr angemessene und willkommene Maßnahme seitens der russischen Regierung. Rechtsstaatlichkeit wiederherzustellen sollte für jeden Staat eine erstrangige Ehrensache und imperative Herausforderung sein. Außerdem gilt es, stets mehr Geduld und Großzügigkeit zu zeigen und vor allem die innere Sicherheit der Republik den Tschetschenen selber zu überlassen. All dies setzt jedoch auch im besten Falle sehr viel Zeit voraus.

Bei der jetzigen Lage glaube ich nicht an einen klassischen Friedensvertrag zwischen den tschetschenischen Widerstandskämpfern – den Bojewiks – und den Kräften der Föderation. Dafür ist die Situation zu widersprüchlich und unübersichtlich. Aber in irgendeiner späteren Phase wird die Notwendigkeit einer umfas-

senden Amnestie für die Bojewiks in den Vordergrund treten. Moskau sollte sich dann noch viel großzügiger zeigen als in dem neulich in der Staatsduma angenommenen Amnestiegesetz. Eine solche Amnestie könnte eigentlich nur wirksam werden, wenn eine internationale Organisation, etwa die OSZE oder das Rote Kreuz, die Überwachung übernimmt. Persönlich denke ich, dass einige Bedingungen dafür schon vorhanden wären.

Wie stark ist das muslimisch-fundamentalistische Element in diesen Konflikt verwoben? Inwieweit spielt hier die Einmischung und (nicht nur finanzielle und ideologische) Unterstützung z. B. von arabischer Seite eine Rolle, die die Auseinandersetzung anheizt? Welche Bedeutung kommt anderen auswärtigen Geheimdiensten und Agitatoren zu?

Die Tschetschenen gehören allesamt dem sunnitischen Zweig des Islam an, genauer noch: der Form der Sufi-Bruderschaften. Innerhalb dieser Bruderschaften gehören sie entweder zur Naqschbandiyya oder Kadiriya. Beide sind z. B. auch in Dagestan und in der Türkei bekannt und verbreitet. Für diese Bruderschaften sind strikte Lehrer-Schüler-Beziehungen (Mürschid-Mürid) maßgebend. Sie stellen in dieser Region, wie auch der Islam im allgemeinen, einen friedensfördernden und moralunterstützenden Faktor dar.

Es ist ebenso vulgär, über fanatischen Islam wie über fanatisches Christentum zu reden. Dagegen ist es wahr, dass es auch in Tschetschenien extremistische und sogar terroristische Elemente gibt, die die islamistische Terminologie ausbeuten. Diese oft als Wahabiten bezeichneten Extremisten stellen nur eine sehr geringe Zahl von jungen Leuten dar. Unter den Bojewiks gibt es auch einige Täter, etwa Schamil Bassajew oder einige ins Land eingedrungene Araber, die diese Kreise psychologisch und finanziell unterstützen. Jugendlichen, die mittel- und arbeitslos sind und auch sonst keine positiven Zukunftspläne haben, bieten diese Extremisten Verständnis, Ermunterung, Geld – und schließlich betrauen sie sie auch mit Sabotageaufgaben. In einigen Bezirken – etwa in Urus-Martan – sind die Eltern sehr darüber besorgt, dass ihre minderjährigen Kinder sich mit diesen Ideen beschäftigen. Ich schlage vor, das Wahabitentum eher soziologisch denn als religionsbedingt zu betrachten.

Was die Geheimdienste anbelangt, sei erstens erwähnt, dass der föderale Sicherheitsdienst FSB ganz offiziell die so genannte Antiterroristische Operation leitet, da er die Führung des Operationsstabes in Grosnyj inne hat. Die Bojewiks ihrerseits haben auch alle möglichen und unmöglichen Strukturen infiltriert. Niemand hat in einen anderen Vertrauen, am allerwenigsten die Russen gegenüber den Tschetschenen, da sie noch nie im Stande waren, die tschetschenische Gesellschaft wirksam zu durchdringen. Auch in dieser Hinsicht ist die Lage in Tschetschenien völlig atomisiert. Alle müssen immer vermuten, dass ein Partner unter falschem Anschein unerwartet verhüllte Interes-

sen vertritt. Auf diesem Boden des allgemeinen Misstrauens blüht dann auch günstig die Kriminalität! Ausländische Geheimdienste oder gar bekannte Terroristenorganisationen spielen meines Erachtens in Tschetschenien eine geringere Rolle, als z. B. die Russen meistens andeuten.

Was können die europäischen Staaten leisten, um zur Entschärfung des Konflikts beizutragen? Welche Rolle spielt hierbei neben der OSZE die Europäische Union?

Im Prinzip ist die OSZE über ihre *politische* Kontaktfläche wirksam. Deswegen nimmt der Ständige Rat in Wien eine sehr wichtige Schlüsselposition ein. Der Europarat in Straßburg funktioniert auf gleiche Weise und verfügt dazu über ausgezeichnete Beziehungen zu russischen Parlamentariern über die Staatsduma, mit der gerade der Europarat vielfältig zusammenarbeitet. Allerdings liegt der wirkungsvollste Einfluss bei den Hauptstädten, also bei den jeweiligen Regierungen. Ich halte es für notwendig und weiß auch, dass die westlichen Politiker auf höchster politischer Ebene dieses Problem stets in ihren Verhandlungsmappen mitschleppen. Die russische Regierung sollte jederzeit auf konstruktive Weise darauf hingewiesen werden, dass die Notwendigkeit einer politischen Lösung von allen westlichen Partnern aktiv unterstützt wird.

Die Europäische Union ist dabei auch ein sehr wirksames Medium. Erstens stimmen die Mitgliedsstaaten im Europäischen Rat ihre gemeinsamen außen- und sicherheitspolitischen Strategien ab, die anschließend als Stellungsnahmen etwa der OSZE bzw. der UNO zum Ausdruck gebracht werden können oder auch direkt oder über die jeweiligen Regierungen Wirkung erzielen können. Zweitens spielt die Europäische Kommission – meistens über das Hilfsbüro der Europäischen Union für Humanitäre Zwecke ECHO (European Commission Humanitarian Aid Office) – in der Finanzierung humanitärer Hilfe eine sehr wichtige Rolle. Viel von dem, was die UNO-Gruppe mit Hilfe des dänischen Flüchtlingsrates in der Region leistet, wird von ECHO in Moskau mit Geldern der EU unterstützt. Ich denke persönlich, dass die friedensstärkende Rolle der Kommission noch intensiviert werden sollte.

Wie beurteilen Sie die Bedeutung der europäischen Öffentlichkeit und der Medien für den Tschetschenien-Konflikt? Sind sie glaubhaft und hilfreich, wenn sie – je nach aktueller Interessenlage – einmal die Moskauer offizielle Politik scharf verurteilen und ein anderes Mal in Schweigen und Duldung russischer Übergriffe verfallen, wenn es darum geht, Russland „ins Boot zu holen" oder der eigenen Politik geneigt zu machen? Was erwarten Sie von einer objektiven Berichterstattung?

Ihre Frage birgt auch provozierende Elemente, die trotzdem pariert werden sollten. Erstens teile ich die allgemeine Meinung, dass die russischen Medien heute, bis auf wenige

Ausnahmen, von einer tiefen und selbstkritischen Analyse der Situation in Tschetschenien abweichen. Deswegen ist es wichtig, dass die Thematik ständig in der Öffentlichkeit wach gehalten wird. Tschetschenien ist für die internationalen Medien physisch fast immer ein Sperrgebiet. Kaum jemand erhält Zutritt. Aber was z. B. die russische Menschenrechtsorganisation „Memorial" übermittelt, trifft – so alarmierend es auch erscheint – meist zu.

Andererseits kann man fast niemals – seien es nur die schrecklichsten unter den täglich übermittelten – „Gruselgeschichten" juridisch nachprüfen. Das ist ein großes Problem, denn die Sanktionen bleiben dann aus. Auch betreiben alle beteiligten Seiten sehr viel Desinformation in ihren Veröffentlichungen, z. B. auf allerlei Seiten im Internet. Sowohl die typische westliche Darstellungsweise als auch die offizielle russische Berichterstattung sind meist als zu schwarzweiß zu bezeichnen. Man sollte das fürchterliche tagtägliche Leiden des tschetschenischen Volkes nicht kleinreden, geschweige denn vergessen. Hier haben die Medien eine wichtige Rolle. Aber man sollte gleichzeitig möglichst sachlich und konstruktiv berichten. Die europäische Medienethik duldet keine politisch motivierten Nebenabsichten in der objektiven Berichterstattung. Alle Beteiligten des Konflikts sollen gleichermaßen kritisch behandelt werden. Diese Kriterien gelten auch für Tschetschenien.

Bernd Mussinghoff

Im Dienst der Versöhnung

Patriarch Mesrob II. Mutafyan, Armenischer Patriarch von Istanbul und der Ganzen Türkei

Porträt

Am 14.10.1998 wurde der damals erst 42jährige Erzbischof *Mesrob Mutafyan* zum 84. Armenischen Patriarchen von Istanbul (früher Konstantinopel) und damit zum Oberhaupt der Armenischen Apostolischen Kirche in der Türkei gewählt, die mit ca. 70.000 Gläubigen die mit Abstand größte christliche Minderheit in der Türkei bildet. Das sind aber nur etwa 0,1 % der türkischen Gesamtbevölkerung, die heute zu ca. 99 % aus Muslimen besteht. Patriarch Mesrob ist damit neben dem Katholikos Aller Armenier, *Karekin II.*, dem Oberhaupt der Armenischen Apostolischen Kirche weltweit (mit Sitz in Edžmiadzin bei Jerewan/Armenien), dem Katholikos des Großen Hauses von Kilikien, *Aram I.*, (mit Sitz in Antelias bei Beirut/Libanon) und dem Armenischen Patriarchen von Jerusalem, *Torkom II.*, einer der vier führenden Bischöfe in der Armenischen Apostolischen Kirche.

Das Jurisdiktionsgebiet von Patriarch Mesrob umfasst neben der Republik Türkei auch noch die Insel Kreta. Doch zwischen 90 und 95 % der Gläubigen, für die Patriarch Mesrob Verantwortung trägt, leben in der türkischen Metropole Istanbul, während in weiten Teilen Ostanatoliens heute keine oder nur sehr wenige Armenier leben. Zum Vergleich: Unmittelbar vor dem Ersten Weltkrieg betrug die Zahl der Armenier im damaligen Osmanischen Reich nach vorsichtigen Schätzungen noch über 1.700.000, war also mindestens 25mal so hoch wie heute (zum Osmanischen Reich gehörten allerdings auch noch die Gebiete des heutigen Syrien, Irak, Libanon, Jordanien, Israel und Palästina sowie Teile von Ägypten, in denen jedoch weitaus weniger Armenier lebten als im Gebiet der heutigen Türkei). Ursache dieser dramatischen Veränderung sind die Massaker und

Bernd Mussinghoff ist Dipl.-Theologe und Pastoraler Mitarbeiter in der Katholischen Studierenden- und Hochschulgemeinde Münster mit dem Arbeitsschwerpunkt „Ökumene und interreligiöse Zusammenarbeit".

Deportationen, denen die armenische Bevölkerung Anatoliens vor allem in den Jahren 1915 und 1916 ausgesetzt war. Diese schrecklichen Ereignisse sind vielfach als der erste Völkermord des 20. Jahrhunderts beschrieben worden. In der Türkei hingegen ist es bis heute gesetzlich verboten, das Wort „Völkermord" hierfür zu verwenden, und es gibt einen vom türkischen Bildungsministerium verantworteten Wettbewerb an den Schulen des Landes, in dem Schülerinnen und Schüler dazu aufgerufen werden zu begründen, warum es keinen Völkermord an den Armeniern gegeben habe.

Vor diesem Hintergrund ist ersichtlich, warum die Beziehungen zwischen Armeniern und Türken, auch zwischen den Regierungen beider Staaten, auf das Stärkste belastet sind und warum von Versöhnung zwischen beiden Völkern derzeit nicht die Rede sein kann. Wenn das Thema „Versöhnung" von Patriarch Mesrob als das zentrale Anliegen seiner Arbeit als Patriarch genannt wird, so ist das also in dem skizzierten Kontext nicht ohne Bedeutung.

Diesem Anliegen versucht der Patriarch in den verschiedensten Feldern seiner Tätigkeit nachzukommen. Seine Bemühungen um Ausgleich zwischen verschiedenen Gruppen bzw. deren Repräsentanten und um eine Balance zwischen den oft widerstreitenden Interessen bildet dabei einen Schwerpunkt seiner Versöhnungsarbeit. Dies betrifft nicht nur das Verhältnis von armenischer Minderheit in der Türkei zur türkischen Mehrheit, sondern auch von verschiedenen Gruppierungen innerhalb der armenischen Minderheit zueinander und von in der Türkei lebenden Armeniern zu denen, die außerhalb der Türkei leben, sei es in Armenien oder in der weltweiten Diaspora. Auch die Pflege und Verbesserung der ökumenischen Beziehungen, sowohl zu Kirchen der Orthodoxie (vor allem zum Ökumenischen Patriarchat in Istanbul) als auch zur Römisch-katholischen Kirche und insbesondere auch zu Kirchen der reformatorischen Tradition (vor allem zur Evangelischen Kirche in Deutschland), sind dem Patriarchen ein wichtiges Anliegen. Zu Gute kommen ihm hierbei sicherlich die Erfahrungen, die er als Koordinator für ökumenische Beziehungen des Patriarchats (von 1982–1990) sammeln konnte. Auch die Tatsache, dass er das letzte Jahr seiner Schullaufbahn an einer US-amerikanischen Oberschule in Deutschland verbringen konnte und dass er sein Theologiestudium an der Universität Memphis/USA (1974–1979) absolvierte, ist in ökumenischer Hinsicht sicherlich nicht ohne Wirkung für ihn geblieben.

An den in den letzten Jahren in der Türkei verstärkt erkennbaren Bemühungen um interreligiöse Zusammenarbeit (Islam – Christentum – Judentum), insbesondere in der Frage nach dem Beitrag der Religionen zu Frieden und Toleranz zwischen den verschiedenen Völkern und Kulturen, ist Patriarch Mesrob ebenso von Anfang an maßgeblich beteiligt gewesen. Mutafyan, der nach seinem Theologiestudium 1979 in Istanbul zum Priester geweiht und danach für zwei weitere Jahre zum Studium (an der Hebrä-

ischen Universität Jerusalem und am Seminar des dortigen Armenischen Patriarchats) freigestellt wurde, hat auch im Bereich der pastoralen Arbeit langjährige Erfahrung, die er vor allem nach seiner Rückkehr aus Jerusalem zwischen 1982 und 1986 als Pastor auf der mehrheitlich von Armeniern bewohnten Insel Kinalı im Marmarameer (bei Istanbul) sammeln konnte. Nach seiner Bischofsweihe 1986 in Edžmiadzin wurde er 1988–1989 für zwei weitere Jahre zum Studium freigestellt, in denen er an der Päpstlichen Universität St. Thomas (Angelicum) in Rom studierte. Im Jahr 1990 wurde er nach Istanbul zurückgerufen, wo er bis zu seiner Wahl zum Patriarchen als Vorsitzender des Rates für religiöse Angelegenheiten des Patriarchats eine Schlüsselposition für die Ausrichtung und Koordination der pastoralen Arbeit des Patriarchats einnahm – seit 1993 im Range eines Erzbischofs.

Für seine Versöhnungsbereitschaft gegenüber der türkischen Seite, die so weit geht, dass er darauf verzichtet, die Anerkennung des Völkermordes zu fordern, wird der Patriarch von Armeniern aus der Diaspora oder aus Armenien zum Teil heftig kritisiert. Mutafyan leugnet jedoch nicht, dass zu wahrer Versöhnung auch eine gemeinsame Anerkennung der historischen Wahrheit gehört, nur macht er eine Anerkennung des Völkermordes durch die Türkei nicht zur *Bedingung* für seine eigene Bereitschaft zur Versöhnung. In seiner Situation als Repräsentant einer verschwindend kleinen Minderheit in der Türkei wäre ein anderes Verhalten sicher auch aus rein pragmatischen Gründen nicht angebracht, aber es sind nicht nur pragmatische Gründe, die Patriarch Mesrob zu seinem Versöhnungshandeln veranlassen. Er ist in seiner agilen, aufgeschlossenen und herzlichen Art ein glaubwürdiger Zeuge für den „Dienst der Versöhnung“, den der Apostel Paulus im zweiten Korintherbrief als göttlichen Auftrag für die Christinnen und Christen in der Welt nennt: Gott, „der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat, indem er den Menschen ihre Verfehlungen nicht anrechnete“ (2 Kor 5,19), hat uns „den Dienst der Versöhnung aufgetragen“ (2 Kor 5,18). Diesem Auftrag zu entsprechen, nennt Patriarch Mesrob als zentrale Motivation für sein Versöhnungshandeln, und wer ihm begegnet, spürt, dass dies für ihn mehr ist als nur eine nachträgliche biblische Legitimation für ein aus pragmatischen Gründen gewähltes Verhalten.

Bücher

Auch, Eva-Maria: Muslim – Untertan – Bürger. Aserbaidschanische Identitätssuche vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. (Kaukasische Studien). Wiesbaden: Ludwig Reichert, 2003.

Bremer, Thomas: Kleine Geschichte der Religionen in Jugoslawien. Königreich – Kommunismus – Krieg. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2003.
ISBN: 3-451-18128-7

Brower, Daniel R. / Lazzerini, Edward J. (Hrsg.): Russia's Orient. Imperial Borderlands and People. 1700–1917. Bloomington, Indianapolis 1997.

Gazer, Hačik R.: Die Armenische Kirche in Sowjetarmenien zwischen den Weltkriegen. (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, Bd. 14). Münster 2001.
ISBN: 3-8258-5555-4

Halbach, Uwe / Kappeler, Andreas: Krisenherd Kaukasus. Baden-Baden: Nomos, 1995.
ISBN: 3-7890-3685-4

Kappeler, Andreas: Rußland als Vielvölkerreich. Entstehung, Geschichte, Zerfall. (Beck'sche Reihe, Bd. 1447). München: Beck, 2001.
ISBN: 3-406-47573-6

Koehler, Jan / Zürcher, Christoph (Hrsg.): Potentials of (Dis)Order. Explaining Conflict and Stability in the Caucasus and in the Former Yugoslavia, Manchester: University Press, 2003.

Spieker, Manfred (Hrsg.): Katholische Kirche und Zivilgesellschaft in Osteuropa. Postkommunistische Transformationsprozesse in Polen, Tschechien, der Slowakei und Litauen. (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Bd. 22). Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003.
ISBN: 3-506-76831-X

Schwerpunktthema des nächsten Heftes:

Christentum und Islam in Europa